
3 1761 08713498 7





LE

TALMUD DE JÉRUSALEM

Tome II.

EN VENTE CHEZ LES MÊMES ÉDITEURS :

—

Tome Ier, 2 parties, en 1 vol. (LXXVIII-560 pp. gr. 8°). Paris, Imprimerie Nationale, décembre 1871 . . . . 20 fr.

AUTRES OUVRAGES DU MÊME AUTEUR :

Almanach perpétuel, hébreu-français. Paris, 1864, in-12 (328 pp.). . . . . 4 fr.

Histoire des Israélites jusqu'à nos jours. Paris, 1866, gr. in-18 (312 pp.). . . . . 3 fr.

Ethnographie de la Tunisie. (Mémoire couronné par la Société d'Ethnogr.). Paris, 1868, in-8°. . . . . 2 fr. 50

Bibliographie de la Perse (ouvrage ayant obtenu de l'Institut la moitié du prix Brunet). Paris, 1876, gr. in-8°. . . . . 4 fr.

Mayenne, Imp. DERENNE.— Paris, Boulevard Saint-Michel, 52.

LE

TALMUD

DE

JÉRUSALEM

TRADUIT POUR LA PREMIÈRE FOIS

PAR

MOÏSE SCHWAB

DE LA BIBLIOTHÈQUE NATIONALE

TOME SECOND

Traités Péa, Demaï, Kilaïm, Schebiith



PARIS
MAISONNEUVE ET Cie, LIBRAIRES-ÉDITEURS
25, QUAI VOLTAIRE, 25

1878

PRÉFACE.

Depuis 1872, lorsque le tome I du présent travail avait été imprimé, on nous a maintes fois demandé quand nous publierons la suite. Notre réponse n'a pas varié : « Lorsqu'auront paru les textes et commentaires hébreux, édités soit par feu Frankel, soit par le Dr Lehmann. » Les 1res parties ont vu seules le jour. Sans attendre davantage, nous nous sommes mis à l'œuvre, avec ces précieux auxiliaires, pour le commencement, regrettant de ne pas les avoir pour le reste; et en y ajoutant le concours à tirer du *Neuhebräisches Wörterbuch* du Dr J. Levy, nous avons pu continuer notre version. Il nous tardait d'arriver à un nouveau volume, afin de tenir compte des principales corrections qui nous ont été gracieusement signalées pour le t. I ; ce qui a été fait dans l'*Errata* ci-joint, p. VIII-IX, en attendant la réimpression de ce t. I pour le soumettre à une révision plus sévère, et nous sommes heureux de voir réalisé le vœu exprimé en tête de notre 1re partie (p. LXXIV). De plus, il importait de répondre, *ipso facto*, à ceux qui nous accusaient de ne pas vouloir franchir les limites du Traité des Bénédictions, ou à ceux qui confondaient le Talmud de Babylone avec celui de Jerusalem : le 1er a été traduit en partie; le second presque jamais, comme on verra au t. III.

Pour le plan, la méthode de traduction, l'indication des passages parallèles en notes, les renvois bibliques, la juxtaposition de la *Mischnâ* et de la *Guemara* (grand et petit texte), rappelons l'exposé offert par l'Introduction au t. I. De même, on y trouvera la justification des numéros doubles, ou entre ( ), pour certains §§ de la Mischnâ. Comme au t. I, on rencontrera dans le présent volume des exemples remarquables d'ellipse; et bien des termes rabbiniques ont dû être traduits par des phrases entières. En général, il a fallu ajouter un commentaire perpétuel. Les détails de linguistique ont été l'objet de soins particuliers et approfondis, comme on le verra entr'autres par la note supplémentaire ci-après, p. XII, par les pp. 110, 120, 222, et par la liste des termes étrangers, à la fin. Dans le Talmud et les Midraschim, ainsi que le remarque M. A. Darmesteter (*Romania*, I, p. 93-6), en citant des exemples à l'appui de cette thèse, on trouve un grand nombre de ces mots étrangers à la famille semitique, surtout des mots grecs, et quelquefois des mots latins : « Ces derniers, dit-il, ont dû subir certaines altérations pour pénétrer dans la langue des Juifs et recevoir la forme et la couleur sémitiques. La plupart de ces vocables appartiennent à la langue populaire; le grec était la langue de tout l'orient romain ; quant au latin, il a dû s'introduire chez les Juifs, grâce aux garnisons romaines qui occupaient la

Judée. » En dehors de ces détails, le fond même nous a paru plus intéressant dans cette suite qu'au t. I. On y rencontre des principes de morale, des traits charmants d'amour filial (I, 1), et le souci du droit des pauvres y est poussé à l'extrême. On remarquera, à ce sujet, bien des anecdotes curieuses. Elles sont disséminées dans les 4 traités composant ce volume, dont le 1er seul a été traduit en allemand par J.-J. Rabe (Ansbach, 1781, 4°), version devenue très-rare, où nous avons puisé quelques notes.

La succession de ces traités a été expliquée déjà par Maïmoni. Dans l'énumération des devoirs que contient le 1re Mischna du traité *Péa* (de l'angle), on trouve en première ligne la prescription mosaïque relative aux angles des champs et aux devoirs de philanthropie que ce précepte comporte. Le Talmud suppose la connaissance préalable de ce devoir; et il ne s'agit plus pour lui que d'en déterminer les conditions de détail. C'est le premier du droit des pauvres prélevé sur le blé, lorsqu'il est encore en épi.

Aussi, cette section est-elle rangée immédiatement après le traité des Bénédictions (*Berakhôth*) et forme le 1er des traités agricoles, qui renferment les divers préceptes dont l'accomplissement n'a lieu que pour la moisson accomplie.

Le traité *Péa* est suivi par le traité *Demaï*.

On appelle ainsi les fruits ou produits de la terre *douteux*; le mot *demaï* est composé des mots *do maï*, *comment cela?* c'est-à-dire si le propriétaire est peu scrupuleux dans l'accomplissement des prescriptions mosaïques, doit-il être soupçonné de n'avoir pas prélevé les dîmes légalement dues, soit aux lévites, soit aux pauvres? Pour consommer les fruits de cette provenance sans aucune crainte de rien devoir sur ces prélèvements obligatoires, il est bon d'en prélever un centième pour le prêtre (la dîme sur la dîme), et la 10e partie ou dîme de seconde année, si l'on se trouve dans la 2e année du cycle agraire, pendant laquelle les produits doivent être, ou mangés à Jerusalem, ou rachetés (voir le traité *Maasser scheni*, fin).

Selon M. Neubauer (géographie, p. 87) d'après Musaphia, le mot *Demaï* est la transcription du mot grec δημοί, « gens du peuple » et veut dire que l'on considère les denrées comme provenant d'un païen, pour lequel il y a doute s'il a satisfait aux prescriptions légales. Cependant, la 1re étymologie est la plus communément admise; et, à titre d'abréviation araméenne, conforme au langage talmudique, nous la préférons, d'accord avec le *Wörterbuch* du Dr Lévy, à ce mot. — Le traité des fruits douteux a été placé de suite après le traité *Péa*, parce qu'il a quelqu'analogie avec le précédent, en ce qu'il s'agit encore de droits des pauvres à déterminer en certains cas.

Ce second traité est suivi immédiatement de la partie relative aux divers mélanges, question à traiter après avoir épuisé en deux sections les droits des pauvres conformément au texte de la Bible, qui, après avoir parlé de *Péa*, indique le précepte de *Kilaïm*.

Aux termes du Lévitique (XIX, 19) et du Deutéronome (XXII, 9 à 11), il est interdit d'atteler ensemble deux animaux de 2 espèces, ou d'ensemencer un champ avec des semences diverses, ou de porter des étoffes composées de différentes matières (laine et fil) ; ces défenses détaillées et expliquées dans le présent traité, sont comprises sous le titre général de *Kilaïm*, mélange.

Enfin, après ce sujet, la Mischnâ aborde la question de *Schebiith* ou du repos agraire. Il est vrai, comme le remarque Maïmonide, que selon l'ordre des prescriptions publiques, le précepte de l'*Orla* (la défense de manger les fruits des 3 premières années de plantation) devrait être examiné ici. Mais, comme ce précepte n'est applicable qu'en cas d'une plantation nouvelle, on a préféré s'occuper d'abord d'un devoir inévitable, celui de la *Schemita*, ou repos agraire. De plus, ce devoir a l'avantage d'être chronologiquement déterminé et d'être soumis à une périodicité régulière de 7 ans. Aux termes de la loi mosaïque (Exode XXIII, 10, et Lévitique XXV, 1), il faut tous les 7 ans laisser la terre en friche. Au Deuteron. XV, 1, on étend encore ce repos légal, pour y ajouter la suspension des dettes. De nos jours, il est vrai, on fait reposer la terre par la succession et la diversité des semis ; mais dans l'antiquité, on procédait par la mise en friche du sol. L'on trouve des traces de la fête du « nouveau labourage » dans une inscription grecque au Louvre (catal. Frœhner, n° 33). Pour connaître les idées des anciens arabes sur l'agriculture et l'amélioration des produits, voir la *Perle des merveilles* (traité d'histoire naturelle) analysée par de Guignes, dans les Notices et extraits des mss. de la bibliothèque (II, 49), ainsi qu'Ibn al-Awam pour les Nabathéens (traduction Clément-Mullet).

CORRECTIONS AU T. I.

P. 2 : Au lieu de « or, il n'y a pas d'incertitude, » lire : « or, immédiatement avant ce moment, n'y a-t-il pas incertitude (s'il fait jour ou nuit) ? » De même, il faut tourner en phrases interrogatives, les expressions « il n'admet pas, » (p. 16), « R. Gamaliel agissait comme les rabbins » (p. 11), « non pour y offrir des sacrifices, » (p. 31) et « on n'a pas égard aux vieillards » (p. 117).

P. 11 (en bas) : « aux dépens de ta vie ; » lire : « toi vivant. » — P. 16 : « prescrits, » lire : « sont d'un même ordre. » — P. 26 : Avant les mots : « cela ne veut pas dire, » il faut ajouter : « les docteurs lui répliquèrent, » ce qui a été omis. Même omission 5 lignes plus loin. — P. 30 : au lieu de « peut-on rester impassible? » lire : « est-il permis de passer? » — P. 31 : au lieu de « tu sais satisfaire chacun » lire : « tu es habile à calmer l'irritation. » — P. 36 : effacer les mots « R. Aboun ; » admis par erreur d'après Élie Fulda. — P. 37 : au lieu de « les morts... pourront nous faire souffrir, » lire : « ces hommes seront demain à nos côtés, et maintenant ils nous font souffrir ; » et au lieu de : « est-ce que ces sages ont quelque connaissance? » lire : « N'est-il pas écrit : les morts ne savent rien ? »

P. 38 : au lieu de « d'après vous, » lire : s'il n'en était pas ainsi. » — P. 39, au lieu de « mouvement des lèvres, » lire : « façon de parler. » — P. 43 : au lieu de « l'Hébreu acheta un taureau, » lire : « vendit sa vache, » et au lieu de « des maîtres entraient et d'autres sortaient lorsqu'il arriva à la dite ville, » lire : « il alla de ville en ville jusqu'à ce qu'il parvint à la ville désignée. » — Au lieu de « si tu n'as pas l'argent, je viendrai demain en payer le prix, » lire : « je viendrai un jour pour me faire payer. » P. 47 : au lieu de « j'ai vu, » lire : « il a vu .. et il les a salués. » — P. 48 : au lieu de « il venait d'exposer les fruits à la fraicheur du matin, » lire : « le soleil faisant darder ses rayons sur l'arbre. » — P. 49 : au lieu de « savant et pieux, » lire : « savant émerite. » — P. 78 : Il faut lire, en semaine, le chapitre de la néoménie avant celui de Hanouka. Ibid. Au lieu de « anciens » et « gens scrupuleux, » lire : « âniers. » — P. 79 : au lieu de « déterminer, » lire. « terminer, » dans le sens de congédier. — P. 81 : au lieu de « afin que tu ne sois pas méprisé, etc., » lire « afin que je... » — P. 95 : au lieu de « celui qui répand le sang » lire » celui qui tire du sang. » — Ibid. : « entre une purification et une autre, » lire « entre un état d'impureté et l'autre. » — P. 97 : au lieu de « celui qui étudie avec modération, » lire « celui qui en secret se livre à l'étude avec zèle. » — Ib. au lieu de « celui qui repasse ce qu'il a appris, » lire : « celui qui sait bien s'en rendre compte. »

P. 98 : au lieu de « en mon cœur, et ils triomphaient », lire « au combat, et j'ai été victorieux ». Ibid. au lieu de « il n'a pas su avoir égard au verset, etc., » lire : « il ne s'en aperçut pas, et accomplit ainsi ces paroles de l'Ecriture : par son amour (pour elle) tu t'égares sans cesse. » — P. 103 : au lieu de « il en est ainsi, non parce que vous l'avez appris tous deux », lire : « il n'en est point ainsi, bien que vous ayez reproduit cet avis tous deux. » — P. 109, au lieu de « ils prirent congé de lui au moment, etc. ; » lire « ils marquèrent le moment précis. » — P. 112 : au lieu de « un grand nombre de rabbins, lire « des rabbins illustres. »

Ibid. au lieu de « si ce n'est pas encore du pain, cela en sera, » lire : « ce n'en sera jamais. » P. 114 : au lieu de « Passez-moi l'assaisonnement du bœuf, » lire « donnez du fourrage au bétail. » — P. 118 : « R. Gamaliel vit que son beau-frère, » etc., effacer « son beau-frére » ; et un peu après « il suivait l'avis opposé, » effacer « opposé. » — P. 126 : « chaque classe de rabbins suit l'enseignement répandu dans sa ville natale », lire « chaque rabbin reste conséquent avec lui-même. »

P. 128 : « si l'on a mangé des fruits dont il est douteux qu'on ait prélevé les dîmes pour les lévites, etc. » A modifier ainsi : « peut-on déduire d'ici que si l'on a mangé des fruits, etc. ? » — P. 129 : « R. Juda ajoute que cela a été enseigné de même dans une boraïtha ; » lire : « un enfant peut au besoin être adjoint au nombre des appelés à la Thorâ. » — P. 130 : j'ai mangé avec R. Avenia, mon ami. » Le terme *ami* a ici le sens de « oncle. » — Ib. (l. 13) « R. Zeira dit : jusqu'à mon arrivée là-bas, à Babylone, on m'a tourmenté pour de telles questions, etc. » A rectifier ainsi : « lorsque j'étais là-bas, la question était douteuse pour moi, mais je n'osais pas la soulever. » — Ib. (l. 17) : « en changeant de conversation ; » lire : « R. Jérémie a-t-il changé d'avis ? » — Ib. (l. 21) : « 150 d'entre eux ont trouvé accès ; » lire : « pour la moitié d'entre eux, il put trouver des motifs d'annulation. » — Ib. (l. 2

d'en bas): « le roi leur raconta ce qui s'était passé, et il ordonna qu'on le cherchât ; » lire : « ils demandèrent au roi de le faire revenir. » — P. 131 : « qu'on lui apporte un trône ; » lire : « qu'on apporte une coupe. » — P. 135 : au lieu de « les maisons d'un prince, » lire : « du prince » (le Nassi). — P. 141 : « en parlant de cette femme, on ne la suppose pas chez elle ; » lire : « *que* chez elle. » — P. 145 : « le feu a été, etc. sinon créé, du moins formé par l'esprit divin ; » lire : « il est du moins entré dans le plan de la création. » — P. 152 : « Rab dit qu'il faut s'adresser à Dieu à la 2e personne ; » lire : « il est nécessaire d'exprimer le mot *toi*. » — P. 156 : « Alexandros. ...A ce nom, le juge le fit relâcher en disant. » Effacer : en disant. — P. 157 : « un vaisseau faisant voile pour l'Océan ; » lire : « vers la Méditerranée » (prise pour la grande mer) ; et au lieu de « chacun saisi de crainte, » lire : « chacun prit son idole à la main. » — P. 158 : « afin que personne ne prie plus en leur nom. » A rectifier ainsi : « cette formule de prières ne prouverait-elle pas qu'il faut prier pour la conversion des idolâtres ? (Or, il semble qu'on ne doit demander à Dieu que la conversion des renégats juifs). — Ib. (l. 17) : « elles ne remplissent pas tous les préceptes religieux, » parce qu'il y a des obligations qui ne leur sont pas imposées. — P. 161 : « en effet, dit R. Yossé, en l'honneur de la démonstration d'une telle puissance, etc. » lire : « R. Yossé dit : la force d'une telle, etc. » — P. 163 : « l'idole le mangera avec plaisir, etc. » lire : « je le mangerai et je te rendrai le dieu favorable. » — P. 165 : « environ un quart de mesure, » lire : « de quoi arroser, fertiliser la terre. » — P. 166 : « R. Yossé allait visiter un malade, et R. Judan allait voir une tour. » lire : « R. Yossé alla visiter R. Judan Magdala. » — P. 170 : « O Éternel, ta main est toujours élevée, » lire : « la supériorité, le droit est toujours de son côté. » — Ibid. : « lorsqu'un roi... condamne à mort, tout le monde le célèbre encore ; et pourquoi ? parce qu'il a exercé la pratique de la justice. » lire : « lorsqu'il condamne, le peuple murmure contre lui. Pourquoi ? parce qu'il s'est laissé entraîner à faire lui-même acte de justice. » — P. 174 : « Josué n'a rien décrété, » lire : « n'est-ce pas Josué qui a frappé Jéricho d'interdit ? » — Ibid. « L'histoire d'Esther. » C'est-à-dire, l'obligation de célébrer la fête d'Esther. »

Ib. (l. 8-9 d'en bas) : « ne méprise pas ta mère, est-il dit, si elle est vieille ; cela signifie que si l'explication des préceptes mosaïques te semble vieillie, il ne faut pas pour cela les mépriser. R. Zeira dit : si ta *mère* est affaiblie, etc., » lire : « si ta nation est affaiblie. » — P. 175 (l. 10 et suiv.) à rectifier ainsi : « Hillel l'ancien disait : lorsque les sages s'assemblent (pour étudier entre eux), répands les connaissances sacrées ; mais lorsque les sages propagent la science recueille-toi. Il disait de même : si tu vois que la Thora est chère à Israël et que tous y trouvent de la joie, répands ton enseignement ; sinon, renferme-toi en toi-même. »

Ib. (l. 20) : « j'ai vu écrit... l'explication de ces mots » lire : « la maxime. » Ib. (l. 9 d'en bas) : « Tout Israël est partout entouré de la mise en pratique des commandements divins » lire : tout Israélite est comme enveloppé de symboles religieux. »

Tome II, p. 14, n. 2, lire : *Katon* ; note 4 : section *Bô*.— P. 17 : la n. 4 est la n. 1 de la p. 18, l. 2, au mot « 3e langue. » — P. 100, l. 16 : XXVII (non XXVIII). — P. 102 l. 4, du bas : *la* (non le). — P. 135, l. 22 : « bénédiction des repas et la préparation s'il y a au moins 3 hommes. »

CONCORDANCE DES VERSETS BIBLIQUES

NOTE SUPPLÉMENTAIRE au t. II, p. 44, note 2.

Le terme en question se lit פרגדה dans certaines éditions, ou פרגורה dans d'autres. Le mot *paragauda*, dans les lexiques latins, est traduit par vêtement, et désigné comme étant d'origine perse. En effet, si l'on remonte (avec Freund et Forcellini) aux sources où ce terme peu fréquent a été puisé, on voit que, selon Saumaise, dans ses notes sur Trebell Pollio, Vie de D. Claude (édition Variorum des *Historiæ Augustæ scriptores*, Lugduni Batav., 1671, t. II, p. 406), c'est le nom d'un vêtement des Parthes, importé par eux à Rome. Or, le Talmud parle là d'oignon, non d'une étoffe. Nous avons cherché en vain l'équivalent dans les dictionnaires persans, avec l'aide de M. Fagnan, essayant de lire le mot en question de toutes les façons possibles. Voici les sens qu'ils offrent : پرکند impuissant, dispersé. فرکَند excavation, canal artificiel, fossé, chose vieille, usée. Le verbe فرکندن signifie : creuser un fossé, détruire, faire un tort involontaire ; le participe de ce verbe, فرکنده a le sens de vieux, détruit, usé, creusé. De même le mot فرغار est traduit : brisé. Enfin, pour فرغند, Castell a : *triticum cum hordeo mixtum*.

Bien que ce dernier sens touche à la botanique, nous sommes encore loin de l'oignon. Nous avons donc demandé des éclaircissements à ceux qui lisent l'ancien perse, dont la langue subsiste dans les cunéiformes ; et voici ce qu'un savant assyriologue, M. Chodzkiewicz, a bien voulu nous communiquer : « *Apgudy* ou *Apgudyahy*, 2e pers. du subjonctif présent, se traduit selon Spiegel, par enfouir. Je crois que le sens vrai dans ce texte est : détruire. La racine serait : 𐎥 𐎢 𐎭=*gud* ; ancien bactrien : *guz*. Ce mot, dans sa forme bactriane,
g u(ou) d
s'est conservé en polonais, où il a le sens de : protubérance, bouton, ognon, gonflement. De là, peut-être, *apgudi*, ou *apagaudaya* (tu déracines), qui se trouve dans l'inscription de Bisoutun, tab. IV, lignes 54, 55, 57. L'en-tête *para* (de notre *Paragauda*), serait une particule pour désigner le bouton-mère, l'ognon femelle ». Voir aussi Lagarde, *Gesammelte Abhandlungen*, 1866, p. 209-10, qui n'y voit que le sens de vêtement.

P. 231, n. 1 : Pour l'acacia, voir selon Silv. de Sacy (Notices et extraits des mss. de la Bibliothèque, I, p. 256, n. d.), le *livre des étoiles errantes*, contenant l'histoire de l'Egypte et du Caire (ms. anc. fonds ar. 784), par le Cheikh Schemseddin Mohamed b. Abilsorour Albakeri Al-Fadiki. Le chap. XIII traite des produits naturels, et il cite : فجل, huile de rave, جلبان, des pois, ابدلاوى بطخ, le melon, enfin l'acacia, que les Egyptiens nomment *Schont*. Cf. Pococke, voyages, l. IV, ch. VIII.

TRAITÉ PÉA

CHAPITRE PREMIER

(*Mischnâ*)

1. — Les devoirs dont l'accomplissement n'a pas de limites déterminées (par la Loi) sont[1] : l'abandon de l'angle du champ aux pauvres lors de la moisson[2]; l'offrande des prémices[3]; le sacrifice offert au Temple (de Jérusalem) lors des trois visites prescrites[4]; la bienfaisance[5], et l'étude de la Loi[6]. Les devoirs qui donnent à l'homme une jouissance dans ce monde et dont la récompense principale est réservée pour la vie future, sont[7] : la piété filiale, la bienfaisance, la fréquentation assidue des écoles religieuses, l'hospitalité, la sollicitude pour les malades, la dotation des fiancés, les derniers honneurs dûs aux morts, le recueillement dans la prière, le rétablissement de la paix entre l'homme et son prochain[8]. Mais le devoir le plus important est l'étude de la Loi, et il équivaut à tous les autres.

(*Guemara*)

« Les devoirs dont l'accomplissement n'a pas de limites déterminées sont : etc. »

1. Comme ces objets n'ont pas de limites fixées légalement, les rabbins leur en ont tracé. Mais, à la vérité, il y en a encore d'autres dont la quantité n'est pas précisée et dont les exemples seront invoqués dans la *Guemara* ci-après, au § où parle R. Berakhia (p. 3). Cf. Babli, tr. *Hullin*, f. 137 b. Tout ce § 1 fait partie des prières quotidiennes du matin.

2. Il est dit au Lévitique, XIX, 9 et 10, que lors de la moisson il ne faut pas raser le champ en ses moindres recoins, mais abandonner l'angle au pauvre et à l'étranger. On comprend le sentiment d'humanité qui a dicté à Moïse ce devoir de charité et de fraternité : il donne une place à l'infortuné dans la récolte du riche. Cf. Lévitique, XXIII, 22; Deutéronome, XXIV, 19 et suiv.

3. Voir Exode, XXIII, 19, et Deutéronome, XXVI, 1-11. En Palestine, les prémices des produits de la terre devaient être apportées au Temple de Jérusalem, offerts à Dieu en présence du sacerdote, et accompagnés d'une formule d'hommage envers le créateur. Après l'accomplissement de cette cérémonie, on pouvait consommer ces produits sur place. Du reste, le traité *Bikkourim* (des prémices), le dernier de la 1re série de la mischnâ, donne à ce sujet des détails développés.

4. Trois fois par an, aux fêtes de Pâques, de Pentecôte et des Tabernacles, les Israélites se rendaient à Jérusalem et y offraient un don proportionnel à leurs moyens (Deuteron. XVI, 16-17). Cet usage est encore symbolisé de nos jours à chaque fête juive par la cérémonie du מתנת יד, célébrée dans les temples actuels (Cf. tr. *Haghigâ*, ch. I, § 1).

5. Dans ces œuvres charitables, comme on le voit par la suite, il n'est question que de démarches personnelles à faire.

6. Il faut la méditer jour et nuit. Voir Josué, I, 8.

7. Cf. Babli, tr. *Kidouschin*, f. 39b ; tr. *Schabbath*, f. 127a.

8. Voir Psaume XXXIV, 15, et Proverbes, XXI, 21.

R. Benjamin b. Levi dit : comme R. Isaac et R. Imi se trouvaient ensemble à étudier, l'un (Isaac) demanda : pourquoi, dans cette énumération, n'a-t-on pas parlé de la *trouma* [1] ou oblation sacerdotale? C'est, lui répondit R. Imi, à cause des distinctions [2] entre les diverses mesures d'oblation (le 50e dû selon la moyenne, ou le 40e donné par une personne généreuse, ou le 60e par celui qui a mauvais cœur). De même, R. Yossé fait remarquer qu'il est dit [3] : on peut consacrer tout son champ à titre de prémices (sans limites), mais non comme oblation sacerdotale [4]. N'y a-t-il pas lieu cependant d'objecter que, pour la *péa*, on ne doit pas non plus lui consacrer un champ entier [5], au lieu d'un angle seul? Si donc elle est limitée, pourquoi la mentionner plutôt que la *trouma?* R. Yossé répond : la coupe du premier épi équivaut pour la *péa* à l'entassement de tout le grain (pour les prélèvements ultérieurs à opérer) : aussi longtemps que le propriétaire d'un champ n'a pas coupé un seul épi, il n'est pas tenu à l'obligation de la *péa;* l'obligation commence avec la première coupe, et, dès lors, s'il veut livrer tout son champ à titre de *péa*, il peut le faire [6]. Au contraire, pour la *trouma*, aussi longtemps que le monceau de blé n'est pas entassé (ni débarrassé des issues), il n'existe pas encore d'obligation de la *trouma*, et plus tard, lorsque l'obligation commence, elle est limitée et on ne peut pas consacrer au sacerdote tout le monceau ; car, ainsi qu'on l'a enseigné ailleurs [7] : ce serait une parole nulle de déclarer que toute une grange soit considérée comme *trouma*, ou une pâte entière comme *Halla*, sans rien en consommer (ce ne serait pas un prélèvement, mais un abandon total). D'après ce qui vient d'être dit du premier épi, est-il passible aussi de l'obligation de la *péa?* Non, car il ne se peut pas que l'on dise qu'il entraîne l'obligation pour tout le champ, et qu'il est en même temps passible lui-même. Si le premier épi coupé a été brûlé de suite (avant la récolte du reste), faut-il en ce cas (pour que la *péa* soit due) faire une nouvelle coupe? On peut résoudre la question d'après ce qui suit : Si l'on a coupé une moitié du champ, est-il dit plus loin (II, 8), et l'on a vendu cette moitié, ou, si après avoir coupé la moitié on l'a déclarée sacrée, on donne la part de *péa* pour tout (vendu ou consacré) sur ce qui reste adhérent à la terre. Or, ce qui a été consacré est certes considéré comme brûlé (pour la *péa*); donc, lorsque le premier épi coupé est brûlé, il est inutile de faire une nouvelle coupe (pour qu'il y ait lieu

1. Voir Babli, *tossafoth* au tr. *Hullin*, f. 137 b. Or, selon Samuel, la *trouma* pourra être très-minime ou très-étendue.

2. Le mot מחלוקת employé ici n'a pas le sens ordinaire de *Discussion*, mais celui de distinction. Cf. *Baba mecia*, . 7 b.

3. Mischnâ, tr. *Bikkourim*, ch. II, § 4.

4. Parce qu'elle doit être une oblation sur tout le reste; et, pour cette raison, elle ne fait pas partie de l'énumération de la Mischnâ.

5. Selon *Tosse/ta*, ch. I.

6. La *péa* diffère donc de la *trouma* et est illimitée.

7. Mischnâ, tr. *Halla*, ch. I, § 9, et Babli, tr. *Hullin*, f. 136 b.

de donner la *péa*). Si l'on a entièrement rasé le champ (sans rien laisser aux pauvres), on sait que l'obligation de la *péa* doit retomber sur les gerbes. Et par suite faut-il l'imposer même au premier épi coupé (ou bien, selon la règle précédente, n'en est-il pas passible, parce que c'est sa coupe qui entraîne l'obligation)? C'est que, répond R. Yossé, on compare la *péa* due sur les gerbes à celle qui est due pour le blé encore debout : de même que, pour cette dernière, l'obligation n'a pas d'effet rétroactif sur le premier épi coupé, de même pour la *péa* due sur les gerbes, elle n'a pas d'effet rétroactif (elle n'est pas due pour le premier épi). La *péa* a une mesure *a minima* (au moins le 60e), mais non un maximum (l'on peut donner bien plus, même le tout); pour l'offrande des prémices et le sacrifice au Temple lors des 3 visites prescrites, il n'y a pas de mesure, ni minimum, ni maximum. Selon un autre enseignement, il n'y a de limite pour aucun des 3 objets. Quelle est la différence pratique entre ces deux opinions, puisqu'en tous cas le 60e est le minimum à donner pour la *péa* comme mesure rigoureuse? La voici : d'après celui qui dit que, pour celle-ci, il y a une limite minimum, la moindre parcelle même du prélèvement incomplet est valable, et lorsqu'on y ajoute une petite part (moins du 60e), il faut jusqu'à parfait achèvement donner la dîme sur ce prélèvement [1]. D'après l'avis contraire, si la *péa* est une fois donnée (même moindre), on est dispensé du reste, et ce que l'on y ajoute est soumis aux dîmes (n'étant plus de la *péa*).

R. Berakhia demanda : pourquoi, dans l'énumération faite par la Mischnâ, n'a-t-on parlé de la terre délayée dans la boisson présentée à la femme soupçonnée d'adultère (Nombres, V, 17), ni de la cendre de la vache rousse mêlée aux eaux d'aspersion (ib. XIX, 17), ni du crachat de lévirat, lorsqu'une veuve déchausse la sandale de son beau-frère pour refuser sa main (ib. XXV, 9), ni du sang que l'on doit répandre de l'oiseau de sacrifice d'un lépreux (Lévitique, XIV, 6)? La Mischnâ n'enseigne que les sujets pour lesquels il y a un mérite à donner plus que la quantité due; tandis que pour les quatre devoirs précités, il n'y a pas de mérite à dépasser la mesure prescrite. Pour la vue du Temple, lors des 3 visites prescrites aux fêtes, la Mischnâ dit qu'il n'y a pas de limite à la présence personnelle; mais, il est évident que, pour le sacrifice offert, il y a une mesure. Ceci est conforme à ce qu'a dit R. Yoḥanan : il est légalement obligatoire (en vertu d'une allusion biblique) d'offrir au Temple (lors de cette visite) un holocauste ayant, au moins, la valeur de deux pièces d'argent [2] et un sacrifice pacifique (personnel) de la valeur de 2 pièces [3]. R. Yossa a enseigné, au contraire, en présence de R. Yoḥanan, que l'offre de la présence, quelque minime qu'elle soit, peut suffire (selon la Loi); ce sont les Sages qui ont établi l'obligation d'une pièce d'argent pour le 1er sacrifice et de

1. Dès qu'il est complet, il n'est plus soumis aux parts dues.

2. Le *Maa'* vaut le 6e du *dinar*, selon Zuckermann, *Talmudische Münzen*, p. 23.

3. Voir même série. tr. *Haghiga*, I, 2 (f. 76 b) et Dabli, même traité, f. 7a.

deux pour le second (que chacun de ces 2 sacrifices devra représenter respectivement ladite valeur). Mais, lui objecta R. Yoḥanan, y a-t-il d'autres exemples analogues[1] ? Certes, répliqua R. Yona ; toutes les mesures prescrites n'ont-elles pas été délimitées par les Sages ? ainsi, par exemple, il faut la grandeur d'une olive pour qu'un fragment de cadavre constitue l'impureté, la même mesure d'une bête morte (pour constituer le crime d'avoir mangé de l'immondice) et la grosseur d'une lentille pour le ver (son impureté ne devient réelle que s'il a cette mesure légale). En effet, la question posée par R. Yoḥanan ne se rapporte qu'à l'enseignement de R. Oschia : de l'expression biblique *On ne verra pas ma face les mains vides* (Deutéronome, XVI, 16), on peut déduire, selon lui, que la plus petite offrande suffit ; mais les Sages ont établi une mesure obligatoire, à savoir: l'holocauste devra coûter une pièce d'argent et le sacrifice pacifique deux pièces. La difficulté soulevée par R. Yoḥanan est donc celle-ci : comme le verset précité implique une allusion biblique légale (justifiant la mesure précise), comment R. Oschia dit-il que les Sages l'ont prescrite, comme ils ont fixé l'olive pour l'impureté d'un mort ou pour la défense de manger des objets immondes, ou la grosseur d'une lentille pour l'interdiction des vers ? (Cette détermination est applicable d'ordinaire aux cas non basés sur la Loi). Chacun de ces avis, dit R. Yossé bar R. Aboun, s'explique comme suit : l'avis de R. Yoḥanan est conforme à ce qu'il dit ailleurs[2] que toutes les mesures légales ont été prescrites à Moïse sur le mont Sinaï (ce sont des traditions reçues et non les décisions des Sages) ; aussi, dit-il, les limites d'une et de deux pièces d'argent sont comme fixées par la Loi. L'avis de R. Oschia est conforme à ce qu'il dit que, pour les consommations interdites, il faut, de notre temps, préciser les limites, de crainte qu'il ne survienne un autre tribunal et ne modifie ces limites ; il faut savoir quand la consommation d'une certaine quantité constitue une interdiction (donc, la délimitation est due aux sages). Selon certaines opinions, R. Yoḥanan renonça à son avis. Mais, selon R. Yona et R. Yossé, il n'y renonça pas ; et ce qui le prouve, le voici : R. Ila dit, au nom de R. Ami, que Ḥizkia et R. Yoḥanan sont en désaccord sur le point suivant : selon le premier, le devoir d'offrir des sacrifices est rempli si l'on apporte pour 2 pièces 2 animaux (chacun des deux, d'égale valeur, équivaut à l'une des 2 obligations) ; d'après le second, ce mode ne suffirait pas et il faut avoir en mains deux pièces d'argent pour chaque sacrifice[3]. Selon R. Simon b. Lakisch, au nom de Ḥiskia, on peut (dans ce but) réunir les animaux de seconde dîme à d'autres non consacrés et compléter ainsi les besoins de la consommation, mais cette réunion du sacré au profane n'est pas

1. C'est-à-dire, ailleurs encore voit-on que les Sages aient donné une mesure précise à ce qui n'en avait pas ? Comp. Babli, tr. *Berakhôth*, fol. 41ᵇ (t. Iᵉʳ de notre traduction, p. 396).

2. Babli, tr. *Yoma*, f. 80ᵃ.

3. Donc, la fixation du prix à 2 pièces est présumée légale.

applicable à l'argent (pour achat de bestiaux [1]). Puisque, selon R. Yohanan, on peut réunir les diverses sommes, que faire, lorsqu'ayant destiné aux sacrifices dix bestiaux, l'on en offre 5 le premier jour de fête? Peut-on alors immoler tout le reste au dernier jour de la fête [2]? Sur ce point, répondit R. Krispa, il y a entre R. Yohanan et Resch-Lakisch un désaccord : d'après l'un, il faut les ajourner au lendemain de la fête, et, d'après l'autre, il ne le faut pas [3]. Comme l'on ne savait pas auquel des deux rabbins il fallait attribuer chaque avis distinct, R. Zeira proposa d'éclaircir l'avis de ces rabbins d'après leurs autres paroles; or, R. Yohanan (plus haut) permet de réunir dans un même but les pièces d'argent, et non les animaux destinés aux sacrifices (tout devant être profane); il faut supposer aussi que d'après son avis le sacrifice l'emporte et l'on peut égorger, au dernier jour de fête, les bestiaux restants (les considérant comme sacrifices de fête). Mais R. Simon ben Lakisch, qui est d'avis de laisser réunir dans un seul but les animaux (de source sacrée), non les pièces d'argent, est aussi d'avis que les sacrifices ne prévalent pas et l'on ne peut pas les égorger en ce jour de fête [4]. Simon ben Wawa vint alors dire au nom de R. Yohanan : on peut en tous cas continuer à ajouter au nombre des sacrifices offerts le premier jour et transgresser en ce cas le dernier jour de fête, à moins que l'on dise n'avoir pas l'intention d'y rien ajouter (parce que en ce cas le bétail égorgé n'est plus un sacrifice de fête).

« La bienfaisance n'a pas de limite. »

Ce qui est dit là ne s'applique qu'au dévouement personnel; mais, pour l'argent, il y a des limites de maximum. Ceci est conforme à ce qu'a dit R. Simon ben Lakisch au nom de R. Juda ben Hanina : il a été décidé à Ouscha après un vote [5] que l'homme doit distraire un cinquième de ses revenus pour les bonnes œuvres [6]. Quelle est la mesure obligatoire au minimum? R. Gamaliel ben-Ininia et R. Aba bar Cahana diffèrent d'avis à ce sujet : d'après l'un, ce sera l'oblation sacerdotale (2 %) et l'oblation sur la dîme (ou 1 %, soit ensemble 3 %); d'après l'autre, comme il est dit (Proverbes, III, 9) : *Honore l'Éternel par ta richesse et avec les prémices de tes produits* (désignant l'oblation), la part sera égale à celle de l'oblation (soit 2 %). Mais, objecta R. Gamaliel ben-Ininia en présence de R. Mena, s'il fallait donner chaque année la cinquième part de ses biens l'on ne posséderait plus rien au bout de cinq ans? C'est seulement la première année, fut-il répondu, qu'il faut prélever le 5e sur le capital, mais ensuite on le prélève sur les revenus. R. Houna dit que,

1. Cf. Babli, tr. *Haghiga*, f. 8a.
2. Est-ce permis à titre de sacrifice de fête, ou est-ce interdit en les considérant comme offre volontaire.
3. La sainteté du sacrifice l'emporte sur la fête.
4. Ce ne seraient plus des sacrifices de fête, mais des offrandes volontaires.
5. Même série, tr. *Kethonboth*, IV, § 8 (f. 28d), Babli, même traité, f. 50a; tr. *Erakhin*, f. 28a.
6. Cf. Babli, tr. *Baba Kama*, f. 9b, d'après Genèse, XXVIII, 22, qui fait allusion à une double dîme, ou 5e.

pour l'accomplissement des préceptes bibliques on va jusqu'à dépenser le tiers. Est-ce que ce chiffre s'applique à l'accomplissement de tous les préceptes, ou d'un seul [1]? On semble porté à croire qu'il s'agit de faire cette dépense pour la réunion de tous les préceptes ; selon R. Aboun, il le faut au besoin pour l'accomplissement d'un seul précepte. R. Ḥabiba explique au nom des rabbins de là-bas (de Babylone), qu'il faut appliquer ce tiers à augmenter le prix d'achat pour remplir les préceptes. Qu'est-ce que l'on entend par là ? Si après l'achat d'un objet nécessaire à l'accomplissement d'un devoir, on peut trouver un autre objet pour un prix supérieur, il faut se donner la peine de l'acheter en dépensant au besoin un tiers en plus. R. Ismael interprète de la façon suivante [2] le verset *Il est mon Dieu, je veux le glorifier* (littéralement : *l'embellir*, Exode, XV, 2) : il est vrai qu'il est impossible à l'homme d'orner son créateur, mais on peut embellir les objets par lesquels on accomplit ses préceptes. Ainsi, par exemple, on peut choisir un beau *loulab* (ou branche de palmier, que l'on porte processionnellement au Temple à la fête des Tabernacles), une belle *souccah* (ou tente symbolique), un beau *schofar* (dont on sonne à la fête du nouvel-an), de belles *ciçith* (franges aux 4 coins du vêtement) et des *tefilin* (phylactères). Selon Aba Schaoul, il importe d'imiter ses qualités [3]: De même que Dieu est généreux et miséricordieux, de même l'homme doit l'être. Il arriva à R. Yoschbab de distribuer tous ses biens aux pauvres. R. Gamaliel chargea quelqu'un de lui adresser ce reproche : n'a-t-on pas enseigné qu'il faut donner, pour les bonnes œuvres, le 5e de ses biens (non le tout)? En réalité, R. Gamaliel ne peut avoir invoqué l'enseignement des Rabbins d'Ouscha, puisqu'il a vécu bien avant eux [4]. Aussi R. Yossé bar R. Aboun dit au nom de R. Levy [5]: cette règle avait été déjà admise par les Rabbins même avant R. Gamaliel, puis elle fut presque oubliée, et des rabbins postérieurs (ceux d'Ouscha) l'ont rétablie plus tard, conformément à l'avis de leurs prédécesseurs. Cela nous apprend que toute mesure légale adoptée par une assemblée doctrinale qui s'est passionnée pour ce sujet finit par avoir une base aussi immuable que si elle avait été dite par Moïse sur le mont Sinaï. Ceci est conforme à l'interprétation exégétique de R. Mena sur ce verset : *ce n'est pas une parole vaine de votre part* (Deutéron. XXXII, 47) ; c'est-à-dire, si elle devient vaine, si elle s'annule, c'est de votre faute ; et pourquoi ? parce que nous ne vous donnez pas de mal pour la Loi. Puis il est dit : *Elle est votre vie* (ibid.) ; dans quelle condition l'est-elle? Si l'on s'en

1. Sans quoi, après le 3e précepte, tout l'avoir serait perdu.

2. Voir tr. *Séfer tôra*, ch. III, § 10 (édition Kirchheim, p. 6) ; *Mekhilta* sur *Bechalah*, ch. 3 ; tr. *Sôfrim*, ch. 3 ; *Babli*, tr. *Schabbath*, f. 133b.

3. Il découpe ainsi le mot אנוהו : *ani wehou*, « moi et lui », c-à-d. je veux être comme lui.

4. Le transfert du Synhédrin à Ouscha eut lieu après la chute de Bethar. Voir Fränkel, *Darkhé ha-mischnâ*, au mot R. Simon b. Gamaliel.

5. Même série, tr. *Kethoubôth*, ch. VIII, § 11 (f. 33c), et ci-après tr. *Schebiith*, ch. I, § 6.

occupe avec zèle. R. Tanhouma au nom de R. Houna interprète le verset suivant: *Betsalel fils d'Ouri, fils de Hour de la tribu de Juda, accomplit tout ce que l'Éternel avait ordonné à Moïse* (Exode, XXXVIII, 22); il n'est pas dit qu'il accomplit les ordres de Moïse, mais ceux de l'Éternel: c'est qu'il fait entendre par là que son esprit conçut même des ordres qui ne lui avaient pas été communiqués par son maître, mais qui avaient été donnés à Moïse sur le mont Sinaï. R. Yohanan dit encore au nom de R. Bonia, et R. Houna au nom de Rabbi: *Une loi de vérité était dans sa bouche*, est-il dit (Malakhi, II, 6); cette partie du verset comprend les paroles entendues d'un maître, mais la seconde partie du verset: *il n'a pas été trouvé d'iniquité sur ses lèvres* s'applique même à ce que l'on n'a pas entendu d'un maître (c'est-à-dire qu'il ne faut pas répéter inexactement ce que l'on n'a pas directement entendu). Les Sages expliquent ainsi ce verset: *L'Éternel sera l'objet de ta confiance et il préserve tes pas du piège* (Proverbes, III, 26); cela veut dire qu'il sera avec toi pour les sujets que tu ignores (כסיל ou non entendus du maître); pour ceux là prends garde, est-il dit, de ne pas tomber dans un piége (de ne pas errer). De quoi faut-il se garder? Selon R. Dossa, il ne faut pas enseigner (de crainte d'erreur); selon les autres rabbins, il faut se garder du péché; selon R. Levi, il faut éviter les esprits malfaisants. R. Aba applique à ce verset une autre pensée [1]: Si tu fais, dit-il l'aumône sur ta bourse (כיס), l'Éternel te protégera contre les impositions (πείσις) [2], les amendes (Ζήμια), les impôts sur la terre et les contributions de guerre (Ἄρενον).

Le roi Monobaz distribua tous ses biens entre les pauvres [3]. Ses parents lui firent dire: tes ancêtres ont amassé des trésors et les ont ajoutés aux biens de leurs devanciers, et toi, au lieu de cela, tu gaspilles tout? C'est bien pour cela, dit-il, que j'agis ainsi; mes ancêtres ont enfoui ici-bas des trésors terrestres; moi, au contraire, je veux amasser pour le ciel, comme il est dit: *la vérité pousse sur terre et la justice* (l'aumône) *se voit du haut des cieux* (Ps. LXXXV, 12); mes ancêtres ont enfoui des trésors qui ne rapportent pas de fruits, tandis que les miens en produisent, comme il est dit: *célébrez les vertus de l'homme juste, il recueillera le produit de ses œuvres* (Isaïe, III, 10); mes ancêtres ont amassé en un lieu que les mains humaines peuvent atteindre, mais moi j'ai choisi pour mes trésors un endroit inaccessible, car il est dit: *l'équité et la justice* (l'aumône) *forment la base de son trône* (Ps. XCVII, 2); mes ancêtres ont réuni de l'argent et moi j'ai réuni des âmes, comme il est dit:

1. Les diverses interprétations de ce verset reposent sur des variantes de ponctuation du mot בכסלך, ou sur des substitutions et même sor des soustractions de lettres en lisant par transmutation: בכיסך.

2. Selon le *Neuhebr. Wörterbuch* du Dr J. Lévy, il faut voir dans le terme פיס *tribut*, une contraction de φόρος, avec élision du ρ.

3. Tossefta sur *péa*, ch. 4; babli, tr. *baba bathra*, fol. 11a. Cf. Lightfoot sur Mathieu, VI, 1.

celui qui réunit les âmes est un sage (Proverbes, XI, 30); mes ancêtres ont amassé pour d'autres et moi pour ma vie future, selon ce qui est dit: *ce sera un bienfait pour toi-même* (Deutéron. XXIV, 13); mes ancêtres ont amassé pour ce bas monde et moi j'ai amassé pour le monde à venir, comme il est dit: *la charité sauve de la mort* (Proverbes, X, 2). Est-ce à dire que grâce à elle l'on ne mourra pas! Non, mais la mort ne privera pas de la vie future.

L'exercice de la charité ou de la bienfaisance équivaut à l'accomplissement de tous les préceptes de la loi. Seulement, la charité s'exerce en faveur des vivants, tandis que la bienfaisance s'exerce également à l'égard des morts (en leur rendant les derniers devoirs); la charité ne s'exerce qu'envers les pauvres, tandis que les bonnes œuvres (les services rendus) s'appliquent aussi bien aux riches; la charité s'exerce avec l'argent, tandis que par l'accomplissement des bonnes œuvres, on paie aussi bien de sa bourse que de sa personne. Nous ne savons, dit R. Yoḥanan bar Maria au nom de R. Yoḥanan, laquelle des deux, la charité ou la bienfaisance, est préférable; mais, comme il est écrit: *la grâce de Dieu* (le bienfait) *s'étendra de génération en génération sur ceux qui le craignent et sa justice* (l'aumône) *sur ses petits-fils* (Ps. CIII, 17), cette différence d'étendue prouve que les services rendus sont supérieurs et mieux récompensés que la charité[1] et même que l'étude de la loi (sa récompense ne s'étend qu'à la deuxième génération, Deutéron. XI, 21). On demanda à R. Josué[2]: peut-on faire apprendre la langue littéraire[3] grecque à son fils? On l'enseignera, répondit-il, lorsqu'il ne fera ni jour ni nuit (presque jamais), puisqu'il est dit: *tu étudieras la Loi* (et rien de profane) *jour et nuit* (Josué, I, 8). Est-ce à dire, en invoquant ce même verset, que l'on ne doive pas enseigner un métier à son fils (l'étude de la Loi est-elle exclusive)? Non, et l'on a appris au contraire que, selon R. Ismaël, la Bible recommande l'exercice d'un profession manuelle par les mots: *tu choisiras la vie* (Deutéronome, XXX, 19). Selon R. Aba fils de R. Ḥiya, ou R Ḥiya au nom de R. Yoḥanan[4], on a interdit l'enseignement du grec (non à titre d'étude profane), pour éviter les calomnies et les faux rapports qui pourraient être faits (déloyalement) par cette langue étrangère. R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan: il est permis à l'homme d'enseigner le grec à sa fille, parce que pour elle le langage pur est un ornement (sans danger). Simon bar Wawa entendit émettre cette opinion: comme ce rabbin désirait faire apprendre à ses filles la langue grecque, il attribua à R. Yoḥanan l'autorisation de le faire. Je jure bien, répliqua R. Abahou, ne pas l'avoir entendu dire par R. Yoḥanan[5].

1. Au tr. *Schabbath*, f. 127 [a], on énumère encore d'autres bonnes œuvres; comp. tr. *Nedarim* f. 39 [b].
2. Cf. même série, tr. *Sota*, ch. IX, § 17, (f. 24[c]); babli, tr. *Menahôth*, f. 99 [b]. Tossefta sur *Abôda Zara*, ch. 1.
3. Le grec vulgaire, langage usité alors en Palestine, était défectueux.
4. Même série tr. *Schabbath*, ch. VI, § 1 (f. 7[d]); tr. *Abôda Zara*, ch, II, § 2 (f. 41[a]).
5. Voir Zeltner, *Dissertatio de fœminis ex hebræa gente eruditis*, § 19.

« Le devoir d'honorer ses parents. »

R. Abahou, au nom de R. Yohanan, rapporte que l'on demanda à R. Eliézer[1] jusqu'où va l'obligation d'honorer son père et sa mère. C'est à moi, dit-il, que vous adressez cette question? il faut le demander à Dama ben Netina. Ce dernier qui était juge en chef (πατήρ βουλῆς) fut un jour[2] frappé au visage par sa mère d'un coup de sandale, en présence de tout le conseil; et, comme la sandale tomba à terre, il la ramassa et la tendit à sa mère, pour qu'elle n'eût pas la peine de se baisser. — R. Hiskia raconte un autre exemple de ce genre: il y avait à Ascalon un païen, occupant le même titre juridique; il ne s'était jamais assis sur la pierre qui servait de siége à son père, et à la mort de ce dernier, il en fit un objet de vénération. De plus, un jour la pierre ישפה (du pectoral du grand-prêtre) pour la tribu de Benjamin[3] se perdit. Qu'est-ce qui a, demanda-t-on, une aussi belle pierre et semblable? Dama-ben-Netina, répondit-on, en a une pareille. On se rendit chez lui, et on conclut le marché au prix de cent dinars. Il sortit donc pour la rapporter, mais il trouva son père endormi auprès d'elle; selon d'autres, la clef de la boîte (qui la contenait) se trouvait sous les doigts de son père; ou, selon d'autres, les pieds de son père étaient étendus sur cette boîte, sise auprès de lui; et il revint dire: je ne puis vous l'apporter (faire la livraison promise). Peut-être, se dirent les acheteurs, veut-il plus d'argent: offrons-lui donc 200 pièces. Ils allèrent jusqu'à lui offrir mille pièces, mais ce fut en vain. Lorsque le père fut éveillé, Dama alla chercher l'objet vendu et le remit aux acquéreurs. Ceux-ci voulurent alors lui remettre le dernier prix offert; mais Dama le refusa en disant: « je vous vendrais, si j'acceptais, le salaire de l'honneur que j'ai rendu à mon père; ce n'est pas à prix d'argent que j'entends jouir de l'accomplissement d'un devoir. » Comment Dieu l'en récompensa-t-il? Cette même nuit, dit R. Yossé fils de R. Aboun, sa vache mit au monde une génisse rousse (qui est d'une extrême rareté et devant servir au Temple pour les eaux lustrales, Nomb. C. XIX); et tout Israël, pour l'acquérir, vint la payer son pesant d'or[4]. R. Schabtaï en effet interprète ainsi le verset suivant (Job, XXXVII, 23): *il est le droit, abondant en justice, il ne tyrannise pas*[5]; cela signifie que l'Éternel ne tarde pas à accorder la récompense due à ceux qui accomplissent ses préceptes parmi les nations étrangères (pour les Israélites, elle est réservée à la vie future). Le samedi, la mère de R. Tarfon descendait se promener dans la cour. Aussitôt, R. Tarfon allait étendre ses mains sous ses pas, et elle pouvait marcher ainsi jusqu'à son retour au lit. Un jour, il tomba malade, et les Sages vinrent lui rendre visite. Priez pour mon fils Tarfon, dit-elle; il

1. Ibid. tr. *Kidouschin*, ch. I, § 7.
2. Babli, tr. *Kidouschin*, f. 31 b; tr. *Abôda Zara*, f. 23 b; *Pesikta Rabba*. ch. XXIII, § 11.
3. Exode, XXVIII, 20.
4. Babli, tr. *Kidouschin*, f. 31a.
5. Au mot יענה de ce verset, l'exégète attribue le sens d'*empêcher*, *obvier*, et cela signifie ici: *il n'attarde pas*.

me rend des honneurs outre mesure. Que te fait-il donc, demandèrent-ils? Elle leur raconta comment il s'était conduit. S'il faisait mille fois plus encore, répondirent-ils, il remplirait à peine la moitié des obligations qu'il te doit. A son tour, la mère de R. Ismaël vint se plaindre de son fils auprès des Rabbins et leur dit : Faites des reproches à mon fils Ismaël, il ne me respecte pas. A ces mots, les Rabbins pâlirent: Est-ce possible, se dirent-ils, que R. Ismaël ne remplisse pas le devoir d'honorer ses parents? Et que t'a-t-il fait? Le voici, répondit-elle : lorsqu'il sort de la maison d'études, je veux lui laver les pieds, puis boire l'eau qui a servi à cette ablution, et il s'y refuse! Puisqu'elle le désire, dirent-ils à Ismaël, honore-la en la laissant agir à sa guise. Les meuniers, dit à ce propos R. Mena, ont un beau proverbe : chaque homme, disent-ils, moud le blé à sa manière, et remporte avec lui ses vertus et ses mérites particuliers. Or, à R. Tarfon, malgré sa belle conduite, on répondit qu'il n'avait rempli que la moitié de ses devoirs, tandisque R. Ismaël devait honorer sa mère en lui laissant boire de l'eau sale (ce devoir comporte donc des bizarreries). Jusqu'à ce jour R. Zeira s'était affligé et avait dit : pourquoi n'ai-je plus mon père et ma mère? Je voudrais les honorer, afin de goûter plus tard les splendeurs de l'Eden! Mais lorsqu'il eut connaissance des deux exemples précités, il s'écria : je rends presque grâce à Dieu d'avoir tout jeune perdu mes parents, car je n'aurais pas su agir comme Tarfon et je n'aurais pas pu prendre sur moi d'agir comme R. Ismaël. Moi, dit R. Aboun, hélas, j'ai toujours été dispensé du devoir d'honorer mes parents. Comment cela? C'est que, peu après la grossesse de ma mère, mon père mourut, et peu après ma naissance, elle mourut à son tour. — Tantôt, tout en faisant manger à son père des volailles grasses on mérite l'enfer; tantôt en l'attachant au moulin, on mérite le paradis. Comment la première hypothèse est-elle possible? Un homme fait manger à son père des coqs gras exquis. Un jour, son père lui dit : mon fils, où as-tu gagné de quoi te procurer cette belle volaille? Que t'importe, vieillard, répond le fils, mange et tais-toi, de même que les chiens mangent sans rien dire; ce manque de respect est pire que tout, et le fils est blâmable. Dans quel cas, la seconde hypothèse a-t-elle lieu? Un homme est meunier; l'ordre arrive à tous les meuniers de se rendre au service du roi. Père, lui dit alors son fils, va moudre à ma place, et je te remplacerai au service; s'il nous arrive de la part du roi, quelque injure, je préfère la subir pour toi; s'il s'agit de condamnation aux coups, je préfère les supporter pour toi; un tel fils aura bien mérité le paradis dans la vie future. Il est écrit (Lévitique, XIX. 3) : *chacun d'entre vous devra respecter son père et sa mère*; et il est dit (Deutéronome, VI, 13) : *tu craindras l'Eternel ton Dieu et tu le serviras*; on voit, par l'analogie des termes, que l'on compare et place au même degré le respect des parents et la crainte de Dieu. Il est dit aussi (Exode, XX, 12) : *Honore ton père et ta mère*, et il est dit ailleurs (Proverbes, III, 9) : *Honore Dieu par ta fortune* : c'est qu'il y a analogie entre ces deux sortes de vénérations. Il est dit (Exode, XXI, 17) :

Celui qui maudirait son père ou sa mère devra mourir; et il dit ailleurs (Lévitique, XXIV, 15) : *Si quelqu'un maudit ses juges, il sera condamnable*; c'est que la malédiction envers les parents est égale au blasphème de la divinité [1]. Mais il va sans dire qu'on ne saurait établir de comparaison avec la mauvaise action de frapper ses parents, puisque cette idée est inadmissible à l'égard du ciel (celui-ci pourtant est blessé), et c'est de toute justice [2], puisqu'il y a corrélation entre la vénération de Dieu et celle des parents, de même qu'ils sont tous trois réunis ou associés pour la génération des enfants (sans le souffle divin, l'enfant ne saurait vivre).

En quoi consiste le respect envers les parents? A ne pas s'asseoir à leur place, ni parler pour eux au conseil, ni les contredire. En quoi consiste la vénération? A leur donner à manger, à boire, de quoi se vêtir et se chausser, et à les aider pour entrer ou sortir. Qui en payera les frais? Selon Houna bar Ḥiya, c'est le père; selon d'autres, le fils y pourvoit. A l'appui de cette dernière opinion, on cite l'avis de R. Abahou, exprimé au nom de R. Yossé ben Ḥanina : dans quel cas, dit-il, faut-il écouter son père, même s'il donne l'ordre de jeter des bourses d'or (ou des pelleteries précieuses) à la mer? S'il en a d'autres, ou si cela fait seulement plaisir au père (il doit sacrifier son argent pour lui). Aussi bien l'homme que la femme, sont tenus à cette vénération; seulement l'homme en a la libre faculté (nul ne peut l'en détourner), mais la femme n'est pas aussi libre, parce qu'elle est sous la domination de son mari. Si elle est devenue veuve ou si elle a été répudiée, cela dépend de sa propre initiative, en raison de sa liberté. Au contraire de cet avis (celui que vient d'exprimer R. Houna bar Ḥiya), il y a celui de R. Ḥiya bar Wawa, à savoir que R. Judan, petit-fils de R. Simon ben Yoḥaï, dit au nom de ce dernier : le devoir d'honorer ses parents est si grand, que Dieu l'a déclaré supérieur aux honneurs qui lui sont dûs. Il est dit, d'une part : *Honore ton père et ta mère*, et d'autre part : *Honore l'Éternel par ta fortune* [3]. Par quoi faut-il l'honorer? Par les biens dont il t'a favorisé; ainsi, il faut prélever sur les produits de la terre, le glanage, l'oubli, la *péa*, l'oblation sacerdotale, la dîme aux lévites, la seconde dîme, celle des pauvres, le prélèvement sur la pâte; on fait la *soucca*, le *loulab*, on sonne du *schofar*, on porte des phylactères, des *cicith;* on donne à manger aux pauvres, aux affamés, et l'on donne à boire à ceux qui ont soif. Celui qui a quelque bien est seul obligé de remplir tous ces devoirs; mais si l'on n'a rien, l'on ne peut pas y être tenu, tandis que pour le devoir des honneurs à rendre aux parents, il faut le remplir, que

1. Voir *Wayyikra rabba*, ch. 36; *bamidbar rabba*, ch. 14; Jerusalmi, tr. *Kidduschin*, ch. I, § 7 (f. 61^b); Babli, ib. (f. 30^b).

2. Voir plus loin, tr. *Kilaïm*, ch. VIII, § 4 (f. 31^c).

3. Jeu de mots roulant sur la confusion des lettres ה et ח. Comp. ci-après, ch. VII, § 10.

l'on soit fortuné ou non, et fût-on dans l'obligation de mendier aux portes [1]. R. Aha, au nom de R. Aba bar Cahana, interprète le verset suivant : *Déterminerais-tu le sentier de la vie? Ses pas t'égarent sans que tu le saches* (Proverbes, V, 6); cela signifie, selon lui, que l'Éternel enlève la récompense de ceux qui suivent ses préceptes, afin qu'ils les accomplissent avec sincérité [2]. R. Aha, au nom de R. Isaac, explique ce verset (ibid. IV, 23) : *Plus que tout ce qui doit être gardé, observe ton cœur, car de lui viennent les sources de la vie;* c'est-à-dire garde-toi d'oublier aucune des prescriptions de la Loi [3], car tu ignores de laquelle la vie peut sortir pour toi. R. Aba bar Cahana dit : l'Écriture-Sainte a placé au même degré le moins grave des préceptes peu importants à côté du plus grave d'entre tous [4] : le précepte le plus léger et le plus facile à accomplir de tous, est le renvoi d'une mère hors du nid, lorsque l'on prend ses poussins (Deutéronome, XXII, 6-7), et le précepte le plus grave entre tous, est le devoir d'honorer ses parents (au point qu'il forme le cinquième commandement du Décalogue); et, pourtant, il n'y a pour les deux préceptes que la même promesse finale : *tes jours seront prolongés.* R. Aboun dit : si, pour la restitution d'une dette morale (due par les enfants envers leurs parents qui les ont élevés), il est écrit : *afin que tu sois heureux et que tes jours soient prolongés* (Exode, XX, 16), à plus forte raison, doit-il en être de même pour un devoir qui entraîne une perte d'argent ou un danger (comme la circoncision, ou les jeûnes, ou le refus, sous peine de mort, de devenir idolâtre [5])? Au contraire, répliqua R. Levi au premier interlocuteur, le devoir qui consiste dans la restitution d'une dette contractée (l'honneur à rendre aux parents), est plus pénible que l'accomplissement d'un précepte qui ne repose pas sur cette considération (ce dernier est volontaire devant Dieu). R. Simon ben Yohaï a enseigné : de même que la récompense est uniforme pour les deux préceptes, de même la punition est égale pour eux. Pourquoi? C'est qu'il est dit (Proverbes, XXX, 17) : *L'œil qui insulte son père et qui refuse l'obéissance à sa mère, que les corbeaux du torrent le percent et que les fils de l'aigle le dévorent!* c'est-à-dire l'*œil* qui a insulté au devoir d'honorer ses parents et qui a méprisé l'obligation de renvoyer la mère du nid [6], doit être percé par les *corbeaux du torrent;* que ce corbeau, qui est le symbole de la

1. Donc, le fils doit y pourvoir, contrairement à l'avis de Houna bar Hiya; V. *Questions* et *réponses* (casuistique), de R. David ben Zimra, 2e partie, no 663.

2. Sans arrière-pensée de dédommagement. Voir *Midrasch*, sur les psaumes, no 9; *Debarim rabba*, ch. 3; Grande *Pesitka*, ch. 25.

3. Ce rabbin suppose une abréviation dans le terme du verset précité : משמר (ce qui doit être gardé).

4. Voir *Siphri*, ch. 80, et *Debarim rabba*, ch. 7.

5. Il n'y a donc pas à invoquer l'analogie des récompenses entre ce qui est grave et ce qui ne l'est pas; l'issue de tous les devoirs est au fond la même, et ils ont la même valeur.

6. Il lit le mot לקחה avec ח, dans le sens de *prendre* (la mère).

cruauté, vienne le percer, sans en jouir; mais *les fils de l'aigle le dévorent :* que ce symbole de la générosité vienne le dévorer et en tirer profit [1]. Comme R. Yonathan et R. Yanaï étaient assis ensemble, quelqu'un vint baiser les pieds de R. Yonathan. — Pour quel bienfait, dit R. Yanaï, t'est-il si reconnaissant? — C'est qu'un jour, répondit R. Yonathan, il est venu se plaindre de ce que son fils ne le nourrit pas et je lui ai promis d'amasser au besoin contre son fils tous ses amis pour le menacer du mépris public. — Mais, demanda R. Yanaï, pourquoi ne pas l'y forcer? — Je ne supposais pas que cela se pût? — Sans nul doute, ajouta R. Yanaï. Et depuis ce moment R. Yonathan établit cet avis à titre de tradition au nom de R. Yanaï. A son tour. R. Jacob bar Aḥa ou R. Samuel bar Naḥman vint dire au nom de R. Yonathan que le fils est tenu de nourrir son père [2]. Je voudrais, ajouta R. Yossé bar R. Aboun, que toutes les traditions que j'ai recueillies fussent aussi claires que cette obligation.

« Les bonnes œuvres. »

Il est écrit (Proverbes, XXI, 21) : *celui qui poursuit la justice et la droiture trouvera la vie, l'équité et l'honneur ;* c'est-à-dire, l'*honneur* en ce monde et la *vie* dans le monde futur. R. Samuel bar Isaac prenait des branches de myrthe et dansait gaiement au-devant des fiancés (lorsqu'ils se rendaient au temple recevoir la bénédiction nuptiale). Lorsque R. Zeira le voyait, il se détournait de lui, le blâmait, en disant : voyez comme ce vieillard nous fait rougir par sa conduite peu digne. A la mort de ce rabbin, il y eut en ce monde trois heures d'orage, d'éclairs et de tonnerres ; on entendit alors une voix céleste s'écrier : R. Samuel bar R. Isaac, celui qui rendait des services, est mort. On vint alors rendre les derniers devoirs au défunt, un feu descendit ensuite du ciel, représentant un myrthe enflammé, qui séparait le lit funèbre de ceux qui l'entouraient. A cette vue, des personnes s'écrièrent : Ah ! voyez quel est le mérite de ce vieillard [3], dont le myrthe (ou la folie) survit toute resplendissante en ce moment !

« Le rétablissement de la paix entre l'homme et son prochain. »

Il est écrit (Psaume XXXIV, 15) : *Ecarte-toi du mal et fais le bien, recherche la paix et poursuis-la ;* c'est-à-dire, recherche-la où tu te trouves et va au-devant d'elle dans d'autres lieux [4]. R. Tabiomé établit une comparaison entre l'expression « poursuis » employée dans ce verset et celle du verset cité plus haut (des Proverbes), et il en conclut qu'ici aussi il en résultera pour l'homme l'honneur en ce bas monde et la vie dans le monde futur.

1. *Tanhouma* sur *Ekeb* et sur *Kedoschim*; tr. *Hullin*, f. 110 [b].
2. Même série, tr. *Nedarim*, ch. IX, § 1 (f. 41 [a]).
3. *Béreschith rabba*, ch. 29; même série, tr. *Abôda Zara* (§ 1, f. 42 [c]). Babli, tr. *Kethouboth*, fol. 17 [b].
4. *Wagyikra rabba*, ch. 9; *Bamidbar rabba*, ch. 19.

« Et l'étude de la loi au-dessus de tout. »

R. Berakhia et R. Hiya du village Tchoumin l'expliquent tour à tour. L'un dit : tout l'univers a moins de valeur qu'une seule des prescriptions de la loi ; l'autre dit : l'accomplissement des préceptes de la loi est inférieur à l'étude de l'Écriture-Sainte[1]. R. Tanhouma adopte le premier avis ; R. Yossé ben Zimra, le second. R. Aba père de R. Aba dit[2] au nom de R. Aba b. Maré : il est écrit d'une part (Proverbes, VIII, 11) : *tous les objets désirables ne peuvent lui être comparés*. Voici la raison de cette divergence de termes : par *objets désirables* d'ordinaire, on entend les pierres précieuses et les perles ; par les *objets de tes désirs*, on entend les paroles de la loi[3], dont il est dit : *Voici celles que je désire* (Jérémie, IX, 23). Le prince Artaban[4] envoya un jour à Rabbi le saint une pierre inestimable (ἀτίμητον), en lui demandant de lui renvoyer aussi par contre un objet d'égale valeur. Rabbi lui envoya une *mezouza*. Quoi, lui fit dire le prince, je t'ai envoyé un objet au-dessus de toute valeur (τιμή), et tu m'envoies une chose qui ne coûte qu'une petite pièce de monnaie, φόλλις[5]. C'est que, lui répondit Rabbi, les objets de tes désirs et des miens ne peuvent lui être comparés ; en outre, tu m'as envoyé un objet que je vais garder, tandis que mon envoi est un objet dont la valeur doit te profiter, parce que c'est lui qui te gardera, comme il est dit (Proverbes, VI, 22) : *Pendant que tu marches, elle te guidera.* — R. Mena déduisait toutes les recommandations (faites dans notre mischnâ) du verset suivant (Deutéronome, XXXII, 47) : *ce n'est pas une chose vaine pour vous ;* ces mots doivent s'appliquer à l'étude de la loi[6], et les mots *elle est votre vie* se rapportent au devoir d'honorer ses parents (dont la récompense est la prolongation de la vie) ; *et en sa faveur vos jours seront prolongés*, c'est-à-dire en faveur de vos bonnes œuvres[7] ; enfin, à l'expression *sur la terre* correspond l'idée du rétablissement de la paix entre les hommes (l'harmonie sociale sur terre). Par contre, il y a quatre choses pour lesquelles l'homme est partiellement puni ici-bas et principalement dans le monde futur ; ce sont : l'idolâtrie, les unions illicites, l'homicide, et au-dessus de tout la calomnie. Pour l'idolâtrie, on le sait par ces mots ; *cette âme sera exterminée; son péché est en elle* (Nombres, XV, 31). Que signifient ces derniers mots? Que l'âme a été exterminée, et avec elle le crime qu'elle a commis (même au-delà de la

1. Il met la théorie au-dessus de la pratique.
2. Babli, tr. *Moëd traton*, fol. 92.
3. *Bereschith rabba*, ch. 35.
4. Babli, tr. *Abôda zara*, f. 10b ; *Mekiltâ* sur la section BS, ch. 11.
5. C'est le sens que donne ici M. Zuckermann (*talmudische Münzen*, p. 32) à ce terme qui, d'ordinaire, selon Ducange, signifie : bourse d'argent (*folleria*), en usage vers le règne de Constantin le Grand. Ce mot se trouve dans Babli, tr. *Schabbath*, fol. 32b .
6. Elle est au-dessus de tout et comprend tout.
7. C'est conforme aux Proverbes, XXI, 21.

tombe) ; et il est dit : *Hélas, ce peuple a commis un grand péché, en faisant un Dieu d'or* (Exode, XXXII, 31). Pour les unions illicites, le verset suivant le prouve (Genèse, XXXIX, 9) : *comment agirais-je aussi mal? Ce serait pécher envers l'Eternel.* Pour l'homicide, il est dit : *Kaïn s'écria vers l'Eternel : mon crime est trop grand pour être supporté* (ibid. IV, 13). Quant au crime de la calomnie, l'Écriture-Sainte ne le qualifie pas seulement de grande faute (comme les précédents), mais de double faute : que l'Eternel extermine toutes les lèvres adulatrices, la langue qui parle arrogamment[1] (Psaume XII, 4). Il est écrit (Genèse, XXXVII, 2) : *Joseph rapporta à leur père ce qu'ils avaient dit de mal.* Que dit-il ? R. Meir, R. Juda et R. Simon diffèrent d'avis à ce sujet[2] : selon R. Meir, il les accusa de manger des membres d'animaux vivants (acte barbare qui est interdit même aux Noahites) ; selon R. Juda, il les accusa de mépriser les fils des concubines de Jacob et de les traiter (nommer) comme esclaves (bien que ce fussent leurs frères paternels) ; selon R. Simon, il disait qu'ils regardaient d'un œil favorable les filles de leurs voisins (et pour ces 3 calomnies, il a été diversement puni). Aussi R. Juda ben Pazi lui applique-t-il ce verset (Proverbes, XVI, 11) : *le poids et les balances de la justice sont dans la main de Dieu ; tous les poids du sac sont son œuvre* [3]. En effet, 1° qu'a dit Joseph ? ses frères sont susceptibles de manger des membres d'animaux vivants ; par contre, dit l'Éternel, je veux faire éclater la preuve qu'ils saignent les animaux avant d'en manger, par ces mots (Genèse, XXXVII, 7) : *ils égorgèrent un bouc et trempèrent dans son sang la tunique de Joseph.* 2° Que dit ensuite Joseph ? Ils maltraitent les fils des concubines et les envisagent comme esclaves ; pour l'en punir, il fut vendu lui-même comme tel (ibid. 28). 3° Que dit-il encore ? Ils regardent avec convoitise les filles étrangères ; aussi fut-il l'objet d'une tentative de ce genre : *la femme de son maître leva les yeux sur Joseph* etc. (ib. XXXIX, 7).

R. Yassa dit au nom de R. Yoḥanan : celui qui est capable d'une calomnie renie la source de toute vérité (ou la divinité). Et qu'est-ce qui l'indique? C'est qu'il est écrit (Psaume XII, 5) : *Il en est qui disent : par notre langue nous serons puissants ; nos lèvres sont avec nous ; qui sera notre maître ?* (nous n'en reconnaissons aucun) ; or, tous les péchés que l'homme commet sont relatifs à la terre, tandis que celui de la médisance offense le ciel et la terre, comme il est dit (Psaume LXXXIII, 9) : *leur bouche s'attaque même au ciel, et leur langue répand le mal sur la terre.* R. Isaac dit[4] que ce verset (Ps. L, 22) : *comprenez bien cela, vous qui oubliez Dieu, pour que je ne punisse pas*

1. Le dernier mot, גדולות, de ce verset a ici le sens d'*arrogance* ; l'exégète talmudiste s'attache à la forme du pluriel de ce mot, pour faire ressortir la quantité, l'étendue de la faute, ainsi que pour les trois autres crimes capitaux.

2. *Bereschith rabba*, ch. 84 (édit. Amsterdam, fol. 93[d]).

3. Les actes de l'homme sont jugés par lui.

4. Le même R. Isaac, raconte un procédé analogue, ci-après ch. VI, § 5.

sans espoir de salut, a été expliqué par R. Josué B. Lévi, qui lui compare le verset précédent (20) : *tu te mets à parler contre ton frère ; contre le fils de ta mère, tu donnes du scandale* ; or, ces mots, dit-il, se rapportent au verset antérieur (16) : *mais à l'impie Dieu dit : qu'as-tu à énumérer mes statuts? Pourquoi portes-tu mon alliance dans ta bouche ?*

Quelle est l'expression biblique qui implique la défense de médire ? la suivante : *tu te garderas de toute mauvaise parole* (Deuteronome, XXIII, 10). R. Ila rappelle un enseignement de R. Ismael (qui déduit cette défense d'une autre expression) ; *il n'y aura pas de calomniateur parmi ton peuple*, est-il dit (Lévitique, XIX, 16), cela se rapporte à la médisance. R. Nehemie enseigne en effet qu'il faut éviter la mauvaise conduite de ces gens [1] qui attribuent les paroles de l'un à tel autre (et établissent des confusions pernicieuses). Voyez, dit R. Ḥanina, combien l'ombre même de la médisance doit être évitée avec soin, puisque l'Écriture-Sainte s'exprime de deux façons différentes (au sujet de la naissance d'Isaac). Afin de maintenir la paix du ménage entre Abraham et Sara, il est dit : *Sara dit en elle-même, se disant : puisque je suis vieille, comment aurais-je de la volupté, et mon maître aussi est vieux*; et, au lieu de répéter ces mêmes mots à Abraham, l'Éternel lui demande *pourquoi Sara a-t-elle ri en disant : comment pourrai-je enfanter puisque je suis vieille* (Genèse, XVIII, 12 et 13), et le texte biblique ne lui redit pas les mots *mon maître est vieux*, *mais je suis vieille*. R. Simon ben Gamaliel démontre également combien la Bible évite toute parole blessante (en terminant l'histoire de Joseph et de ses frères), afin de rétablir la paix parmi eux ; c'est dans ce but qu'il est dit (ibid. L, 16-17) : *Ils envoyèrent vers Joseph et lui firent dire* : *Voici ce que ton père a ordonné avant sa mort, parlez à Joseph et dites-lui, de grâce, pardonne le péché de tes frères, etc.*, et pourtant il n'est rien dit nulle part de cet ordre de Jacob. R. Simon ben Naḥman dit au nom de R. Yonathan: il est permis de dire du mal des querelleurs ; et, ce qui le prouve, c'est qu'il est dit (au sujet de la compétition d'Adonias fils de David avec Salomon) : *je viendrai après toi et je compléterai tes paroles* (accusatrices, I, Rois, I, 14). Comment, demanda à ce propos R. Zeira en présence de R. Yassa, a-t-on tué Adonias fils de Ḥaguith, pour avoir sollicité Abisag la Sunamith à devenir sa femme? (Quel eût été le crime, puisqu'elle n'était que la servante du roi David)? En effet, fut-il répondu, on lui suscita quelque prétexte afin de se justifier ensuite d'avoir versé le sang d'un querelleur. On demanda en présence de R. Yoḥanan : est-ce un acte de médisance, de dire de méchantes paroles et de les faire sciemment accepter (comme on le verra par les exemples suivants)? Les boutiquiers, marchands de lin, reçurent un jour du roi l'ordre de se réunir tous auprès de lui pour un travail ; mais il y avait parmi eux un homme nommé (par ironie) Bar-Ḥobets (fils du fromage),

1. Littéralement : « comme les marchands », qui, en colportant leur pacotille, se targuent de ventes qui n'ont pas eu lieu.

qui ne s'y rendit pas. Que mangerons-nous aujourd'hui, se demandèrent-ils ? L'un d'eux répondit : des *Hobtsin* (fromages, mot faisant allusion à l'absent). Que l'on amène Bar-Hobets, dit le roi (ainsi averti de cette absence). C'est là, dit R. Yohanan, une médisance faite à mots couverts. La garde urbaine[1] de Sipporis fut un jour convoquée tout entière ; mais l'un de ses membres nommé Yohanan ne se rendit pas à l'appel ; l'un dit à l'autre : allons-nous rendre visite aujourd'hui à R. Yohanan ? Que l'on fasse venir Yohanan, fut-il dit (sans le désigner comme rabbi). Ce cas, dit R. Simon ben Lakisch, est un exemple d'accusation faite avec justice (parce qu'il était inexact de l'appeler avec le titre de rabbi[2]). R. Aba bar Cahana dit : au temps de David, tous les Israélites étaient des justes ; seulement, comme il y avait des délateurs parmi eux, ils se rendaient en guerre au champ de bataille et y tombaient. C'est pourquoi David dit (Psaume LVII, 15) : *Mon âme est exposée au milieu des lions; je repose au milieu de gens ardents, fils de l'homme qui ont pour dents des lances et des flèches, et dont la langue est un glaive tranchant.* Or, les *lions* dont il est question ici sont Abner et Amassa, de vrais lions dans l'étude de la loi ; par *gens ardents*[3], il est fait allusion à Doëg et Ahitofel, que poursuivaient ardemment la médisance ; les « fils de l'homme qui ont pour dents la lance et les flèches » sont les gens de Keïla, dont il est dit (I, Samuel, XXIII 11) : *Les gens de Keïla me livreront-ils en sa main ? Saül descendra-t-il ?* Enfin, à l'expression *leur langue est un glaive tranchant* correspondent les Ziphiens dont il est dit (Psaume LIV, 1) : *lorsque les Ziphiens vinrent dire à Saül.* A ce moment, David priait devant l'Éternel et lui disait : Maître de l'univers, à quoi bon faire résider ta providence sur terre ? Retire-la du milieu de ces gens comme il est dit (ibid. LVII, 6) : *Élève-toi au ciel, ô Éternel, qu'au-dessus de toute la terre ta gloire rayonne !* Au contraire, dans la génération d'Achab, quoiqu'elle fût composée d'idolâtres, ils se rendaient à la guerre et ils étaient vainqueurs, parce qu'il n'y avait pas de délateurs parmi eux ; aussi Abdias dit-il à Elie (I, Rois, XVIII, 13) : *N'a-t-on pas dit à mon seigneur ce que je fis quand Jésabel tuait les prophètes de l'Eternel, etc.* (Ainsi, quoique Abdias ait caché des prophètes, il n'était pas dénoncé à la reine). Il est dit (à la fin de ce même verset) : *je les nourris de pain et d'eau.* S'il put leur donner du pain, ne va-t-il pas sans dire qu'il put leur procurer de l'eau ? Non, car il était bien plus difficile de leur faire passer de l'eau que du pain. — Élie faisait savoir (sous Achab) sur le sommet du mont Carmel *qu'il était resté seul prophète du vrai Dieu* (ib. XIX, 1), et bien que tout le peuple

1. D'après un commentaire, il s'agirait des conseillers de la ville : Βουλητεία.

2. Selon le commentaire d'*En-Jacob*, il y aurait eu du mérite à faire ressortir la valeur de R. Yohanan.

3. Voir *Pesikta*, sur la 6e partie de la Mischna, au traité *Para* ; *Bereschith Rabba*, ch. 98.

4. Voir p. ex. version chaldéenne des ps. CI, 5, et CXL, 12. Comp. Ludovic de Dieu, *Historia Christi persice scripta* (Leyde, 1639), notes additionnelles.

ait eu connaissance de sa proclamation hardie, on n'en disait rien à la reine. Pourquoi appelle-t-on le calomniateur troisième langue? Parce qu'il fait mourir (pour cause de calomnie) trois personnes, savoir celle qui répand la fausse nouvelle, celle qui l'accepte et la personne dont il est question [1]. Au temps de Saul, ce mal causa la mort de 4 personnes : Doëg qui en fit part, Saul qui l'accueillit, Ahimelek que cela concernait, et enfin Abner. Pourquoi ce dernier [2] fut-il tué? R. Josué ben Levi, R. Simon ben Lakisch et les rabbins émettent divers avis à ce sujet : d'après le premier, il fut puni pour avoir, en riant (sans souci), exposé, dans un jeu, la vie des jeunes garçons de sa garde, comme il est dit: *Abner dit que les jeunes gens se lèvent et se livrent un assaut devant nous* (II, Samuel, II, 14) ; selon Resch Lakisch, il fut puni pour avoir placé son nom avant celui de David : *Abner envoya donc des messagers à David pour lui demander à qui est le pays* (ib. III, 12); et sa lettre disait « d'Abner à David, » au lieu de l'inverse. Selon les rabbins, il fut puni pour n'avoir pas opéré une réconciliation entre Saul et David, au sujet de ce qu'il est dit (I Samuel, XXIV, 12) : *Regarde donc, mon père, regarde, dis-je, le pan de manteau qui est entre mes mains* [3]. Quelle preuve de condescendance, demanda Abner, veux-tu tirer de ce verbiage? Cela ne s'est fait que par une déchirure d'épine (non par ton fait). Aussi, lorsque David arriva avec les siens auprès des bagages de Saül, où il aurait pu de nouveau tuer le roi, David l'appela et dit (ib. XXVI, 13) : *Répondras-tu Abner?* C'est-à-dire, diras-tu encore que c'est une épine qui a enlevé la lance et la cruche d'eau devant le roi? Selon d'autres enfin, Abner fut frappé, parce qu'il aurait pu empêcher l'extermination de Nob, la ville des prêtres (I Samuel, XXII, 19) et qu'il ne l'a pas fait. Il est dit (Psaume CXX, 4): *Ce sont des flèches aiguës, tirées par un homme puissant, et des charbons de genièvre.* Or, à l'aide de toute arme, on peut frapper de près, tandis que les flèches (comme les crimes humains qu'elles symbolisent) frappent de loin ; tous les charbons, une fois qu'ils sont éteints à l'extérieur, le sont aussi à l'intérieur, tandis que les dits charbons conservent longtemps une flamme latente ; et il arriva parfois d'avoir laissé de ces charbons enflammés à la fête (des Tabernacles) et de les retrouver brûlants à Pâques [4]. R. Samuel bar Nahman dit qu'ayant rencontré

1. Voir Babli, tr. *Erakhin*, f. 15b; *Tanhouma*, section *Metsora*; *Rabba* sur le Lévitique, ch. 26, et les Nombres, ch. 19; *Midrasch* sur l'Ecclésiaste, IX, 12; *Schohar tob*, ch. 12 et 52, ainsi que tr. *Schabbath*, f. 33b; *Aboda zara*, f. 18b; *Taanith*, f. 7b; *Yôma*, f. 22b; *Pesahim*, f. 87b et 118a; *Sifri* sur *Tetsé* et *Pirké* de R. Eliézer, § 53.

2. Même série, tr. *Sota*, ch. I, § 8 (f. 17b); Babli, tr. *Synhédrin*, f. 20a.

3. Dans la pensée de l'exégète, il faut sans doute supposer que c'est, non pas David, mais Abner qui parle pour exciter son père, en lui faisant ressortir cette action du pan coupé.

4. C'est une exagération de langage, pour dire un long espace de temps, fréquente dans le Talmud.

le serpent, il lui demanda [1] : pourquoi, pendant que tu rampes, ta langue est-elle pendante ? C'est ma conduite calomniatrice (envers Adam et Eve) qui en est la cause. Quelle jouissance éprouves-tu à mordre ? Le lion et le loup déchirent pour dévorer et satisfaire leur faim ; mais pourquoi mords-tu ? Il est écrit, répondit-il, *si le serpent mord, n'étant pas enchanté* (malgré lui), *il n'y a pas d'avantage pour l'enchanteur* (Ecclésiaste, X, 11) ; si, du haut du ciel, je n'en avais pas reçu l'ordre, je ne le ferais pas. Pourquoi, lorsque tu mords un membre, tous les autres membres s'en ressentent-ils? Comment, répliqua le serpent, peut-on m'adresser une telle question ! N'arrive-t-il pas aux calomniateurs de provoquer une sentence capitale dans telle ville, tandis que l'exécution a lieu à Rome ; tantôt la dénonciation est faite à Rome, et l'exécution a lieu en Syrie. Pourquoi te trouve-t-on entre les haies? C'est que, répondit-il, j'ai renversé la haie du monde (en faisant goûter l'homme à l'arbre de la science).— Pour les vertus [2], il y a un capital (en récompense future) et des fruits (ou intérêts immédiats en plus) ; pour les péchés, il y a un capital (punition réservée), mais il n'y a pas de fruits [3]. Ce qui le prouve pour les bonnes actions, c'est qu'il est dit (Isaïe, III, 10) : *Célébrez le juste, car il est bon; il mangera le produit de ses œuvres* (ibid. 11). Pourquoi est-il dit encore (Proverbes, I, 30) : *Ils mangeront le fruit de leurs voies*? (Ne dit-on pas que, pour le mal, il n'y a pas de fruits?) En effet, il y en a lorsque le péché a déjà eu quelque conséquence. De même, l'Éternel place une bonne pensée au même rang qu'une bonne action, mais une mauvaise pensée non exécutée n'équivaut pas à l'action. Ce qui prouve qu'une bonne pensée équivaut à l'acte, c'est qu'il est dit (Malakhi, III, 16) : *Alors se parleront l'un à l'autre ceux qui craignent Dieu et révèrent son nom* (il est tenu compte même de leurs pensées) ; et, ce qui prouve qu'en mauvaise part, la pensée seule ne suffit pas, c'est qu'il est dit (en traduisant mot-à-mot) : *si j'ai vu quelqu'iniquité en mon cœur, Dieu ne l'écoutera pas* (Psaume LXVI, 18). Ce que l'on vient de dire s'applique aux Israélites ; mais, pour les nations étrangères, c'est l'inverse : il n'est pas tenu compte de la bonne pensée, sans exécution, mais des mauvaises pensées. Ce qui prouve qu'en ce cas une bonne pensée seule ne suffit pas, c'est qu'il est écrit : *jusqu'au lever du soleil il s'efforça de le sauver* (Daniel, VI, 15) ; mais il n'est pas dit qu'il le sauva (que sa pensée s'accomplit) ; au contraire, une mauvaise pensée équivaut alors à l'acte, puisqu'il est dit (d'Esaü) : *il sera exterminé par le carnage, à cause de la violence* [4] *faite à ton frère Jacob* (Obadia, I, 9) ; cependant, en réalité, il ne le tua pas, mais la pensée du meurtre représente l'acte.

1. *Debarim rabba*, ch. V ; Midrasch sur l'Ecclésiaste, X, 10.
2. *Bereschith rabba*, ch. 33 ; *wayyikra rabba*, ch. 27.
3. L'homme n'est pas puni au-delà de ses œuvres.
4. Le talmudiste suppose ici une jonction curieuse entre 2 versets, primitivement distincts; voir le recueil Hehaluç, t. III, p. 105, article de M. Daubasch.

R. Simon ben Yohaï a enseigné : si un homme a été parfaitement juste toute sa vie et qu'ensuite il est dégénéré, il perd tout l'avantage des bonnes actions de ses premières années ; et ce qui le prouve, c'est qu'il est dit (Ezéchiel, XVIII, 24) : *lorsque le juste renonce à l'équité et qu'il commet le mal*, (son équité antérieure est pour ainsi dire annulée). Cela a lieu, dit R. Simon ben Lakisch, lorsque l'on regrette [1] ses premières actions (bonnes). Si quelqu'un a été foncièrement impie et que, vers la fin de ses jours, il fasse pénitence, Dieu l'accueillera, comme il est dit (ib. 27) : *lorsque l'impie se détournera de son impiété*. En outre, ajoute R. Yohanan, on va jusqu'à compter toutes ses fautes au nombre de ses mérites, comme il est dit (Psaume LXV, 9) ; *tous tes vêtements sont parfumés de myrrhe, d'aloès et de casse ;* or, on peut traduire le verset ainsi : toutes les infidélités que tu as commises envers moi sont comme ces parfums (et tu auras le pardon). Si le nombre des bonnes actions est plus grand que celui des mauvaises [2], l'on est puni ici-bas des quelques fautes sans gravité, commises en ce monde, afin de jouir, sans restriction, des récompenses célestes dans le monde à venir ; si, au contraire, le nombre des bonnes œuvres est inférieur aux mauvaises, on est récompensé ici-bas pour le peu de bonnes actions sans importance accomplies sur terre, afin d'être d'autant plus sévèrement puni dans l'autre monde. Celui qui secoue le joug de la divinité (l'athée), celui qui déchire l'alliance d'Israël, ou celui qui conteste l'authenticité de la loi [3], bien qu'il puisse invoquer en sa faveur des actes méritoires, sera puni en partie ici-bas, et il le sera essentiellement dans le monde futur. (Selon certains avis, cet homme ne mérite pas de part à la vie future). Quant aux crimes de l'idolâtrie et des unions illicites, R. Yôna et R. Yossé les classent différemment : le premier les range parmi les fautes les moins graves (punissables ici-bas) ; le second, parmi les crimes les plus graves (dont la punition est réservée pour la vie future). Dans quel cas cette divergence d'interprétation a-t-elle lieu ? Il ne saurait être question de celui qui se repent de ses fautes, car il a un mérite tel, que ses fautes disparaissent. Non, il s'agit du coupable qui ne s'est pas repenti et qui est mort dans les douleurs (Lui sera-t-il pardonné ou non ?).— On a enseigné dans la Mischnâ [4] : « Voici ceux qui n'auront pas de part à la vie future : celui qui affirme que l'immortalité de l'âme n'est pas prescrite par la loi, celui qui nie l'origine de la loi, et l'hérétique. Selon R. Akiba, on y comprend celui qui lit des livres athéistes, et celui qui, en suçant une plaie, prétend la guérir, en vertu de ce verset (Exode, XV, 26) : *je ne ferai venir sur toi aucune des maladies que j'ai imposées aux Egyptiens*, car *moi l'éternel je te guéris* (et ce n'est pas

1. Babli, tr. *Kiddouschin*, f. 40b ; Bamidbar Rabba, ch. X ; Midrasch Hazith, sur le cantique des cantiques, V. 16.

2. Jerusalmi, tr. Synhédrin, ch. X, § 1 (f. 27c).

3. Même série, tr. *Pesahim*, ch. VI, § 2 (f. 33b) ; *Sifri*, sur la section Schelah, n° 112 ; Pirke Aboth, ch. III, § 15.

4. Tr. *Synhédrin*, ch. X, § 1.

à l'homme de s'arroger ce pouvoir.) Aba Schaoul y comprend aussi celui qui prononce en toutes lettres le tétragramme sacré et ineffable, (que, par respect, on prononçait *adonaï*, mon seigneur). A cette liste de personnes qui n'ont point part à la vie future, le Talmud (ibid.) ajoute : celui qui secoue le joug de la divinité, celui qui déchire l'alliance d'Israël et celui qui traite sans respect la loi. Que fait celui qui secoue le joug? Il dit que la loi existe en réalité, mais qu'il ne l'apprécie pas à sa valeur (et n'en respecte pas les préceptes). Que fait celui qui déchire l'alliance? Il méprise le symbole de la circoncision (littéralement : *præputium vellit*). Et qu'appelle-t-on traiter la loi irrespectueusement? Dire que la loi n'a pas été donnée par le ciel. Mais n'a-t-on pas déjà mentionné (dans la liste dressée par ladite Mischnâ), celui qui n'admet pas que la loi ait été donnée par le ciel? En effet, dit R. Ḥanania Antonia, en présence de R. Mena, il faut entendre, par cette désignation, celui qui transgresse publiquement les prescriptions de la loi, comme a agi Yoakim roi de Juda avec ses compagnons[1]. Si la plupart des œuvres d'un homme sont bonnes, il aura en partage le paradis ; si elles sont la plupart mauvaises, il héritera de l'enfer. Qu'arrivera-t-il s'il y a parité de bien et de mal? Voici ce qu'en dit R. Yosé ben Ḥanina : comme il est écrit (Exode, XXXIV,7) : *il enlève l'iniquité* (au singulier), et non *les iniquités*, cela indique que Dieu retire, pour ainsi dire, la mention relative à l'une des fautes, pour que le nombre des bonnes actions l'emporte sur les mauvaises. De même, R. Eliezer interprète ce verset des psaumes (LXII, 13) : *Et c'est à toi, Seigneur, qu'appartient la miséricorde; certes, tu rendras à chacun selon son œuvre;* et ce n'est pas l'œuvre même qui sera payée, car si l'homme n'en a pas à invoquer, Dieu suppose qu'il en a accompli. Ceci est conforme à la manière dont R. Eliézer explique l'un des attributs donnés par Moïse à la Divinité (Exode, XXXIV, 6) : *il est plein de miséricorde*, est-il dit, c'est-à-dire que Dieu penche toujours vers la générosité et la grâce. Au contraire, R. Jérémie au nom de R. Samuel bar Isaac oppose à cet avis les versets suivants : *la justice garde celui qui marche dans l'intégrité, mais la méchanceté renversera celui qui s'égare par le péché* (Proverbes, XIII, 6) ; *le mal poursuit les pécheurs, mais le bonheur récompense les justes* (ib. 21) ; *s'il se moque des moqueurs, il fait grâce aux gens modestes* (ib. III, 34) ; *il préserve les pas des gens pieux, et les méchants périront dans les ténèbres* (I Samuel, II, 9) ; *les sages hériteront la gloire, mais les insensés augmenteront leur honte.* (Proverbes, III, 35). De ces versets faut-il conclure qu'une haie s'ajoute à l'enclos et que s'il y a une brèche on l'ouvrira encore? [2] R. Jérémie répond au nom de R. Samuel bar R. Isaac : si l'on se garde de ne pas commettre de péché une fois, deux et trois fois, Dieu vous en préservera désormais ; et ce qui le prouve, c'est qu'il

1. Voir IIe l. des Rois, ch. XXIII, V. 34 à 37.

2. Peut-on dire de Dieu qu'il veuille augmenter les fautes de l'impie et qu'il préserve de la chute le juste qui n'a pas besoin d'appui?

est dit (Job, XXXIII, 29) : *certes, Dieu fera tout cela, et même deux ou trois fois en faveur de l'homme*, c'est-à-dire après deux ou trois préservations, l'homme sera déjà enclin à se garder. Toutefois, ajoute R. Zeira, il faudra ne pas s'écarter du bien et suivre cette voie, puisqu'il est dit (Ecclésiaste, IV, 12): *le triple fil ne sera pas aisément rompu* ; il n'est pas dit qu'il ne sera *jamais* rompu, mais il ne le sera pas rapidement : c'est que, si on le tire trop fort, il se brise. R. Houna s'exprime ainsi au nom de R. Abahou : bien qu'il soit dit que pour Dieu il n'y a pas d'oubli, cela a pourtant lieu en faveur d'Israël, comme il est écrit : *il pardonne ses péchés* [1]. Aussi David dit-il : *tu as pardonné la faute de ton peuple, tu as couvert tous ses péchés. Selâ* (Ps. LXXXV, 3).

2. Il ne faut pas que la part de la péa soit inférieure au 60e du champ entier [2], bien que l'on ait dit qu'il n'y a pas de mesure pour cela ; tout dépend de la grandeur du champ, du nombre des pauvres et de la grosseur des grains de blé (ou, selon d'autres, de l'étendue des sentiments de compassion qui animent le propriétaire envers le pauvre).

N'a-t-on pas enseigné (dans la *Beraïta*) que l'on ne va pas jusqu'à donner aux pauvres (au détriment de la dîme des lévites) de quoi charger un chameau? (N'en résulte-t-il pas la règle de leur donner peu?) Non, cet enseignement s'applique à celui qui dépasserait la mesure du 60e ; mais il faut donner dans cette limite, y eût-il de quoi charger un chameau lorsque l'étendue du champ le comporte. Si le champ est grand et les pauvres peu nombreux, on donne la mesure selon l'étendue du champ ; si le champ est petit et les pauvres nombreux, on donne davantage, d'après le nombre des pauvres. R. Simon, au contraire de la mischnâ, prescrit dans ces deux cas des mesures avantageuses pour le propriétaire : au premier cas, dit-il, on donne d'après le nombre des pauvres ; au second cas, on donne d'après l'étendue du champ [3]. Mais, selon notre mischnâ, il n'en est pas ainsi, et la mesure est fixée en ce que tout dépend de la grandeur du champ, du nombre des pauvres et de la grosseur des grains de blé (ou, selon d'autres, de l'étendue des sentiments de compassion qui animent le propriétaire envers le pauvre).

3. On peut prélever cette part [4], même au commencement du champ et

1. Selon la judicieuse remarque de Frankel, *Introductio*, f. 18a, le texte est elliptique ; il faut intercaler ici les mots אלתקרי et compléter la pensée du Talmud en disant : on suppose le mot נושא ponctué ainsi, avec שׂ, dans le sens d'*oublier*, comme dans Genèse, XLI, 51.

2. Voir tr. *Hullin*, f. 137b. Les sages ont fixé la mesure d'un devoir prescrit par la Loi sans limites

3. La mesure du 60e, selon lui, n'a été prescrite que par les rabbins et n'est pas absolue. Aussi, en cas de doute, il laisse le bénéfice au propriétaire.

4. Voir *Torath Cohanim*, sur la section *Kedoschim*.

au milieu (et non pas seulement à l'angle). Selon R. Simon, cela suffit, pourvu qu'à la fin on complète la part réglementaire (le 60e). Selon R. Juda, il importe de laisser (à la fin) au moins un épi (en y ajoutant, pour la quantité légale, ce qu'on aurait laissé au commencement ou au milieu) ; si l'on n'a pas fait cela, les parts antérieures sont pour ainsi dire nulles et abandonnées à tout venant [1] (aux riches et aux pauvres, et le devoir de la péa ne se trouverait pas rempli).

R. Yossé en explique la raison au nom de R. Simon ben Lakisch : c'est qu'il est dit (Lévitique, XIX, 9) : *lorsque vous moissonnerez*, etc. (vous laisserez la part du pauvre) ; et, comme après cette expression, on emploie encore le terme de *moisson*, cela sert à indiquer que, y eût-il encore au champ des épis à moissonner, on laisse la part du pauvre (donc, au commencement et au milieu). R. Yona au nom de R. Simon ben Lakisch déduit une autre conséquence de la répétition des termes *moisson* : il est bon, selon lui, de laisser la péa en deux parts, l'une au commencement et l'autre à la fin. Enfin, R. Yossé au nom de R. Josué ben Levi déduit une 3e conséquence de ces deux termes : c'est que, dit-il, il faut prélever cette part aussi bien sur le champ consacré à Dieu que sur celui des hommes. Mais, lui objecta R. Judan, s'il s'agit d'un champ sacré (non passible de la *péa*), on ne peut racheter cette valeur sacrée que contre des objets coupés ; et comment admettre qu'il s'agisse, pour l'obligation de la péa, de produits sacrés à racheter lorsqu'ils sont encore rattachés à la terre ? Aussi, R. Ḥanina conclut-il (de la répétition desdites expressions) qu'il ne faut pas confondre la moisson sacrée avec la profane [2]. Comment est considérée la première péa (donnée d'avance, ou au milieu, et non à la fin) ? (Selon R. Simon, est-elle valable ou non ?) Comme il est dit, dans la *Tossefta*, que cette part primitive a la valeur de la *péa*, pourvu qu'à la fin du champ on complète la part réglementaire (le 60e), cela prouve qu'elle est consacrée dès le commencement. Faut-il donner (à la fin) d'après l'étendue du champ entier (sans compter ce qui est déjà donné), ou d'après ce qui restait à moissonner (après la première part de péa) ? — Se peut-il (répliqua-t-on) que l'on fasse une telle question ? Si la première part est déclarée sacrée et valable comme péa, on ne saurait être tenu (à la fin) de donner encore pour tout le champ. On en conclut donc qu'il s'agit seulement de la partie du champ où il restait des épis à moissonner. R. Iliya dit au nom de R. Yoḥanan qu'on peut ajouter une part au 60e (avec dispense de dîme) pour les épis encore attachés à la terre ; selon R. Yassa, cela se peut aussi pour les épis coupés. Ce dernier avis (exprimé par R. Yassa), que l'on peut

1. Voir plus loin, ch. VI, § 1.
2. Il peut arriver que le champ sacré est soumis à la *péa* lorsque le profane ne l'est plus, par ex. en cas d'achat du trésor sacré ; en ce cas, l'acquéreur la doit, non le vendeur, selon la règle énoncée, ch. III, § 16.

ajouter à la péa sur ce qui est coupé, s'applique-t-il à celui qui a eu l'intention de libérer son champ de ce devoir (au cas où la part prise sur les blés debout était insuffisante) ou non? (Est-ce lorsque la part prise sur le blé debout suffisait?) On peut résoudre cette question d'après ce qui suit : ce même R. Yassa dit au nom de R. Yohanan que l'on peut toujours ajouter à la péa (même si elle a été coupée); or, là, il ne saurait être question du cas de remise incomplète de la *péa*, puisqu'alors, si le champ n'est pas libéré, ce n'est qu'un complément (non une addition); il faut donc admettre que le champ est tout-à-fait libéré, pour que l'addition soit réelle (c'est de ce cas que parle R. Yossé).

4. Voici la règle générale [1] : il faut prélever la *péa* sur tout ce qui est comestible, que l'on garde (qui n'est pas déjà abandonné), qui croît sur la terre (excepté les champignons), que l'on recueille d'un coup [2] et ce que l'on réunit pour le conserver (à l'exclusion des légumes verts). Dans cette règle, on comprend les blés et les légumes secs.

5. Les arbres suivants [3] sont compris dans cette règle : le cornouiller [4], le caroubier, le noyer, l'amandier, la vigne, le grenadier, l'olivier et le palmier.

Comme il est dit (Lévitique, XIX, 9) : *Lorsque vous moissonnerez*, etc., (vous laisserez la part des pauvres), on sait qu'il y a obligation lorsqu'on moissonne [5]. Existe-t-elle aussi si on arrache les épis à la main? Oui, parce que l'expression de récolte est répétée (quelle que soit la façon d'opérer). Cette obligation est-elle due aussi lorsqu'on arrache les racines? Oui, parce qu'il est dit (un 3e terme) : *ta moisson*. Jusqu'à présent on sait que c'est dû pour le blé; qu'est-ce qui prouve que cela s'étend aussi aux légumineux? C'est qu'il est dit (ibid.) : *dans votre terre* (c'est-à-dire, tout ce qui croît sur terre). Et comment sait-on que cela s'étend aussi aux arbres? C'est qu'il est dit (ibid.) : *de ton champ* (y compris les fruits des arbres). On a enseigné [6] : on peut semer avec des graines diverses celles des arbres [7]; mais si l'on y joint des pépins de raisin, on est passible de 40 coups de lanière (c'est interdit, car c'est hétérogène). R. Zeira en donne la raison ; il est écrit, dit-il (Deuteronome, XXII, 9) : *Tu n'ensemenceras pas de plantes hétérogènes*

1. comp. tr. *Schabbath*, f. 68a; tr. *Pesahim*, f. 56b ; tr. Nidda, f. 50a.
2. Il n'en est pas de même des figues ou d'autres fruits de ce genre, qui ne mûrissent que peu à peu.
3. Ils remplissent toutes les conditions entraînant la *pea*.
4. Telle est la traduction de Bertinoro. Selon Maïmonide, c'est le سماق qui sert à tanner, *rhus coriaria*. Voir tr. *Mâásseròth*, ch. I, § 2, tr. *Demaï*, ch. I, § 1, où s'agit peut-être de la baie rouge.
5. Voir tr. *Hullin*, f. 131b ; *Torath Cohanim* sur la section *Kedôschim*, ch. I.
6. Tossefta sur *Kilaïm*, ch. I, comp. même traité, ch. I et VIII.
7. Ce n'est pas un mélange hétérogène, qui soit interdit.

dans ta vigne; c'est-à-dire, à ce qui constitue la vigne (grains de raisin), il ne faut pas joindre d'autres semences. R. Judan de Kappadoce demanda en présence de R. Yossé: comment se fait-il que tantôt (pour la pureté) on considère comme semence les graines d'arbres fruitiers (n'étant susceptibles d'impureté qu'après avoir été mouillées), tandis qu'ici on ne les considère pas comme telle (pour l'hétérogène)? C'est que, sous ce dernier rapport, dit-il, on exclut de la série des semences ce que l'on n'a pas l'habitude de considérer ainsi; au contraire, pour la pureté, il est arrivé de les comprendre dans cette classe, en vertu de ce verset (Lévitique, XI, 37): *sur toute semence destinée à être semée* (où la répétition du mot *zera* s'applique aux pépins). Selon d'autres, on déduit le devoir de la *péa* pour tout produit d'après le verset suivant (Deuteronome, XXIV, 21): *lorsque tu vendangeras ta vigne tu ne grapilleras pas*. Comment déduire de là le devoir de la *péa* sur la vigne? R. Yona dit qu'il faut entendre par là l'interdiction de strictement compter chaque grappe; dans ce sens il est dit (Lamentations, I, 22): *Examine-les sévèrement* [1]. De même, on déduit le devoir de la *péa* pour l'olive, de ce qu'il est dit (ib. 20): *lorsque tu secoueras ton olivier, tu n'y retourneras pas chercher les fruits restants*. On en tire cette déduction, dit R. Yôna, parce que cette expression (péa) se retrouve aussi dans le verset: *vous ne raserez pas les coins*[2] *de votre chevelure* (Lévitique, XIX, 27). Quant à l'obligation pour tous les autres arbres, on l'apprend par ce raisonnement: De même que l'olivier et la vigne, qui offrent cette particularité qu'on en recueille les produits d'un coup et qu'on les réunit pour les conserver, sont soumis à l'obligation de la péa; de même tout ce qui présente ces particularités est soumis au droit de la péa. Mais ne peut-on pas observer que l'olivier et la vigne offrent en outre la particularité d'être soumis à l'obligation des prémices et que, par cette raison, ils sont soumis à la péa, tandis que tout ce qui est soumis à l'obligation des prémices [3] l'est aussi pour la péa? C'est pourquoi le verset contient plusieurs fois la mention du mot *moisson*, pour dire qu'elle implique même la récolte du riz ou du millet (et que la péa s'exercera pour celles-ci, bien que l'on n'en offre pas la prémice). Mais pourquoi alors ne se contente-t-on pas (dans la Mischna) de mentionner l'olivier, sans parler de la vigne [4]? C'est que si l'on avait seulement mentionné l'olivier, non la vigne, on eût dit que l'olivier est soumis au droit de la péa parce qu'il est affranchi de celui du grapillage, tandis que la vigne, qui est soumise à ce dernier droit, est peut-être dispensée de la péa; il a donc fallu mentionner la vigne. Et, à l'inverse, si l'on eût seulement mentionné la vigne, non l'olivier, on eût dit que la vigne soumise

1. Jeu de mots sur le double sens de *ôlél*: 1° grappe; 2° examen sévère.

2. Le mot *péa* (coin) est applicable à la fois à la tête humaine et aux champs; le coin doit, dans ces 2 cas, être réservé.

3. Les sept espèces de produits de la Palestine sont seuls soumis à ce devoir.

4. Le devoir de la péa sur la vigne serait déduit de l'olivier, qui lui ressemble sous tous les rapports légaux.

à l'obligation du grappillage est aussi soumise à la *péa*, tandis que l'olivier, étant déjà dispensé de l'un, l'est aussi de l'autre ; il a donc fallu mentionner l'un et l'autre. Mais, demanda-t-on, puisqu'en adoptant comme base l'olivier, on étend l'obligation de la péa à tous les arbres, est-ce qu'en adoptant pour base la vigne, on étend à tous les arbres l'obligation du grappillage ? R. Abin répondit par la règle suivante : Lorsqu'il y a un point (la péa) commun à deux objets (l'olivier et la vigne), il sert de comparaison pour l'application à tous les arbres; mais s'il ne leur est pas commun (comme le Peret), il n'y a pas lieu à déduction ultérieure.

L'opinion émise plus haut, au sujet de la péa sur la vigne, est justifiable d'après R. Ismael ; car dans l'une de ses règles d'interprétation (la 11e), il dit : tout ce qui est compris dans une règle générale et qui en sort pour enseigner un point nouveau est enlevé de la règle générale (ne peut y être ramené) ; or, comme il y a là un point nouveau (peret) qui l'exclut de la règle des arbres, il a fallu mentionner pour la vigne l'obligation de la péa. Mais, comme d'après les autres rabbins, qui n'admettent pas la règle de R. Ismael, ce qui est compris dans une règle générale, tout en enseignant du nouveau, n'en est pas exclu, à quoi bon dire l'obligation de la péa pour la vigne ? (N'est-elle pas due sur la vigne comme sur tout autre arbre?) Ton objection serait juste, répondit R. Abin, si l'exception était pour la vigne seule, (outre son devoir particulier de peret) et la péa pour tous, mais on ne l'a dite que pour la vigne et l'olivier. Or, si l'on n'eût parlé que de l'olivier, non de la vigne, on eût dit que l'olivier étant dispensé du grappillage, est soumis au droit de la *péa*, tandis que la vigne soumise au droit du grappillage, est dispensée de la péa (il a fallu pour l'olivier démontrer l'obligation du glanage et, pour la vigne, celle de la péa). Comme l'on fixe la péa de la récolte (dans la mischnâ) sur ce que l'on cueille d'un coup, en est-il de même pour l'ouvrier ? (Peut-il n'en manger qu'en ce cas?) Cela ne lui ressemble pas, dit R. Yôna, puisqu'il est écrit (ibid.) : *Si tu prends des épis à la main*. Or, là il ne s'agit certes pas de les conserver, il peut en manger (donc, son droit ne ressemble pas à la péa). On a enseigné que R. Yossé, fils de R. Juda, dit : pour les dattes qui mûrissent successivement, il n'est pas besoin de donner la *péa*, parce qu'on n'attend pas pour cueillir la première que la dernière soit mûre (on les recueille séparément). L'avis de R. Yossé ben Juda est bien justifié. Quelle est la raison des rabbins qui contestent son avis? C'est que, répond R. Zeira, il faut attendre pourtant qu'elles mûrissent toutes (et soient étalées) pour les recueillir ensemble[1]. R. Isaac ben Ḥakoula et Josué ben Levy disent tous deux[2] qu'il faut placer dans la catégorie des légumineux la plante nommée *colocasia* et la dispenser des dîmes, du repos de la 7e année agraire, de la

1. Comp. tr. *Maasseróth*, ch. I, § 2.
2. Même série, tr. *Nedarim*, ch. VII, § 1.

péa et des prémices; mais pour les vœux (ou interdiction que l'on se serait faite de ne pas en manger), il y a doute sur le point de savoir ce qu'elle est.

6. Lorsque la *péa* n'a pas été prélevée sur les produits encore attachés à la terre, on la prélève toujours plus tard jusqu'à ce que les fruits soient mis en tas[1]. Jusque-là, on est dispensé d'en prélever la dîme[2]. Jusqu'à ce moment aussi, on est dispensé de la dîme sur ce qui est abandonné au premier venu[3]. Il en est de même de ce que l'on donne à manger aux bêtes de somme, aux animaux sauvages, aux oiseaux. D'après R. Akiba, la même règle s'applique à ce que l'on prend de la grange pour semer[4]. Si un sacerdote ou un lévite achète des blés en grange, ils peuvent jouir de la part de dîme, aussi longtemps que le blé n'est pas entassé[5]. Si quelqu'un déclare ses produits sacrés (avant qu'ils aient été passibles de la dîme) et qu'ensuite il les rachète, il est tenu d'en prélever la dîme (si ces produits étaient encore debout ou en gerbes); il n'y est plus tenu dès que le trésorier des saintetés en a fait un tas[6].

R. Yossé et R. Jacob bar Zabdi disent au nom de R. Abahou, ou R. Néhémie bar Oukban préfère le dire au nom de R. Yoḥanan : si l'on a prélevé les prémices sur un tas de blé amoncelé (désormais soumis à la *trouma*), elles restent dispensées pourtant du droit d'oblation sacerdotale. R. Ḥagai dit en présence de R. Yossé qu'en effet la Mischnâ le dit expressément, par ces mots : « toujours la *péa* non prélevée sur les produits attachés à la terre, est prélevée plus tard, avant que le blé soit mis en tas ; et jusque-là on est dispensé d'en prélever la dîme. » Donc, on est tenu de donner la dîme, tandis qu'il n'en est pas de même pour l'oblation (elle n'est pas due, pas plus qu'avant la prémice). Mais devra-t-on dire que l'oblation sacerdotale est due, même avant l'amoncellement? Nul enseignement ne le confirme. Pourquoi donne-t-on aux prémices ce nom[7] ? Parce que ce sont les premiers fruits mûrs (avant tout); et au fur et à mesure que les devoirs se suivent[8], l'obligation retombe sur les derniers (de même, les prémices qui précèdent la *trouma* ne sont pas soumises à cette dernière). L'avis exprimé par la Mischnâ (que l'on est dispensé de la dîme sur ce qui est abandonné au premier venu) doit être attribué

1. Voir Mischnâ, tr. *Masserôth*, ch. I, § 6; Babli, tr. *Baba mecia*, f. 88ᵃ. Selon l'hypothèse de Frankel sur ce passage, il faut ajouter ici : « on la prélève sur l'abandon. »

2. Après ce moment, on ne prélève la *péa* qu'après la *trouma* et la dîme.

3. Ci-après, ch. VI, § 1 (f. 19ᵇ). Cf. Babli, tr. *Pesahim*, f. 57ᵃ.

4. Selon lui, la loi n'exige les prélèvements que sur ce qui sert de nourriture.

5. Après cela, ils sont pour ainsi dire frappés d'une amende pour avoir voulu enlever la part due à leurs frères.

6. Cf. Babli, tr. *Menahoth*, fol. 67ᵃ.

7. Tr. *Troumoth*, ch. III, § 7.

8. Tr. *Demaï*, ch. V, § 1.

à Schammaï; il dit plus loin (VI,1) : « les produits abandonnés aux pauvres seuls restent pourtant considérés comme abandon[1]. »

« D'après R. Akiba, la même règle s'applique à ce que l'on prend de la grange pour semer. »

Cet avis est conforme à ce qui est dit au sujet des boutiques des fils de Hanon (ou de Beth-Hini) ; car on a enseigné[2] : pourquoi ces boutiques ont-elles été détruites trois ans avant la ruine du temple de Jérusalem ? Parce que (à l'aide de diverses interprétations des textes bibliques) ils trouvaient moyen de dispenser leurs fruits de l'obligation de la dîme. De la répétition des mots: *tu prélèveras la dîme* (Deutéronome, XIV, 22), ils ont conclu que l'on en excepte celui qui achète des fruits à un autre ; et de ce qu'il est dit ensuite : *tu les mangeras*, ils ont conclu que l'on en excepte celui qui, au lieu de les manger, les vend (de même, R. Akiba dispense les semences de tout droit, en vertu de ce verset, pourvu que ce soit pris avant l'amoncellement). Si un sacerdote ou un lévite achètent des blés en grange, après la mise en tas, ils n'ont pas droit aux dîmes : c'est une amende, dit R. Yohanan, qu'on leur a imposée pour qu'ils n'accaparent pas les pressoirs et les granges (aux dépens de leurs frères). Qu'arrive-t-il si un sacerdote sacrificateur agit ainsi aux dépens de ses collègues[3] ? Les compagnons répondirent, au nom de R. Josué ben Levy, qu'on le dispense une seule semaine des parts dues (et qu'ensuite il les remet à d'autres sacerdotes). R. Yossé dit : je suis allé au midi et j'ai entendu exprimer le même avis par R. Hanon père de R. Simon au nom de R. Josué ben Levi. R. Judan compare cette obligation du sacerdote à l'amende sur la dîme dont vient de parler R. Yohanan. S'il s'agit d'une amende, dit R. Yossé[4], on ne devrait même pas l'en dispenser la première semaine. Le sacerdote boutiquier (qui vend de la viande pour tirer profit de ses parts) sera dispensé des parts la première semaine, selon R. Judan, mais non selon R. Yossé. Pourquoi R. Yossé établit-il cette distinction entre le boutiquier et le sacrificateur (qui en est dispensé la 1re semaine) ? C'est que le boutiquier peut agir de ruse à l'égard des produits achetés (il peut vendre les bestiaux de simples Israélites comme siens, pour économiser les parts dues, et on le punit de suite) ; mais le sacrificateur ne peut pas recourir à de telles ruses. On a enseigné (ibid.) : Rabbi et R. Juda Hanaci admettent d'un commun accord que si l'on achète à un païen des fruits

1. Babli, tr. *Baba Kamma*, f. 28a ; tr. *Nedarim*, f. 44b. Cette phrase n'ayant pas de suite logique avec le contexte, M. Frankel, dans son commentaire, suppose que c'est une interpolation.

2. Babli, tr. *Baba mecia*, ib. ; *Sifré* sur Deutéronome, section *Réeh* fin du n° 105 (éd. Friedmann, f. 95b) ; Neubauer, *géographie du Talmud*, p. 49 ; Derenbourg, *Essai*, etc, p. 468.

3. S'il égorge des bestiaux chez lui et les vend au marché, en bénéficiant seul des parts sacerdotales. Voir Babli, tr. *Hullin*, f. 132b. Comp. tr. *Kethoubôth*, f. 105b.

4. Ce talmudiste est R. Yossé II, selon la remarque de Frankel, *Mabô*, ch. IV, article R. Joseph.

encore adhérents à la terre, il faut en prélever la dîme ; si on les achète à un Israélite, on prend sa place (et l'on doit les dîmes) ; si, au contraire, le païen achète à l'Israélite des fruits détachés, ils sont dispensés de tout. Ils ne sont en désaccord qu'au cas où l'on achète à son voisin des fruits détachés pendant l'année où est due la dîme des pauvres (3e année agraire) et où le vendeur ne l'a pas donnée. Selon R. Juda Hanaci, que l'acquéreur soit riche ou pauvre, on lui enlève cette part due (et on la donne) ; selon Rabbi, on la lui prend seulement s'il est riche, mais non s'il est pauvre (ce sera pour lui). Quelle est la raison de R. Juda Hanaci ? C'est que, dit-il, de même que l'on ne peut pas profiter du glanage, des épis oubliés, ou de la *péa* de son propre champ (V, 4), de même on ne peut pas jouir de la part due comme dîme des pauvres. Quelle est la raison de l'avis de Rabbi ? C'est que, dit-il, en cas d'omission du glanage ou de l'oubli, les produits ne sont pas inaptes à la consommation comme ils le sont pour la dîme des pauvres [1]. Donc, déjà en la possession du vendeur, on suppose le prélèvement opéré sur la consommation des produits qui doivent être rédimés (et l'acquéreur ne profitera pas de la dîme des pauvres). Ou bien encore (dans l'hypothèse que les prélèvements sont censés avoir eu lieu), le motif de Juda Hanaci est que l'on a voulu imposer une amende pour empêcher le pauvre d'accaparer ses parts. Selon Rabbi, il arrive souvent au riche d'acheter à d'autres, et le pauvre ne le peut pas (à moins d'exception). Selon R. Juda, le pauvre trouve à emprunter (il pourra donc acheter). Selon Rabbi, il ne le peut pas.

CHAPITRE II.

Les objets suivants [2] servent de séparation entre deux champs (et entraînent pour chacun d'eux l'obligation de la péa) : un cours d'eau, un canal, un chemin particulier (de 4 coudées de large), une grande route (large de 16 coudées), un sentier général ou particulier [3], qui est aussi bien établi en été qu'en hiver, un champ en friche [4], un autre nouvellement cultivé [5], ou un terrain contenant d'autres semences. Quant à la partie fauchée pour servir de pâturage, c'est une séparation selon l'avis de R. Meir ; mais, selon les autres sages, cette dernière séparation n'est réelle que si cette portion agraire a été de nouveau labourée (ce qui ressemblerait à l'un des cas précités, au *Nir*).

1. Voir ci-après, tr. *Demaï*, ch. IV, § 3.
2. Babli, tr. *Baba Kamma*, f. 61a ; tr. *Baba bathra*, f. 55b ; tr. *Menahoth*, f. 71b ; *Torath Cohanim*, section *Kedoschim* (ou lévitique, ch. XIX).
3. Voir tr. *Baba bathra*, f. 99b.
4. Dans ce sens le mot *Bór* est employé par le traducteur chaldéen Onkelos, Genèse, XLVII, 19.
5. Ce terme de *Nir* se retrouve dans Jérémie, IV, 3.

Si les champs sont divisés, il faut donner la *péa* pour chacun, parce que la Bible dit : *ton champ* (Lévitique, XIX, 9); cela veut dire qu'il faut la donner de chaque champ en particulier, sans dispenser celui du voisin par le sien. Les séparations énoncées dans la Mischnâ sont réelles et il n'y a nul contact entre les champs ; car, si elles avaient même lieu en cas d'une petite jonction, il suffirait d'un canal pour constituer la séparation entre deux champs d'arbres. Or, on enseigne plus loin (§ 3) : « Tout cela sert de séparation entre les champs ensemencés ; mais entre les plantations d'arbres, il faut comme division un mur » (et non un canal). Poussant plus loin la preuve, on peut se demander si le mur est considéré comme en partie joint (lorsque la clôture ne sépare pas tout-à-fait les 2 champs), ou s'il en est bien séparé ? C'est évidemment cette dernière supposition ; sans quoi, la séparation serait annulée lorsque, par dessus le mur, les branches des arbres s'entremêlent, comme on a enseigné (ib.): « cette séparation est annulée si, par dessus le mur, les branchages des arbres s'entremêlent, et l'on donne une péa pour le tout » ; il en résulte donc que le mur n'est pas considéré comme adhérent (et la séparation est complète). Si l'on admettait le contraire (la jonction), il ne pourrait y avoir interruption même d'un côté ; car on a enseigné : « si pardessus le mur les branchages s'entremêlent des 2 côtés, il n'y a pas d'interruption. » Si donc c'est d'un côté seul, l'interruption est réelle (il y a donc deux preuves diverses pour son avis). R. Yossé dit au nom de R. Yossé ben Ḥanina: si dans un champ on a prélevé la péa pour un autre champ, cette opération est sans valeur et la dîme est due. R. Zeira demanda en présence de R. Yassa : qu'arrive-t-il si l'on se propose de remplir ce devoir en laissant la *péa* dans le sentier étroit de séparation entre les champs ? Il n'y a pas répondu [1]. Les paroles de R. Yossé ne se contredisent-elles pas ? Car on a enseigné plus loin (III, 2): « Les autres sages reconnaissent comme R. Akiba, que si l'on a semé de l'anet ou de la moutarde en trois endroits différents, on donne la péa pour chacun spécialement. » (N'en résulte-t-il pas qu'on peut prendre dans une part, les parties nécessaires pour toutes les autres ?) Non, voici ce que la Mischnâ veut dire : pour l'anet il faut prendre la *péa* en 3 endroits différents, et pour la moutarde en autant d'endroits. Samuel dit qu'il faut agir ainsi parce que certaines parties sont mûres, bien avant que toutes le soient (donc, l'on ne doit pas, pour la partie mûre, ajourner la péa). R. Yassa dit au nom de R. Yoḥanan que cela tient à ce que lesdits produits sont semés d'ordinaire par carrés (chacun forme un enclos séparé en raison de sa valeur) ; voilà pourquoi il s'exprime ainsi à cet endroit (R. Yassa adopte donc l'avis de R. Yoḥanan ; et, par suite, le petit sentier sera considéré comme une distinction). Comment donc se fait-il qu'il n'ait pas répondu ? En effet, il est évident que (pour le sentier) c'est une séparation manifeste (et qu'il faut donner chaque fois la péa

1. Littéralement : on l'a laissé tomber. Voir même série, tr. *Kidouschin*, I, 5 (f. 60[d]) ; tr. *baba bathra*, ch. III, § 1 (f. 13[d]).

séparément). Il y a seulement doute sur le point de savoir si le prélèvement est un fait accompli (il va sans dire qu'en principe, on ne doit pas la prélever ainsi); mais, au cas où c'est un fait accompli, conserve-t-elle sa valeur ou non? On enseigne, fut-il répondu, que selon R. Oschia la *péa* prélevée dans un champ ponr en libérer un autre est sans valeur légale, et ce sera de même à l'égard du petit sentier étroit qui sépare les 2 champs. R. Yossé ben Ḥanina dit: les intervalles creux[1] séparent les 2 champs, et pour eux, il y a lieu de donner les 2 péas. C'est cette séparation, remarqua R. Ḥisda, que Josué employa pour tracer les limites des tribus en Palestine; R. Ḥanina vint rectifier cette tradition de R. Ḥisda et dit en son nom: Josué se servit de ce mode de distinction pour délimiter les frontières du territoire d'Israël (Josué, XIII, 7 et suiv.).

« Un cours d'eau, un canal, un chemin particulier, une grande route. »

On appelle שלולית tout cours d'eau (fleuve ou rivière), et נחל une rigole, fût-elle vide[2]. — Puisque l'on a mentionné comme séparation des chemins particuliers[3], à quoi bon parler de la voie publique? (Cela ne va-t-il pas de soi?) C'est pour dire que tout cela ne sert de séparation qu'entre diverses sortes de verdures; mais, entre les plantations d'arbres, la clôture seule sert de distinction (§ 3). De même, après avoir indiqué comme séparation le sentier particulier, à quoi bon parler d'un sentier général? Pour en exclure un tel sentier qui aurait cette destination fixe en été, non en hiver (sans quoi. on eût pu croire que tout chemin public sépare, ne fût-il d'usage qu'en été, de suite après la moisson). Rab dit: le champ en friche, ou celui qui est nouvellement cultivé, sépare s'il a une étendue de la contenance d'un quart de cab[4], et celui qui contient d'autres semences sépare quelque petit qu'il soit; selon R. Yoḥanan, le champ en friche, ou nouvellement labouré, ou contenant une autre semence aura une étendue de 3 sillons[5]. Y a-t-il une différence entre ces 2 interprétations? Non, d'après Rab, il s'agit du cas où elle n'est pas due (p. ex. pour de la verdure). Cette réponse est satisfaisante pour le cas d'une semence différente. Mais, puisque le champ en friche et le fraîchement cultivé sont soumis à la *péa*, en quoi diffèrent-ils? Le voici: Rab, en exigeant le quart de cab, parle d'un champ ordinaire carré (ayant cent coudées en longueur et en largeur); selon R. Yoḥanan, il s'agit d'un espace ayant 50 coudées de long sur deux de large (assez

1. Ou, selon d'autres, une certaine plante à racines verticales. Voir Babli, tr. *Baba bathra*, f. 55[b]. Comp. ci-après, tr. *Kilaïm*, ch. I, § 7.

2. Selon le commentaire *Schnôth Eliahou*, on entend par là tout cours d'eau, fût-ce d'eau stagnante (mais non vide).

3. Voir plus loin, tr. *Kilaïm*, ch. IV. § 7.

4. Soit une étendue d'un peu plus de dix coudées carrées.

5. En ce cas il y a séparation. — La racine פתח est employée dans le sens de *labourage* par Isaïe, XXVIII, 24. Voir ci-après, tr. *Kilaïm*, ch. II, § 6.

petit pour qu'une séparation de 3 sillons soit remarquée, et ce serait là le point en litige). R. Zeira dit au nom de R. Eliezer que R. Meir (de notre Mischna) et R. Juda (de la suivante) sont d'accord dans l'expression de leurs opinions[1] : comme R. Meir est d'avis que l'action d'avoir fauché un champ pour le donner en partage suffit à établir une séparation (non une vraie moisson), c'est aussi l'avis de R. Juda (il le permet avant les prémices) ; et comme celui-ci dit là qu'à partir de l'instant où il y a l'obligation de la péa il faut cesser de faire paître l'animal, de même pour la séparation, R. Meir se conforme ici à cet avis. Mais ne trouvons-nous pas dit par R. Meir, qu'au cas où il y a obligation de péa, cela serve aussi de séparation ? (donc il est inutile de le déduire de l'avis de R. Juda). C'est ainsi que l'on a enseigné : « Un champ qui a été dévasté par les sauterelles, ou rongé par les fourmis, ou ravagé soit par un orage, soit par les animaux, est dispensé de la péa[2]. Tous reconnaissent que si l'on a de nouveau labouré ce champ, la séparation a lieu (et il faut une nouvelle péa) ; au cas contraire, elle n'a pas lieu. A qui se rapportent ces mots « que tous admettent cet avis » ? A R. Meir, qui dans la Mischna admet comme séparation le champ mis en pâturage ; pourquoi donc ici admet-il qu'il faut le retourner et que, sans cela, la séparation est nulle ? Selon lui, on ne parle que de ce qu'il y a dispense de péa (aux yeux de R. Meir, la récolte faite pour changer un champ en pâturage n'est pas une moisson, et l'obligation de la péa disparaît); mais si ce champ était soumis, ne fût-il pas labouré à nouveau, il servirait de séparation (cela dépend donc uniquement de la soumission à la péa). On le compare à cet enseignement[3] : R. Judan dit que c'est seulement permis au cas où l'on a commencé la récolte, avant que la production ne soit parvenue au tiers de la croissance ; mais dès que cette quantité a été produite, la moisson est interdite ; si cependant par mégarde on moissonnait, on serait tenu d'en laisser aux pauvres la part légale de la péa, et dès que cette obligation a lieu, la séparation légale est constituée (car cette moisson est réelle). R. Zeira se demandait si l'analogie continue ; et puisque R. Juda dit que si l'on a commencé de faucher le champ avant la production d'un tiers on peut continuer lorsque ce tiers même est produit, avec dispense de donner aux pauvres les parts légalement dues pour le glanage, les épis omis et la péa, R. Meir exprime exactement la même opinion et les mêmes dispenses (il y a égalité pour le pâturage et la séparation de la péa).

2. Le cours d'eau sert de séparation entre deux champs, selon R. Juda, s'il est d'une largeur telle que l'on ne puisse pas, en se plaçant au milieu, moissonner à la fois les 2 rives, sans se déranger. Si au milieu des

1. Et elles peuvent se compléter mutuellement. Voir Babli, tr. *Menahoth*, f. 71[b] .

2. *Tosse/ta* sur ce traité, ch. I, et ci-après, § 7.

3. Dans la Mischna précitée, tr. *Menahoth*, ch. X, § 8. Comp. tr. *Schebiith*, ch. III, § 6.

champs il y a des hauteurs tellement escarpées qu'on peut les couper à la hache [1], et fussent-elles inabordables au bœuf muni d'instruments aratoires, le champ n'en est pas divisé, et il suffit de donner une seule fois la péa pour le tout.

On semblait vouloir dire que l'avis de R. Juda n'est pas contesté par ses collègues, mais l'on a trouvé un enseignement qui dit [2] : un cours d'eau fixe sert de séparation (R. Juda y met une condition différente, celle d'être trop étendue pour que, du milieu, on puisse moissonner les deux rives). Ensuite, on paraissait admettre selon R. Juda, qu'au cas où celui qui se tient d'un côté ne pourrait pas atteindre la rive opposée pour la moissonner, il y avait séparation et que si, en étant placé au milieu, on peut moissonner les deux côtés, le cours d'eau ne compterait pas comme séparation ; or, on a trouvé dans ce même enseignement l'avis contraire, à savoir si en étant placé au milieu on peut moissonner des deux côtés, la séparation a lieu ; mais elle n'a pas lieu si en étant placé d'un côté on ne peut pas moissonner la rive opposée (et si c'est seulement possible en se tenant au milieu). Ḥiya b. Ada dit au nom de R. Simon ben Lakisch : Si un roc couvre toute la surface du champ et que, pour cultiver, il faut transporter la charrue d'un côté du roc au côté opposé, il peut servir de séparation ; mais si l'on peut y arriver par un côté (s'il y a un passage praticable pour la charrue), le champ n'est pas interrompu. Mais n'a-t-on pas enseigné [3] : « pour des terrains montagneux, composés de pentes ayant chacune dix palmes de hauteur, elles sont distinctes et l'on donne la péa pour chacune séparément ; si les degrés sont moins élevés, on ne donne qu'une péa pour tout. » Or, si la pente est plus petite, n'en faut-il pas moins déplacer la charrue? (Pourquoi donc exiger une hauteur de dix palmes ?) C'est vrai, et dans cet enseignement il n'est question d'une hauteur de dix palmes qu'en raison de ce qui se trouve dit à la fin : » Si les extrémités des haies se joignent, on ne donne qu'une péa pour le tout » (si même, en ce cas, il y a dix palmes, on considère les sillons divers comme réunis).

3. Tout cela sert de séparation entre les champs ensemencés; mais entre les plantations d'arbres, il faudrait comme division un mur (d'au moins 10 palmes de haut) ; et même cette dernière séparation est annulée si, par dessus le mur, les branchages des arbres [4] s'entremêlent, et l'on donne une péa pour le tout.

Cette séparation est-elle annulée si les branches grimpent le long du mur [5]

1. Expression prise dans Isaïe, VII, 25. Comp. *Frankel*, *Darkhéha-Mischna*, ch. IV, § 43.

2. *Torath Cohanim*, ou Midrasch sur le Lévitique, ch. XIX.

3. *Tosséfta*, sur le tr. *Péa*, ch. I.

4. Cette expression se retrouve dans *Juges*, III, 26. Comp. ci-après, tr. *Kilaïm*, ch. III, § 5.

5. Littéralement : s'enfoncent dans le mortier comme le pilon.

et s'y attachent? Ou s'agit-il du cas où les branches s'entremêlent par dessus le mur (sans le toucher)? Comme il est dit : « Les branches se touchent, » et non « le mur est touché », cela prouve qu'il s'agit du cas où les branches sont suspendues au-dessus du mur. R. Mena dit: pour une plantation d'arbres devant avoir dix plants par terrain de la contenance d'un *saa*, tantôt l'intervalle sera de 4 coudées (au sujet de la jonction), tantôt il sera seulement de dix palmes. Qu'entend-on par là (Comment justifier cette contradiction)? Cela signifie que, pour la séparation, l'intervalle entre le mur et les arbres doit être de 4 coudées ; de plus, il doit y avoir au moins dix palmes entre un tronc d'arbre et l'autre (pour qu'il y ait séparation). Enfin la clôture dont parle la Mischna, est relative à la plantation d'arbres devant avoir dix plants [1].

4. Les caroubiers [2] doivent être comptés comme réunis (pour ne donner qu'une *péa*) dès que d'un arbre on peut voir l'autre [3] (malgré toutes les séparations). R. Gamaliel dit : chez mon père, on avait l'habitude de donner spécialement la péa pour chaque côté d'oliviers plantés et une autre pour tous les caroubiers placés en vue les uns des autres. R. Eliézer, fils de Sadok, dit au nom de ce dernier qu'une péa suffit pour tous les caroubiers qui se trouvaient dans la ville.

Comment, pour les oliviers, peut-on déterminer chaque côté soumis à la péa? On les fixe d'après les points cardinaux de la ville. R. Yossé bar R. Aboun raconte comment l'on procédait chez Rabbi : l'on se servait de 4 pressoirs se rapportant aux 4 côtés de la ville, et on les plaçait parallèlement aux lignes de production.

« Les caroubiers sont supposés réunis s'ils sont placés en vue les uns des autres. »

En voici l'explication : s'il y a 30 arbres dont la première ligne (ou extérieure), est sise en vue de celle du milieu, et celle-ci voit aussi la dernière, mais dont une extrémité ne voit pas l'autre (par suite d'intervalle), il faut prélever la péa dans la première rangée, y comprenant celle du milieu, ou de celle-ci pour les extrêmes, mais on ne peut pas la prélever d'une rangée externe pour tout l'extérieur (les arbres du milieu ne forment pas une jonction suffisante pour une seule péa).

5. Si l'on sème une espèce dans un champ, bien que l'on en fasse 2 granges, on n'en donne pourtant la péa qu'une fois; si l'on y sème 2 espèces, en fît-on un seul monceau, il faut donner pour chacune la

1. Sans quoi, ce n'est pas un champ distinct, et le mur lui-même ne le séparerait pas.

2. Ils sont très-élevés. V. tr. *Baba bathra*, ch. II, § 7.

3. C'est qu'apparemment ils sont toujours séparés par un grand intervalle.

péa. Mais si l'on y sème, p. ex., deux espèces de froment [1], il faut en donner 2 fois la péa si on les sépare en deux granges [2], mais non au cas contraire.

Si l'on a moissonné la moitié d'un champ de coriandre [3] et la moitié d'une autre espèce rougeâtre foncée, pour les réunir en une seule grange, et que, réflexion faite, on dispose séparément les 2 moitiés pour former deux granges, on ne peut pas se contenter de prélever la part de péa dans le champ de coriandre pour l'autre espèce, ni au commencement (lorsqu'on voulait les réunir en une grange), ni à plus forte raison à la fin (lorsque le tout a été divisé en 2 granges; la péa devra alors être donnée deux fois). Si l'on a moissonné une moitié de champ de coriandre et une moitié d'une autre espèce rougeâtre foncée, dans l'intention de les recueillir séparément en deux granges, et qu'après y avoir réfléchi, on les réunit en une seule grange, on peut prélever la péa d'une espèce de la fin pour l'autre de la fin, en raison de leur réunion définitive; et de même, dès le commencement, la part prélevée d'un côté pour l'autre est valable (la fin le décide). On prélève la péa d'une sorte pour tout le reste, lorsque la moisson est achevée [4]; mais, si elle ne l'est pas, on ne peut pas prélever la péa pour le tout, fût-ce de la même espèce [5]. Si l'on a cueilli la moitié du champ de coriandre et toute l'espèce foncée, dans l'intention de les réunir en une grange, et qu'après y avoir réfléchi, on les place séparément en deux granges, on laisse la péa dans le champ de coriandre, et toute l'autre espèce en est dispensée (considérant la première moitié comme annulée, ou brûlée, la péa servira pour le reste).

6. Il arriva à R. Simon habitant de Miçpa [6], lorsqu'il eut ensemencé (2 espèces de blé dans son champ), de demander à R. Gamaliel ce qu'il y avait à faire en ce cas (pour la *péa*). Comme ce rabbin ne savait que répondre, ils se sont rendus tous deux dans la chambre du tribunal [7] pour demander la solution. Je sais, dit Nahum le scribe [8] d'après R. Meascha, lequel le tenait de mon père, celui-ci des couples de savants [9] et ces der-

1. C'est-à-dire, en général, 2 espèces de même nature, mais différant de qualité ou de couleur. Voir *Baba bathra*, ch. V, § 6.

2. La première un peu verte, la seconde plus mûre et plus sèche.

3. Comp. même série, tr. *Maasser Scheni*, ch. IV, § 1 (f. 54[d]); Mischna, tr. *Baba bathra*, ch. V, § 8.

4. On ne peut plus donner la péa régulière, et ce mode suffit.

5. On a soin de laisser la péa sur ce qui est encore en épis.

6. Voir Derenbourg, *Essai*, *etc.*, p 245.

7. Littéralement: *la salle des pierres de taille*. Au sud du Temple, il y avait la salle des séances du Synhedrin.

8. Il y a dans le texte : *libellarius*. Voir *Babli*, tr. *Nazir*, f. 56[b] .

9. On nomme ainsi ceux qui, à partir de Simon le juste, transmettaient les traditions. Voir *Pirké Aboth*, ch. I, § 1 et suiv.

niers des prophètes, qu'en vertu d'une prescription ou tradition mosaïque sur le mont Sinaï, si l'on sème dans son champ deux sortes de froments, il faut en donner deux fois la *péa* lorsqu'on les sépare en deux granges, mais non au cas contraire.

R. Zeira dit au nom de R. Yoḥanan[1] : S'il se présente à toi une halakha (s'il s'agit de fixer une décision légale) et que l'on ne sait sur quoi elle est basée, il ne faut pas la reculer au loin (la croire impossible), ou la résoudre par comparaison à un autre cas (connu), mais s'informer ; car, bien des règles légales ont été énoncées à Moïse sur le mont Sinaï, et toutes se trouvent enfouies (implicitement exposées), dans la Mischna. Aussi, ajoute R. Abin, il convient d'admettre comme telles les règles mischniques, p. ex. celle qui est relative aux 2 espèces de blé ; si pour cet exemple Naḥum n'était pas survenu et n'eût pas expliqué que c'est une loi sinaïque, nous ne l'eussions pas su (on ne saurait indiquer un motif de divergence). R. Zeira explique au nom de R. Eleazar ce verset (Osée, VIII, 12) : *Je prescrirai plusieurs préceptes de ma loi*[2]. Que faut-il entendre par là ? Non que la plupart des lois sont mises par écrit, mais que les paroles interprétées d'après les lois écrites (au moyen des 13 règles), sont plus nombreuses que celles qui sont interprétées d'après la loi orale (par tradition sinaïque). Est-ce bien ainsi? (leur infériorité est-elle absolue?) Non, on préfère ce qui a pour base une loi écrite à ce qui ne l'a pas et est dit oralement. Selon R. Juda ben Pazi, on comprend par ce verset (dans cette transcription supplémentaire) les annonces des châtiments[3] et l'on ajoute que malgré cela, *on les considéra comme des choses étrangères* (ibid. c.-à-d. ils ont cru que le châtiment ne les atteint pas). R. Abin l'explique ainsi[4] : si je n'avais écrit pour toi une loi ayant des compléments, ne serais-tu pas comme étrangère ? Il n'y aurait pas de divergence entre les Juifs et les autres nations ; les uns, comme les autres, s'honorent de leurs lois, de même qu'ils se glorifient de leurs écrits[5] (s'il n'y avait de plus la loi orale). R. Ḥagaï dit au nom de R. Samuel bar Naḥman : certaines paroles sont dites oralement, et d'autres sont mises par écrit, sans que nous sachions (de prime abord) lesquelles sont préférables ; mais comme il est écrit (Exode, XXXIV, 27): *C'est en faveur de ces commandements* (ou : par la bouche) *que j'ai contracté une alliance avec toi et avec Israel*, cela prouve que les préceptes oraux (ceux de *la bouche*) sont préférables (supérieurs). Ce verset est différemment interprété par R. Yoḥanan et R. Judan bar Simon : d'après l'un, si l'on a observé les lois orales et les lois écrites, Dieu contractera avec vous l'alliance promise;

1. Voir tr. *Haghîga*, ch. I, § 8 (f. 76ᵈ), où se retrouve tout ce passage.
2. Il prend le mot *Rôb* dans le sens de frapper, comme dans Genèse XLIX, 23.
3. Babli, tr. *Guittin*, f. 60ᵇ.
4. Pesikta de R. Cahuna, ch. V ; Midrasch sur l'Exode, § 47.
5. Littéralement : rouleaux sur peau, διφθέρα.

au cas contraire, il ne la contractera pas. D'après le second, cela veut dire : si l'on a suivi les lois orales et les lois écrites, on sera récompensé ; au cas contraire, on ne le sera pas. R. Josué b. Levi interprète certaines lettres (en apparence inexactes) de ces mots (à double emploi) : *sur les tables, etc.*, *toutes les paroles, etc.* (Deutéronome, IX, 10) : cela indique, selon lui, que la Bible, la Mischna, le Talmud et l'Exégèse, même ce que l'élève perspicace (εὔτικος) enseignera un jour en présence du maître[1], tout cela a déjà été dit à Moïse sur le mont Sinaï. Quel verset y fait allusion ? Celui-ci (Ecclésiaste, I, 11) : *y a-t-il une chose dont on puisse dire : voici qu'elle est neuve ? etc.* La fin de ce verset lui répondra, en le continuant : *elle a déjà existé de tout temps.* R. Zeira au nom de Samuel recommande de ne rien déduire (par analogie), ni des règles doctrinaires (halakha du Sinaï ou Mischna), ni des légendes (*aggada*), ni des enseignements additionnels (*Tossefta*, *braïtha*), mais des talmudistes mêmes.

« Si l'on sème dans son champ deux espèces de froment, etc. »

R. Ḥalafta b. Schaoul n'a-t-il pas enseigné (contrairement à l'avis précité de Samuel) que ce qui est applicable à deux espèces de froment l'est aussi à 2 espèces d'orge (en résulte-t-il qu'on déduit de la règle sinaïque pour le froment une autre pour l'orge) ? Non, dit R. Zeira, c'est une tradition formelle qui avait été oubliée en partie (à cause de la similitude des termes). Mais comment se fait-il que l'on enseigne (III, 3) : « Si l'on fait le triage des oignons, en destinant les verts à la vente au marché et les secs à la conservation en grange, il faut, pour chaque partie, donner séparément la *péa* » ? (Comment se fait-il qu'en ce cas, ces 2 légères différences n'ont pas été annulées et ne disparaissent pas devant l'unité d'espèce ?) Or, on ne peut pas dire que la divergence notoire entre le marché et le grenier reposait sur une règle établie autrefois et oubliée depuis lors ? (Cela prouve donc que l'on a établi une règle nouvelle, non déduite par analogie). R. Ḥanania dit au nom de Samuel : on ne doit tirer aucune conséquence nouvelle de l'enseignement scolaire (ces sortes de discussions publiques n'ont rien de décisif). Tous deux (R. Mena et R. Ḥanania) reconnaissent que l'on ne déduit rien d'un exemple (il se peut qu'il soit erroné) ; toutefois, R. Mena dit qu'il est interdit de tirer une déduction de l'enseignement si la règle en question n'est pas motivée ; mais si elle l'est, elle peut servir de règle et de modèle. Il est insignifiant, lui répliqua R. Ḥanania, qu'il y ait un motif ou non ; mais cela dépend de la question de savoir s'il y a opposition ; s'il n'y a pas de discussion, on peut en tous cas en tirer une conclusion.

7. Un champ qui a été moissonné par des idolâtres, ou dévasté par

1. Voir Midrasch Rabba sur l'Exode, section 47 ; sur le Lévitique, section 22 et sur l'Ecclésiaste, I, 9, et V, 8.

des brigands, λῃστος, ou qui a été rongé [1] par des fourmis, ou qui a été ravagé soit par un orage, soit par des animaux, est dispensé de l'obligation de la péa [2]. Si, après avoir moissonné la moitié, les brigands ont enlevé le reste, on est aussi dispensé de ce prélèvement, car l'obligation de ce devoir n'incombe qu'aux derniers épis qui sont debout (et non s'ils ont été dérobés, si l'on a été privé de la moisson).

8. Si les brigands ont moissonné la moitié du champ et que le propriétaire en cueille ensuite l'autre moitié, il doit donner la péa sur le reste qu'il a recueilli ; si l'on coupe la moitié et que l'on vende le reste, l'acheteur est tenu de donner la *péa* sur le tout [3] ; si, après avoir moissonné une moitié, on consacre l'autre moitié comme sainteté, celui qui la rachète des mains du trésorier des saintetés donne la péa pour le tout (même pour la moitié coupée par celui qui l'a consacrée).

Lorsque la Mischnâ dit : « un champ moissonné par des idolâtres est dispensé de l'obligation de la péa » c'est au cas où ceux-ci ont moissonné pour leur propre compte ; mais, s'ils ont fait ce travail pour un propriétaire israélite, le champ reste soumis à cette obligation (il va presque sans dire que le propriétaire doit la péa sur ce qu'il a fait récolter par n'importe qui). Ainsi, l'on nous apprend [4] qu'on ne doit pas engager pour ce travail des ouvriers païens, parce qu'ils ne savent pas ce qui est dû aux pauvres en fait de glanage (les droits sont donc dûs en ce cas). Lorsque la Mischnâ dispense de la péa un champ récolté par des brigands, elle parle du cas où ils l'ont ravagé pour le détruire ; mais, s'ils l'ont moissonné, sans rien détruire, cette obligation subsiste. R. Oschia bar Schemi dit ; on peut même admettre qu'il y a dispense, lorsque le champ a été moissonné sans rien détruire, parce que la péa se donne sur le blé encore adhérent à la terre (non plus lorsqu'il est détaché), et le vol ne peut pas s'effectuer sur un immeuble [5]. L'on prélève la péa sur pied (en commençant la récolte) pour les gerbes qui sont debout, et de celles-ci pour ce qui est récolté (à la fin) ; mais on ne prélève de ce qui est récolté ni pour ce qui l'est déjà (ayant une autre destination), ni pour ce qui est debout (pour lequel on prend des épis sur pied). Comment se fait-il que parfois on peut prélever de ce qui est récolté pour les gerbes debout ? C'est au cas où la moisson du champ serait toute achevée, sauf le reste précis (le 60e) de quoi donner la péa ; dès que l'on cueille un épi (que la mesure n'y est plus), l'obligation de la péa retombe sur les gerbes, et il se trouve alors qu'il y a lieu de

1. Ce terme est usité pour le porc, psaume LXXX, 14.

2. Voir Sifri sur Lévitique, XIX, 19.

3. Parce qu'en vendant le reste, il semble avoir transmis à l'acquéreur l'obligation de la *péa*.

4. *Tossefta* sur *Péa*, ch. III.

5. Donc, celui qui a fait une telle moisson volée n'a pas acquis le terrain et ne doit pas la *péa*.

la prélever sur ce qui est coupé. Ce mode de prélever a non-seulement lieu en cas de moisson complète du champ (avec *péa* insuffisante); mais si, même après avoir récolté une partie, on laisse la péa sur pied en disant : « à partir de ce moment je prélèverai la péa », le devoir de la péa retombe sur les gerbes; lorsqu'ensuite on enlève un seul épi, la mesure n'y est plus, et, sur ce qui est couché, on prélève pour le tout. Celui qui vend la moitié de la récolte sur pied a-t-il le droit de profiter de la péa qui libère les gerbes [1]? On peut résoudre la question par ceci : « R. Juda dit (V, 5) que lorsqu'un pauvre a été chargé de moissonner le champ moyennant le tiers ou le quart des produits, il n'a pas droit à la péa. » Or, quelle différence y a-t-il entre le 2e cas (du paiement par les revenus) et le 1er cas de la Mischnâ? Alors, au 2e cas, c'est après le travail que le tiers de la récolte appartient à l'ouvrier [2]. Cela prouve, dit enfin R. Aboun bar Ḥiya, que le vendeur peut bénéficier de la péa qui libère ce qui est dû sur les gerbes [3]. Toutefois, objecte R. Yossé, c'est différent et l'on ne peut rien conclure de ladite Mischnâ : au cas précité, le champ n'a jamais été la propriété du pauvre pour qu'il ait le droit de prélever ses parts, tandis qu'ici, pour la péa, le champ a été en sa possession lorsqu'on a commencé la moisson et la vente. Voici dans quel cas la déduction est admissible : si le maître a cueilli la moitié du champ et vendu cette moitié (et qu'il coupe ensuite l'autre moitié), l'acquéreur pauvre a droit au glanage, aux épis oubliés et à la péa (le vendeur les doit pour le tout; on peut donc déduire le cas du fermier de celui de l'acquéreur, tous deux n'ayant eu qu'une part du champ, sans obligation). Est-ce que l'acquéreur bénéficiera de la péa donnée pour libérer la gerbe du vendeur [4]? C'est un point en litige plus haut (I, 6) entre Rabbi et R. Juda (c'est-à-dire, Rabbi le permet et R. Juda l'interdit sous peine d'amende). R. Pinḥas demanda : est-ce qu'un champ situé à demi hors de la Palestine est également soumis au droit de la péa? Faut-il croire que l'on compare ces fruits aux produits qui ont été consacrés et dispensés de péa, et, puisque l'obligation est maintenue pour ce qui est consacré (au cas où c'est racheté au trésorier des saintetés), sera-ce de même pour les fruits du dehors? Voici la réponse : comme il est écrit (Lévitique, XIX, 9) « la moisson de *votre* pays » est soumise à ce droit, celle du dehors ne l'est pas. — Si le trésorier des saintetés a recueilli la moitié du demi-champ consacré et qu'avant d'achever la récolte du reste, on ait racheté toute la moitié, on est tenu, en rachetant, de prélever la péa pour ce qui reste à moissonner; mais ce qui a été cueilli sous l'autorité des saintetés (la demie de la moitié) en est dispensé par son caractère sacré.

1. Puisque l'acquéreur est tenu de donner la péa.

2. Le maître n'a plus droit aux parts légales dès leur échéance.

3. Puisqu'au moment où la *péa* est due, le champ n'est plus au vendeur.

4. A cause de sa part, le vendeur est tenu de prélever la péa.

CHAPITRE III

1. Quant aux carrés de blé [1], qui sont plantés entre les oliviers (ou tous autres arbres), il faut, selon l'école de Schammaï prélever la péa sur chacun d'eux; d'après l'école de Hillel, il suffit d'un seul prélèvement pour le tout. Mais les premiers reconnaissent que si les extrémités des diverses plantations se touchent [2], un seul prélèvement suffit pour le tout.

Pourquoi, d'après notre version [3], est-il question de blés plantés entre les oliviers; et, selon l'enseignement de l'école de Rabbi, peuvent-ils être plantés au milieu de n'importe quels arbres? Les 2 versions sont utiles : celle de la mischna a besoin de celle de Rabbi, et celle de Rabbi se complète par la Mischna; or, si nous n'avions eu que notre version, et non celle de Rabbi, nous eussions cru que Schammaï ne conteste l'avis de Hillel (et ne tient compte de la séparation légale des carrés pour imposer l'obligation de la péa séparée) qu'à l'égard des oliviers; parce qu'ils sont eux-mêmes assujettis au devoir de la péa, ils constituent une séparation; mais pour tout autre arbre dispensé de ce prélèvement, on aurait pu croire que Schamaï reconnaît, comme Hillel, qu'il suffit de donner une fois la péa pour le tout; donc, il faut compléter notre version par celle de Rabbi. De même, si nous avions eu seulement la version de Rabbi, non la nôtre, on aurait pu croire que Hillel est d'un avis contraire à celui de Schammaï (et que, selon lui, une péa suffit pour tout), à l'égard des arbres ordinaires qui ne forment pas une séparation pas plus qu'ils ne sont assujettis à la péa; mais s'ils l'étaient, Hillel reconnaîtrait qu'il faut donner séparément la péa pour chaque carré. Donc, il faut la version de la Mischnâ et celle de Rabbi. Dans quelle situation supposons-nous les plants d'arbres? Si l'on parle d'un champ où les oliviers sont éloignés les uns des autres (et rares), Schammaï devra reconnaître également qu'il suffit de donner une péa pour le tout (la séparation étant illusoire); si au contraire les arbres sont rapprochés (nombreux), Hillel de son côté devra admettre que la séparation est réelle et qu'il faut donner la péa pour chaque carré séparément. De quelle hypothèse s'agit-il donc? D'une plantation ayant dix arbres par chaque espace de la valeur d'un *saa* : selon Schammaï, on les considère en ce cas comme rapprochés (et les carrés, étant délimités, exigent autant de fois la péa); selon Hillel, au contraire, on les suppose espacés. Le motif de Schammaï est que l'on n'a pas l'habitude de semer des légumes verts au milieu des arbres (aussi, chaque arbre doit être pris comme limite d'un carré).

1. Littéralement : en forme de briques, oblongs.
2. P. ex. si ce champ est entouré d'une double rangée d'arbres.
3. Celle des derniers rédacteurs de la Mischnâ.

Il y a conformité entre l'opinion de Schammaï et celle de R. Yossé ; c'est ainsi que, selon R. Yossé (§ 4), l'on n'a pas l'habitude de planter des oignons au milieu des légumes verts, de même que Schammaï pense qu'il n'est pas d'usage d'introduire des semences de légumineux au milieu des arbres. R. Yossé adopte-t-il l'avis de Schammaï? Non ; bien que Schammaï adopte l'avis de R. Yossé (pour les légumineux), celui-ci n'admet pas l'opinion de Schammaï. Ce dernier reconnaît l'avis de R. Yossé en ce que l'on vient de dire des légumineux ; mais R. Yossé n'admet pas celui de Schammaï, car il croit au contraire que l'on plante de la verdure entre les arbres. S'il y a une haie (en dehors des 9 arbres par *saa*), elle est considérée comme arbre (et sert de séparation). S'il y a 2 haies et 8 arbres, est-ce un champ séparé [1]?— On sait par la Mischnâ que s'il y a un contact entre les extrémités des diverses plantations, de côté et d'autre (des 2 parts), une seule péa suffit ; mais cela suffit-il si le contact n'a lieu que d'un côté? Et faut-il qu'il y ait mélange sur 3 sillons de culture, ou suffit-il d'un très-petit espace? (on ne répond rien).

2. Celui qui coupe les parties mûres de son champ [2], et laisse debout les épis trop verts doit, selon R. Akiba, prélever la péa pour chaque fois ; d'après les sages, un seul prélèvement suffit pour le tout. Toutefois ceux-ci reconnaissent, comme R. Akiba, que celui qui sème de l'anet [3], ou de la moutarde (sénevé, *senapa*), en trois endroits différents, devra donner la péa autant de fois.

Le champ est comparé à une peau de tigre : lorsque le sol produit hâtivement par places où il est bien fumé, on lui donne ce nom. Ainsi selon la Mischnâ, on sait seulement que si le blé est mûr sur les côtés* et qu'il est trop vert au milieu pour être coupé, il faut, selon R. Akiba, laisser la péa pour chaque espace coupé (l'espace vert forme la séparation). Mais si les espaces verts sont situés sur les 2 côtés et que l'espace mûr soit au milieu, quelle est la règle? (Faut-il, en coupant plus tard les espaces verts, les considérer comme ayant été primitivement séparés par un espace mûr et les soumettre à une péa distincte? La question reste irrésolue. R. Aba ou R. Ḥiya dit au nom de R. Yoḥanan que l'avis exprimé par R. Meir est conforme à l'opinion de R. Akiba son maître (puisque R. Meir a dit plus haut, II, 1 : « un espace récolté pour servir de pâturage constitue une séparation ») ; de même que R. Akiba dit ici que le blé vert et le blé sec forment deux espèces différentes (nécessitant deux péas séparées), de même R. Meir a dit plus haut que ce sont deux espèces (si l'espace coupé était primitivement au milieu, il y a eu séparation pour les autres parts).

1. La question n'a pas été résolue.

2. Littéralement : *qui le tachète comme la peau du tigre*, en enlevant certaines parties. Comp. tr. *Menahoth*, f. 71b.

3. Pour ce terme, Maïmonide a الشِبث, que le Kamous traduit par : *Anetum graveolens*.

Les compagnons de R. Yossé lui observèrent ceci : pourquoi n'établit-on de parallèle qu'entre l'avis de R. Meir et celui de R. Akiba ? Ne peut-on aussi le comparer à l'opinion des rabbins, qui disent plus loin (§ 3) : « celui qui trie les oignons, dispose les frais pour les vendre au marché et conserve les secs pour les mettre au grenier, doit donner une péa spéciale pour chaque catégorie » ? Ceci, répliqua R. Yossé, ne prouverait rien ; car la distinction a lieu, non parce que les uns sont frais et les autres secs, mais parce que la destination du marché et celle du grenier les distinguent les uns des autres. Est-ce que le vert et le sec sont deux espèces bien distinctes ? (Non ; donc, on ne saurait comparer cela au dire de R. Meir). Si l'on moissonne un champ à moitié vert et à moitié sec, R. Akiba aussi reconnaît qu'on peut prélever d'une part pour le reste. Pourquoi a-t-on enseigné: « les sages reconnaissent, à l'instar de R. Akiba, que si l'on sème de l'anet et de la moutarde en trois endroits différents, l'on devra donner pour chacun d'eux la péa » ? (Puisque, selon lui, il n'est dû qu'une péa, où est l'accord ?) Non, voici ce que l'on a voulu dire [1] : pour l'anet qui a été semé en trois endroits différents, ainsi que pour la moutarde en trois fois, il faut autant de péa. Il faut agir ainsi, selon Samuel, parce que les premiers de ces produits mûrissent bien avant les derniers (à intervalles inégaux) ; le motif en est, selon R. Yassa, au nom de R. Yoḥanan, que l'on a l'habitude de semer ces 2 produits par carrés distincts à cause de leur valeur (chaque carré est donc un champ spécial, soumis séparément à la péa). Or, selon l'opinion de Samuel, il faut prélever séparément la péa sur chaque touffe (au fur et à mesure qu'elle mûrit) ; selon R. Yoḥanan, on la prélève sur chaque carré (en raison de sa valeur distincte).

3. Celui qui trie les oignons [2], dispose les frais pour les vendre au marché et conserve les secs pour les mettre au grenier, doit donner une péa spéciale pour chaque catégorie (parce qu'elles forment pour ainsi dire 2 espèces). Cette distinction s'applique aussi aux petits pois et à la vigne. Celui qui émonde [3] son champ d'oignons (en enlève les petits pour laisser grandir les autres), ne prélève la péa pour le reste que sur ce qui est enfoui (les oignons arrachés dans un but d'agronomie ne constituent pas une récolte). Si on enlève les produits d'une seule catégorie (dans un but uniforme), il faut prélever la péa sur ce qui reste pour le tout.

On a enseigné : en procédant à l'abattage [4] des produits, on est tenu de

1. Voir ci-dessus, commencement du chap. II, (fol. 16^a). Comp. *Babli*, tr. *Nidda*, f. 51^a; tr. *Nazir*, f. 56^b.
2. Littéralement : qui rase la place.
3. Cf. ci-après, tr. *Schebiith*, ch. IV, § 4.
4. Ainsi l'a traduit le Dr Lévy dans son *Chaldaisches Wörterbuch*, et il ne faut pas le confondre avec le terme מריג, *fer à battre le blé*, cité au tr. *temoura*, f. 18^a ; *Abôda zara* f. 24^b ; *Zebahim*, f. 116^b ; *Menahoth*, f. 22^a.

laisser les parts des pauvres en commençant la récolte, et une autre lorsqu'on la termine plus tard (en raison des intervalles de temps). En quoi consiste cette récolte spéciale (pour qu'il y ait division de la péa)? Elle consiste, dit R. Jérémie, à opérer comme le dit la Mischnâ : « Celui qui trie les oignons, dispose les verts pour les vendre au marché et conserve les secs pour les mettre au grenier, doit donner une péa spéciale pour chaque catégorie. » Cette opération, dit au contraire R. Yossé, ne concerne pas l'oignon ordinaire, mais une sorte de cumin noir : lorsqu'on le sème, il produit un petit oignon; lorsqu'on le plante en terre, il en naît un gros oignon (pour ces 2 cas, on doit la péa). Si ce n'était pas ce fruit spécial, la péa ne serait pas due, car en raison de sa destination à servir de semence, l'obligation de la péa s'annule. Mais peut-on objecter que le froment est aussi destiné aux semailles? La différence est que le froment sert en majeure partie de nourriture, tandis que le produit spécial en question sert aux semailles (voilà pourquoi il n'est pas soumis à la péa). Mais selon l'opinion de R. Jérémie, comment de simples oignons, qui sont des légumes verts, sont-ils soumis aux droits de péa. C'est qu'il s'agit d'une espèce que l'on rentre en bonne partie pour la conserver. Au contraire, selon R. Yossé, le produit est achevé, il ne lui manque que la parfaite maturité (ce produit est donc soumis à la péa, mais non les oignons verts formant un légume).

On a enseigné : Comme il est dit (Lévitique XIX, 9) : *tu abandonneras le glanage de ta moisson*, l'obligation n'existe pas pour quelques touffes arrachées à la main. R. Zeira et R. Ḥiya disent au nom de R. Yoḥanan : si l'on récolte des épis à la main pour faire seulement une pâte, qu'il y en ait peu ou beaucoup, on est dispensé de la péa; selon R. Eléazar, on en est même dispensé si l'on moissonne cette faible partie à la faulx. Toutefois, dit R. Yossé, il importe qu'il reste quelques épis debout (pour donner plus tard la péa). Mais n'a-t-on pas enseigné : « Si l'on a cinq ceps de vigne, que l'on vendange tous (sans rien laisser) et qu'on les rentre chez soi (non au pressoir), on est dispensé des droits de grappillage, des 3 premières années et de la 4e de plantation; mais l'on est tenu de laisser aux pauvres les petites grappes. » (Pourquoi n'en est-il pas de même ici)? C'est qu'ici, répond R. Judan, il s'agit de fruits mûrs (elle est due); mais ce n'est pas dû, s'il s'agit de fruits non mûrs (p. ex. pour ces raisins). On peut même admettre, dit R. Yossé, qu'il s'agit, dans l'un et l'autre cas, de fruits soit mûrs, soit non mûrs ; seulement dans l'enseignement précité, il peut s'agir du cas où l'on mange les raisins tels qu'ils poussent, tandis qu'ici il s'agit du cas où l'on veut en faire du pain ; on le peut (à la condition d'en laisser un peu). De ceci on peut tirer deux déductions réciproques : de notre enseignement, on conclut que si l'on veut manger quelques épis grillés, on le peut, même sans rien laisser (pour un prélèvement ultérieur); d'autre part, on apprend que si l'on cueille du raisin pour en faire du vin, il faut laisser des grappes pour prélever plus tard les parts dues en ce cas.

« Celui qui émonde son champ ne prélève la *péa* pour le reste que sur ce qui est enfoui. »

On a enseigné que selon R. Juda, la *péa* est obligatoire pour le reste seul, si l'on émonde le champ d'oignons pour les jeter ; mais si on les retire pour les recueillir en grange, on prélève la péa sur ce qui reste pour le tout. Selon R. Zeira, cette prescription n'a lieu dans de telles conditions que si l'on en a semé beaucoup dans l'intention d'émonder le champ plus tard (pour que les produits puissent grossir) ; mais, lorsqu'en semant beaucoup on n'a pas eu de suite ce but, si même plus tard on eût cueilli les oignons, non pour les serrer au grenier, mais pour les jeter, on prélèvera la péa sur ce qui reste pour le tout.

4. Les oignons mères (contenant les semences) sont susceptibles de l'obligation de la péa. R. Yossé les en dispense (à cause de leur peu de durée). Quand aux plants d'oignons, qui se trouvent situés entre les champs de verdure [1], ils sont soumis chacun séparément à la péa, selon R. Yossé ; mais d'après les autres sages, un seul prélèvement suffit pour tout.

Selon Rab, on comprend par oignons-mères des *paragaudæ* [2] (ceux qui restent en terre pour les semailles); selon Samuel ce sont les צומחתה, ceux dont les racines restent enfouies en partie et repoussent plus tard. Selon R. Jacob bar Aboun au nom de R. Ḥanina, R. Yossé ne les dispense de l'obligation de la péa que parce que ces sortes d'oignons sont abandonnés à tout venant. R. Aboun bar Ḥiya demanda en présence de R. Mena : Est-ce que, selon les autres rabbins, on soumet au droit de péa ce qui est abandonné à tout venant? (Pourquoi donc, selon les sages, la péa est-elle due?) C'est que, lui fut-il répondu, il s'agit du cas, où après l'abandon, on les aurait repris successivement. (En ce cas, selon les autres sages [3], l'obligation de la péa subsiste). Mais, lui objectèrent les sages, s'il est vrai qu'on ne les garde pas longtemps, on les conserve du moins un peu ; donc, le motif de dispense de l'obligation de la péa, selon lui, ne subsiste que parce qu'on les rentre peu pour les mettre de côté (selon les sages, au contraire, l'obligation existe en ce cas ; ce n'est donc pas à cause de l'abandon, selon l'avis de R. Ḥanina, que R. Yossé les dispense de la péa).

5. Lorsque des frères ont partagé leur héritage, ils donnent chacun la *péa*. Lorsqu'ils s'associent, ils n'en donnent qu'une. Si deux personnes ont acheté un arbre en commun ils n'en donnent la péa qu'une fois ; si chacun a pris pour lui un côté seul, chacun donnera aussi la péa.

1. Talmud babli, tr. *Hullin*, f. 134a ; tr. *Nidda*, f. 50a.

2. Littéralement : *des couvertures*, ou plutôt des objets couverts. Voir Note supplémentaire, après la Préface.

3. Comp. Babli, tr. *Nedarim*, f. 43b .

S'ils ont moissonné la moitié du champ qu'ils possédaient en association et qu'après avoir rompu l'association ils ont partagé le restant en deux (la partie non moissonnée), on ne peut pas prélever la péa d'une part pour l'autre, ni du commencement (de ce qui a été coupé lorsque l'association subsistait encore) pour la suite ni à plus forte raison de la fin (de ce qui est coupé lorsqu'elle n'existe plus) pour la première partie [1]. Si ensuite ils ont renoncé à l'association pour la seconde moitié et qu'ils ont récolté le reste, on peut prélever la péa d'une part sur l'autre, pour la 2e moitié (en association), mais on ne peut le faire pour la première moitié (pour laquelle l'association n'existe plus). R. Yoḥanan dit en général : si quelqu'un, se proposant de récolter la moitié du champ, n'a coupé que la moitié de cette moitié, puis, au moment d'achever la récolte du reste (le 2e quart), il cueille (par mégarde) le champ entier, il peut bien prélever la péa soit du commencement ou d'une extrémité pour la part du milieu, soit de celle du milieu pour une partie extérieure mais non d'une ligne extérieure pour une autre extérieure du côté opposé. R. Josué b. Lévi dit : si l'on a un champ dont la moitié est déjà parvenue au tiers de sa croissance, mais l'autre moitié ne l'est pas encore, et qu'avant d'avoir récolté une partie de la première moitié le tout est parvenu au tiers (ce qui entraîne le devoir de péa), on peut prélever la péa en prenant sur la première partie pour celle du milieu, ou de celle-ci pour la première partie, mais non d'une extrémité sur une autre extrême (non encore soumise par la péa).

6. Celui qui vend des arbres separés dans son champ fera donner la péa pour chacun d'eux [2]. Toutefois, dit R. Juda, cela n'a lieu que si le propriétaire n'a pas gardé un seul arbre ; mais s'il y a un reste, une péa seule suffit pour le tout.

Jusqu'ici nous savons (par l'avis de R. Juda) ce qu'il y à faire lorsque la récolte a déjà été faite (en cas de récolte avant la vente des arbres, il faut une seule péa pour tout) ; mais, si ce n'est pas encore commencé, quel sera la règle ? On peut la déduire de ceci : si quelqu'un achète à son prochain la tonte des brebis, au cas où le vendeur en garde un peu pour lui, celui-ci est tenu de remettre toute la part due légalement [3]. Si le vendeur n'en garde pas, l'ac-

1. Le rabbin Elie Wilna, dans son commentaire *Schnôth Eliahou*, expose clairement la dite hypothèse par cette figure :

Partie coupée.	A	B

La première moitié comprend la partie coupée outre la Section A, formant l'objet de l'association primitive : pour la 2e moitié, ou partie B, l'association a eu lieu plus tard ; enfin on entend par milieu la section A de la 1re moitié qui était encore intacte au moment de conclure l'extension de l'association.

2. Bien entendu à la charge de l'acquéreur. *Voir tr. Hullin*, f. 138a.

3. Les prémices de la tonte étaient sacrées et remises au sacerdote, Deutéronome, XVIII, 4. Voir tr. *Hullin*, f. 138a, ou ch. II, § 2.

quéreur est soumis à l'obligation (là on ne distingue pas entre le principe et le fait accompli, et l'on ne s'inquiète pas de la question de savoir si la tonte a commencé ou non ; il doit en être de même ici). Aussi, R. Jérémie dit au nom de R. Yohanan que cet enseignement doit être conforme à l'avis de R. Juda (puisqu'il subordonne ici l'obligation à la question de reliquat). Or, y a-t-il là une distinction, et se préoccupe-t-on de la question de savoir s'il y a eu un commencement de tonte ou non? De même ici, on ne met pas en question le point de savoir si la récolte a été commencée ou non (et, selon R. Juda, le vendeur doit toute la péa). Quel est le motif de l'opinion de R. Juda? Est-ce que l'obligation de la péa qui incombe à la moisson retombe sur les épis adhérents à la terre [1] ? Ou bien le vendeur est-il censé ne céder que l'objet de la vente, sans y comprendre la part d'obligation afférente d'ordinaire à l'acquéreur et dont il se charge? On peut résoudre la question d'après l'enseignement précité : si quelqu'un achète à son prochain la tonte des brebis, au cas où le vendeur en garde un peu pour lui, celui-ci est tenu de remettre la part due légalement ; si le vendeur n'en garde pas, l'acquéreur est soumis à l'obligation. Or, R. Jérémie dit au nom de R. Yohanan que ceci est conforme à l'avis de R. Juda ; et là, y a-t-il lieu de dire qu'il a pour motif, non que l'obligation de la péa qui incombe à la moisson retombe sur les épis encore debout (qu'il faut la fin), mais parce que le vendeur est censé céder seulement l'objet de la vente, sans y comprendre la part d'obligation afférente à l'acquéreur (ce qui est inapplicable à la tonte)? Donc, ici, on appliquera le même raisonnement. En quoi diffère le résultat de ces divers avis ? Au cas par exemple du fait accompli où l'acquéreur prélève la part réglementaire (avant le vendeur), ce prélèvement devient sacré (quoique nul), s'il est admis que l'obligation de la péa pour la moisson retombe sur les épis encore debout (Comme un tel ordre n'a pu lui être donné faute de prescription légale, on ne peut pas demander au vendeur de dommages-intérêts) ; mais s'il est admis que l'on est censé céder seulement l'objet de vente, sans transférer l'obligation de la péa, on peut réclamer au vendeur des dommages-intérêts, pour avoir omis d'opérer le prélèvement. En outre, au cas où le vendeur a perdu sa part (si elle a été brûlée) [2], étant admis que le devoir de la péa pour la moisson retombe sur les épis encore debout, la combustion annule tout (et l'acquéreur donne la péa sans dédommagement) ; mais s'il est admis que l'on est censé ne céder que l'objet de vente sans transférer l'obligation, on peut, en cas de combustion, réclamer au vendeur des dommages-intérêts. Il est responsable de cette perte.

7 (6). R. Eliézer dit: un terrain susceptible de contenir un quart de *cab*[3] est soumis à la péa ; selon R. Josué, il devra pouvoir produire deux *saas* ;

1. Ci-dessus, ch. II, § 7.
2. En ce cas, le devoir incombe à l'acquéreur.
3. Soit un carré d'environ 10 coudées 1/2.

selon R. Tarfon, il devra former un carré de 6 palmes; selon R. Juda ben Bethera, il faut qu'il soit assez grand pour fournir deux moissons, et son avis sert de règle.

Quel est le motif de l'avis de R. Eliézer? le voici : comme pour le devoir de la péa l'Ecriture dit *ton champ*, et que pour la loi sur les mélanges hétérogènes on emploie le même terme, on les compare aussi pour l'espace et l'on dit : comme le champ doit avoir un espace de la contenance d'un quart de cab [1], de même pour la péa il doit avoir cette étendue. Pourquoi selon R. Josué, le champ doit-il avoir une contenance d'au moins 2 *saa*? Il se fonde sur l'analogie à établir entre l'expression *ton champ* employée ici (pour la *péa*) et celle usitée ailleurs (Deutéron. XXIV, 19) pour l'oubli des gerbes : ici, comme plus loin (VI, 5), le champ doit être susceptible de produire deux *saa*. Sur quoi se fonde l'avis de Tarfon? Sur ce que, selon lui, les carrés du champ ont d'ordinaire cette mesure de six palmes en longueur et en largeur [2].

« R. Josué Bethera dit : il faut que ce soit assez grand pour fournir deux moissons ; et son avis sert de règle. »

S'agit-il, selon lui, d'une récolte habituelle aux moissonneurs, ou d'une moisson aussi petite qu'elle soit? Comme il est écrit (Psaume CXXIX, 7) : *dont le moissonneur ne remplit pas la main, ni son sein celui qui lie les gerbes*, cela prouve qu'il s'agit d'une moisson ordinaire (la première partie du verset, en parlant d'une poignée, l'indique comme un cas maudit).

8. Selon R. Akiba, quelque petit que soit un terrain, il entraîne le devoir de la *péa* et des prémices [3]. Il peut donner lieu à la rédaction d'un acte hypothéqué [4]; et l'on peut, avec ce terrain, acheter des biens mobiliers, que l'on acquière, soit contre argent, soit par un acte d'acquisition, soit par la prise de possession [5].

R. Imi demanda au non de R. Simon ben Lakisch : Est-ce que l'on considère comme champ (selon R. Akiba) celui qui est si petit qu'il y a un seul épi (Y a-t-il obligation de la péa et des prémices?) Avant de l'avoir coupé, il n'y a pas d'obligation, et après avoir coupé l'épi, il ne reste rien (comment donc supposer ces prélévements)? R. Ḥanina répond au nom de R. Pinḥas qu'il peut s'agir du cas où il y a une touffe contenant cinq épis (de sorte qu'il en resterait pour le pauvre). Mais alors, demanda R. Mena, pourquoi ne pas dire dans la Mischnâ que la moindre gerbe [6] est soumise au droit de la péa? En

1. Voir ci-après tr. *Kilaïm*. ch. II, § 10.
2. Ibid. ch. III, § 1.
3. Comp. tr. *Baba bathra*, f. 24ᵃ et 150ᵃ; tr. *Kidouschin*, f. 26ᵃ.
4. πρoσ βoλή, *sujet de contestation*. Voir plus loin, tr. *Schebiith*, ch. X, § 3.
5. Ces diverses sortes d'achat sont précisées au tr. *Kiddouschin*, ch. I.
6. Elle seule doit la *péa*, non le champ.

effet, on a parlé de terrain parce qu'il est question de prémices etc. (pour lesquelles le devoir incombe au sol). Le devoir de la visite du temple pendant les jours de fête [1], est-il dit, incombe au propriétaire du moindre sol. R Yossé dit au nom de R. Yohanan : celui qui ne possède pas de terrain est dispensé de ce devoir de visite aux jours de fête [2]. R. Mena remarque que l'on devrait aussi dire que celui qui n'a pas de terrain est dispensé de la confession légale (qui se fait à cette occasion), puisqu'il est dit dans la formule à réciter en ce moment.... *de la terre que tu nous as donnée* (Deutéronome, XXVI, 15). En effet, R. Yossé bar R. Aboun énonce cette règle au nom de R. Yohanan, en vertu d'une tradition fondée sur ledit verset. R. Yossé dit au nom de R. Josué b. Levi : celui qui n'a pas de terrain est dispensé de la visite au temple, parce qu'il est dit (Exode, XXXIV, 24) : *pour que personne ne convoite la terre* (convoitise inutile à l'égard de qui n'a pas de terrain). Ceci rappelle les épisodes suivants : il arriva à quelqu'un, qui avait laissé au dehors un sac de blé de voir en rentrant du temple le sac gardé par deux lions ; il arriva à une autre personne [3], qui avait laissé une basse-cour chez lui, de voir autour d'elle des chats déchirés. Un homme avait laissé la porte de sa maison ouverte ; et en entrant il voit un serpent venimeux enroulé sur le seuil (κίρκος). R. Pinhas se souvint du fait suivant [4] : Il y avait à Ascalon deux frères qui avaient pour voisins des païens. Ceux-ci se dirent : pendant que ces juifs iront à Jérusalem, aux jours de fêtes, nous prendrons tout ce qu'ils ont. Lorsqu'ils partirent, la Providence fit placer chez eux des messagers célestes à leur image, qui entraient et sortaient (pour donner le change aux malfaiteurs). A leur retour ils envoyèrent des présents à leurs voisins, qui leur demandèrent : où donc avez-vous été ? — A Jérusalem, répondirent-ils. — Qui avez-vous laissé, en votre lieu et place, demandèrent-ils ensuite ? — Pas un homme, fut-il répondu (c'étaient des anges divins).—Sois béni, s'écrièrent les voisins, ô Dieu des Judéens : tu ne nous as pas permis de leur nuire et tu ne les as pas abandonnés!

« L'on peut, avec ce terrain, acheter des biens mobiliers, etc. »

Comment sait-on que l'on peut acheter des biens mobiliers [5] avec d'autres qui ne le sont pas (et offrent ainsi des garanties), soit contre argent, soit par un acte d'acquisition, soit par la prise de possession? R. Yossé dit au nom de Hiskia, ou R. Yona et R. Hanina de Tirtia au nom de R. Hiskia disent que l'on se fonde sur ce verset (II Chroniques, XXI, 3) : *Leur père leur donna de nombreux présents en argent, en or, et en choses précieuses avec des villes*

1. C'est aussi le devoir des musulmans de devenir *Hadj* ; v. Coran, II, 192-3.
2. Babli, tr. *Pesahim*, fol. 8b .
3. Midrasch rabba sur *Cantique des Cantiques*, IV, 10.
4. *Yalkout* sur le premier L. des Rois, n° 222; Midrasch *Hazith* sur ledit verset du cantique.
5. Littéralement : *pour lesquels il n'y a pas de retour possible* ; pour eux, c'est un marché définitif. Voir Babli, tr. *Kidouschin*, fol. 26a.

fortifiées en Judée. Par là, on voit comment l'on peut agir si l'on a des immeubles réunis avec des biens mobiliers en un même endroit[1]; mais quelle est la règle si l'on a des terrains dans un endroit et des biens mobiliers ailleurs? R. Aboun b. Ḥiya répondit: on peut le savoir d'après ce fait que raconta R. Eliézer[2] : il y avait à Jérusalem un habitant de Madon (Josué, XII, 19); comme il avait beaucoup d'objets mobiliers (dans sa ville natale), il voulut les partager pour les offrir en cadeaux. C'est impossible, lui fut-il dit, sans acheter un terrain (servant à cette distribution). Que fit-il? Il alla acheter un simple rocher aux environs de Jérusalem et dit: je donne à un tel la partie du Nord avec cent tonneaux de vin; à tel je donne la partie opposée, tournée vers le Sud, avec cent tonneaux d'huile. Et comme le fait fut raconté aux sages, ils confirmèrent ce qui avait été adopté (de même ici, il ne faut pas la réunion des deux choses). R. Ḥanania observa en présence de R. Mena: Cet étranger a dû être considéré comme moribond; car, d'ordinaire, on ne lègue ses biens qu'à l'aide d'un acte écrit, et ici, on semble se contenter d'une donation verbale. De même, l'acquisition n'est possible habituellement que si les immeubles et les biens mobiliers sont réunis en un même lieu, tandis qu'ici l'on paraît admettre le cas (exceptionnel) où les uns seraient séparés des autres. Mais, fut-il répliqué, n'est-ce pas R. Eliézer qui a enseigné ce fait? Or, selon lui, le moribond agit comme l'homme sain agirait selon la règle des rabbins (selon R. Eliézer il doit aussi écrire ses legs; donc, il ne s'agit pas de moribond au cas précité). Quant à l'enseignement de notre Mischnâ, que selon R. Akiba, un terrain quelque petit qu'il soit, est soumis à l'obligation de la péa et des prémices, etc., si une terre est si petite, quelle valeur peut-elle avoir? Il peut s'agir d'un champ, répondit R. Matnia, où il n'y aurait, il est vrai, qu'un épi; mais où une perle serait enfouie[3].

9 (7). Si un moribond lègue ses biens[4], le legs est valable dès qu'il garde un petit terrain[5]; lorsqu'il n'a rien gardé, il peut reprendre son bien (s'il guérit). Si quelqu'un lègue ses biens à ses fils et un petit terrain à sa femme, elle perd sa dot. Selon R. Yossé, elle la perd aussi si elle a accepté (comme une associée) la même part que les enfants, bien que le mari ne l'eût pas prescrit.

On appelle un homme dangereusement malade[6], celui qui n'est pas frappé subitement par la maladie (mais en est atteint gravement). Il est d'usage en ce cas, que les parents entrent aussitôt près de lui, et les étrangers vont le voir

1. *Baba bathra*, fol. 17ᵃ et f. 146ᵃ.
2. Voir au même traité, f. 156ᵇ.
3. Comp. Talmud de Jérusalem, tr. *Kidduschin*, ch. I, § 5 (fol. 60ᵈ), et Babli, même traité, f. 26ᵃ.
4. Mischnâ, tr. *Baba bathra*, ch. IX, § 7; Babli, même traité, f. 132ᵃ, 146ᵇ, et 150ᵇ.
5. C'est un pur don auquel il ne peut plus renoncer s'il guérit, et non un legs après décès.
6. Mischnâ, tr. *Guittin*, ch. VI, § 7.

au bout de trois jours. Si la maladie l'a frappé subitement, tout le monde entre de suite auprès de lui. Il arriva un jour [1] à R. Houna, R. Pinḥas et R. Ḥiskia d'aller rendre visite à R. Yossé au 3e jour de sa maladie. A leur arrivée, il leur dit : Est-ce pour moi que vous suivez la règle des étrangers, de venir après 3 jours ? (vous êtes mes proches et deviez venir plus tôt). Si le testateur garde un terrain, quelque petit qu'il soit, est-il dit, le legs est valable, même lorsque le malade n'en réchappe pas ; mais s'il n'a pas gardé la moindre parcelle de terre, la donation n'est pas définitive (et lui revient) au cas où il y a eu guérison. R. Aba ou R. Houna dit au nom de Rab [2] : on considère la donation verbale d'un moribond à l'égal de l'acte écrit d'un homme sain qui donne. Cela n'a lieu que s'il est mort de cette même maladie ; mais s'il en guérit, ses paroles n'ont plus la valeur d'un legs ; et de plus il faut la condition de le déterminer en disant : « donnez tel champ à un tel » ; ou s'il dit : « donnez la moitié d'un tel champ à un tel, ou la moitié d'un tel à un tel », tout dépend de la terminaison, ou de la délimitation, si l'on indique la partie septentrionale ou méridionale du champ. — R. Abina dit au nom de R. Jérémie qu'en laissant seulement des objets mobiliers (sans terre), le legs est nul. En voici la raison [3] : le don est valable, est-il dit, si l'on garde une parcelle de terre, fût-elle petite. Or, est-ce là une source d'aliments ? Et de même, si l'on a des pierres précieuses ou des perles fines, ce n'est pas une nourriture (Et le don devrait être valable ; donc, l'essentiel est d'avoir gardé un terrain). Quant au cas où il garde des esclaves, R. Juda b. Pazi dit qu'un habitant de Dalin a énoncé la règle à cet égard, mais on l'a oubliée (et l'on ne sait s'ils constituent une réserve). Si une donation est faite d'abord au nom d'une personne et qu'ensuite on la transfère à une autre, il n'est pas permis, selon Rab, de renoncer à sa 1re idée ; R. Yossé l'explique ainsi : Si l'homme sait qu'un moribond peut tester même verbalement, pourquoi écrit-il un acte de donation ? Pour que son présent ait la valeur d'une donation faite par un homme sain [4]. Selon R. Aba bar Houna et R. Yoḥanan, le transfert est permis. Comment cela s'explique-t-il ? Au cas où après le maître, la personne inscrite (légataire) est un sacerdote, suivi d'un Israélite en troisième lieu. D'après l'avis de Rab, l'Israélite (considéré comme servant du sacerdote qui l'a précédé) pourra manger de l'oblation (puisque la donation ne peut pas être déplacée pour lui) ; d'après l'opinion de R. Aba et de R. Yoḥanan, il ne pourra pas la consommer [5]. Tous deux reconnaissent que le propriétaire, si le premier destinataire

1. Il y a ici dans le texte, comme souvent en tête d'un récit, le mot דלמא, transcription de δήλωμα (fait), ou, selon J. Lévy, διλεμμα, dans le sens d'entretien.

2. Littéralement : *viens voir*, en sous-entendant quel en est le motif.

3. Cf. même série, tr. *Kethoubôth*, ch. XII, § 8 (f. 35c).

4. On ne peut plus s'en dédire.

5. Comme le donateur est revenu sur son 1er dire, l'Israélite n'est plus considéré comme esclave du sacerdote pouvant manger à sa table.

est un simple Israélite, ne peut pas consommer de l'oblation sacerdotale qu'il aurait léguée ainsi, car si le testateur guérissait, elle lui reviendrait (et il se trouverait dans la situation d'esclave d'un Israélite, sans droit à l'oblation). En effet, dit R. Yossé bar R. Aboun au nom de R. Yoḥanan, une tradition [1] confirme l'avis de R. Aba bar Houna et de R. Yoḥanan : si un homme sain, est-il dit, écrit un testament conditionnel (διαθήκη), ou si quelqu'un mortellement malade rédige une donation (en la forme ordinaire), ils peuvent tous deux y renoncer plus tard ; en outre l'homme sain qui a écrit l'acte conditionnel peut y renoncer, lors même qu'il ne serait plus sain ; de même celui qui, étant dangereusement malade, fait une donation écrite, peut revenir, sur sa promesse, même lorsqu'il n'est plus malade (c'est conforme au susdit avis de R. Aba). Quelle est la formule de l'acte conditionnel? « Que mes biens me servent à subvenir à mes besoins ; ils seront remis, si je meurs, à un tel et tel. » La formule de donation est ainsi conçue : « Je désire que tous mes biens soient remis à un tel, à titre de cadeau donné dès à présent » ; ou bien l'acte dit que ce sera à partir de tel jour. La sœur de R. Gorion légua ses biens à ce frère ; mais, comme un frère plus âgé se rendit auprès d'elle, il la satisfit par ses encouragements et ses consolations à un tel point qu'elle lui transmit sa fortune. Lorsque le fait fut porté à la connaissance de R. Imi, il dit que R. Yoḥanan autorise ce cas, en affirmant que l'on peut renoncer à sa déclaration primitive. Mais, demanda R. Zeira, R. Yoḥanan ne reconnaît-il pas que si dans l'acte il est écrit : « à partir de ce jour », (s'il est daté), l'on ne peut pas y renoncer [2]? Ainsi, R. Abahou ne dit-il pas aussi au nom de R. Yoḥanan que l'on ne peut pas y renoncer? Et cet avis ne fut-il pas également celui de R. Ila? R. Imi en fut éclairé (il se souvint), revint sur son premier avis (et désapprouva le fait).

« Si on lègue ses biens à ses enfants et une parcelle de terre à sa femme, elle perd le montant de sa dot. »

Cela a lieu, selon Rab, au cas où les enfants acquièrent par son autorisation ; selon Samuel, il s'agit du cas où le testateur partage en sa présence (où elle consent tacitement). R. Yossé b. Ḥanina dit : ceci fait partie des cas les moins graves parmi les règles sur la dot (elle influe si peu que l'on n'en tient pas compte) ; et, selon Bar-Kappara, il faut ranger cela dans la même catégorie. R. Aba dit : l'opinion de R. Yossé b. Ḥanina se fonde sur ce qu'il ne s'agit pas seulement d'une dot n'excédant pas une *mine* (μνᾶ, cent *dinars*) ou 200 pièces [3], mais on comprend même dans cette catégorie une dot s'élevant à mille *dinars* (quelqu'importante que soit sa part).

1. Tossefta sur *baba bathra*, ch. VIII.
2. N'était-ce pas de même pour ce legs?
3. Zuckermann (*Talmudische Gewichte und Münzen*, p. 5 et 25), lui donne la valeur d'un 60e de talent romain, soit 21 *thaler* et une fraction, près de 80 fr.

10 (8). Si un esclave reçoit, par legs, tous les biens de son maître, il devient affranchi [1], à la condition qu'il ne reste pas le moindre terrain [2]. Selon R. Simon, il est même en tous cas affranchi, à moins que le maître n'ait dit : tous mes biens sont donnés à un tel, mon serviteur [3], à l'exception d'une faible partie, fût-ce la dix-millième.

R. Yossé dit au nom de R. Eliezer : dès que l'on garde des biens, même mobiliers, le legs est nul, (pour affranchir l'esclave) ; car on peut dire en ce cas qu'il a au moins conservé sa personne [4]. Lorsqu'on exprima l'avis de R. Simon devant R. Yossé, il confirma cet avis en rappelant ce verset (Proverbes, XXIV, 25) ; *Il faut baiser les lèvres de celui qui répond des paroles exactes, justes* (c'est légitime).

CHAPITRE IV.

1. La péa doit être donnée sur ce qui est adhérent à la terre. Pour la vigne suspendue [5], ou pour le palmier, le propriétaire cueille les produits, descend et les distribue aux pauvres. R. Simon applique aussi cette règle aux noyers lisses (ou chauves, sur lesquels il serait dangereux de grimper). Y eût-il 99 personnes sur le champ demandant le partage de la péa et une seule demandant son abandon sur place, il faut écouter ce dernier avis, parce qu'il est conforme à la règle.

(2) Cependant, pour la haute vigne et le palmier, il n'en est pas ainsi (c'est l'inverse). Y eût-il 99 personnes sur le champ demandant l'abandon de la *péa* sur place et une seule demandant le partage, il faut écouter ce dernier avis, parce qu'il est conforme à la règle.

Comme il est écrit (Lévitique, XIX, 9) : *tu ne raseras pas entièrement le coin de ton champ au moment de ta moisson* (avant la fin), il en résulte l'obligation de prélever la péa sur ce qui est encore attenant à la terre. Pourquoi n'en est-il pas de même pour la vigne suspendue ou pour le palmier ? C'est que la loi mosaïque, en se servant du terme *moisson*, y comprend tous les produits qui sont aussi bien accessibles aux petits hommes qu'aux grands, tandis que la vigne suspendue et le palmier ne sont pas également accessibles aux petits (il faut donc que le propriétaire en détache les parts afférentes aux pau-

1. Voir tr. *Guittin*, f. 60b et *baba bathra*, f. 150a.
2. Si le maître en garde un peu, il a pu vouloir garder aussi l'esclave.
3. Il est donc désigné comme tel.
4. La discussion roule sur la question de savoir si l'esclave est considéré comme immeuble ou comme bien mobilier. Voir Babli, tr. *Guittin*, f. 9a et 42a ; tr. *Baba bathra*, f. 149b .
5. En espalier. Pour ce terme, voir Jérémie, XI, 16 ; Ezéchiel, XVI, 6. *Thorath Cohanim* sur *Kedoschim*, Lévitique, XIX.

vres, les descende et les distribue). Selon d'autres, on déduit les règles à observer de ces mots: *tu abandonneras* (ibid. v. 10): c'est-à-dire, il suffit de laisser à la portée des pauvres le blé en épis, le fenugrec sur tiges, les dattes aux branches; et, ce qui prouve qu'on agit différemment pour la vigne suspendue ou le palmier, c'est que la Bible ajoute « eux » (cela implique une exclusion s'appliquant évidemment aux deux arbres élevés). Mais, qu'est-ce qui nous donne lieu de comprendre dans cette règle certains produits et d'en exclure d'autres? C'est que l'Ecriture-Sainte, après avoir exprimé un ordre général, emploie un terme qui est un indice d'exception: il faut en conclure que nous devons comprendre dans la règle générale tout ce qui n'offre pas de danger à être recueilli et en exclure la moisson qui entraînerait un danger. Est-ce lorsque le fruit adhère encore à la terre qu'est due la péa d'arbre? Faut-il l'entendre en ce sens qu'on applique le nom de péa à la partie supérieure (p. ex. aux arbres élevés)? Ou est-ce en ce sens que l'on donne la péa, en prélevant d'en bas sur ce qui est détaché (après la descente)? C'est-à-dire, s'il est admis que l'application de la péa s'opère en haut, le travail de transport incombe-t-il aux pauvres, et s'il est admis qu'on applique seulement le nom de *péa* à la partie inférieure, le travail de transport et les frais incombent-ils au propriétaire [1]? Non, même en admettant l'application du nom de péa à ce qui est supérieur, on a imposé aussi au propriétaire la fatigue du transport, en raison du danger que courraient les pauvres (en montant sur les arbres). On a enseigné, au nom de R. Meir: tous les arbres sont considérés comme dangereux. Est-ce à dire que ce rabbin ne tient pas compte de l'explication rattachée au mot *moisson* (qu'il importe de savoir si elle est aussi accessible aux petits, adoptant de préférence la raison du danger), tandis que les autres rabbins en tiennent compte? Non, les uns et les autres tiennent compte du mot *moisson*; seulement, selon R. Meir, tous les autres arbres sont considérés comme dangereux, tandis que selon les autres rabbins, on ne considère comme tels que la vigne suspendue et le palmier.

« R. Simon applique aussi cette règle aux noyers lisses (dangereux). »

R. Hanania raconte à ce propos, au nom de R. Simon B. Lakisch, que 5 frères sont morts après avoir grimpé sur cinq de ces noyers (d'où ils ont glissé à terre). Si un propriétaire, après avoir déterminé la part de la *péa*, achève de la cueillir (contrairement à la règle), il enfreint la défense (conçue en ces termes): *tu ne raseras pas en entier le coin de ton champ en le moissonnant* (ibid.); et, à plus forte raison, ladite défense s'applique au propriétaire qui, sans faire de désignation, aurait tout coupé [2]. — Si les pauvres se sont mis d'accord avec le propriétaire pour la répartition de ce qui

1. Ci-dessus, ch. II, § 1, il y a un procédé oratoire analogue.
2. S'ils lui proposent de lui céder la péa contre une part égale de produits, pour lui éviter les prélèvements légaux, l'échange est nul.

leur revient [1], on ne les écoute cependant pas (pour leur donner le tout en un lot), mais le propriétaire est tenu de le distribuer de sa main (équitablement), pour qu'il ne favorise pas un pauvre de sa famille, ou de sa connaissance [2], auquel il accorderait une plus forte part. De même, remarqua R. Samuel bar Aboudima, lorsque le propriétaire a achevé la moisson du champ (sans rien laisser pour la péa), de sorte que l'obligation retombe évidemment sur le blé en gerbes [3], même en ce cas, il n'abandonnera pas aux pauvres la péa en bloc (pour être dispersée), mais la distribuera de sa main, avec équité, afin qu'il ne lui arrive pas d'en favoriser un pauvre qu'il connaît (comme au cas précédent).

2. Si un pauvre, après avoir pris une part de péa [4], la jette sur le reste (pour se l'approprier), cela ne l'avance à rien (et il n'aura rien). S'il s'est jeté sur elle, ou s'il a étendu son *talith* (manteau) sur elle (dans le même but), on la lui retire. Il en est de même pour les épis délaissés ou oubliés (appartenant également aux pauvres).

On a enseigné au nom de R. Meir : la mesure prescrite par le Mischna est une punition infligée au pauvre (parce qu'il a voulu commettre une fraude) ; et, comme amende, on lui enlève, non-seulement sa part déjà coupée, mais encore celle qui lui reviendrait sur ce qui est encore adhérent à la terre. Cette règle, prescrite à l'égard de celui qui agit ainsi de propos délibéré [5], s'applique-t-elle aussi à celui qui agit ainsi involontairement, ou s'agit-il des gerbes roulées (ce qui est assez rare) ? Non, dit R. Simon b. Lakisch au nom d'Aba Cohen, de Delia : on peut acquérir dans les 4 coudées près de soi toute trouvaille faite [6] (c'est ainsi qu'elle sera considérée). Pourquoi ? C'est qu'il est écrit (I, Chron. XXII, 14) : *Et voici que, malgré ma détresse, j'ai préparé pour la maison de l'Éternel, de l'or cent mille talents, de l'argent mille fois mille talents ; l'airain et le fer ne peuvent être pesés, car ils sont trop considérables. J'ai préparé du bois et des pierres, et tu y ajouteras encore* (on peut donc transmettre à autrui des biens trouvés). R. Yona au nom de R. Oschia demanda : dans quelles conditions ces biens ont-ils été consacrés et

1. C'est-à-dire, il a eu tort en principe de désigner nominalement la *péa* et de la cueillir avec le reste, au lieu de la laisser sur pied et de l'abandonner en cet état aux pauvres, sans la partager lui-même. Il doit donc, malgré la transgression du précepte de ne pas couper, suivre la règle primitive et l'abandonner aux pauvres.

2. Le terme מרעת, *personne connue, parent*, est biblique et usité pour Booz (Ruth, VI, 2).

3. Il va sans dire que l'obligation subsiste; seul, le mode de distribution change et le propriétaire en est chargé. Cf. tr. *Baba Kamma*, f. 94a.

4. Tr. *Baba mecïa*, f. 10a.

5. Comp. ci-après, ch. V, § 1.

6. En vertu d'une décision des rabbins, si quelqu'un trouve un objet dans les 4 coudées ambiantes, cela lui est acquis; de cette façon, il n'y aura ni contestation, ni collision. Voir Babli, ibid. et la présente série, tr. *Guittin*, ch. VIII, § 3.

ledit verset a-t-il pu être énoncé par David? S'il se trouvait que ces monceaux d'or et d'argent étaient auprès de lui, dans un espace de 4 coudées, il en était le riche propriétaire (en vertu de la règle rabbinique précitée ; pourquoi alors David parle-t-il de sa pauvreté?) Si au contraire ils ne se trouvaient pas sous sa main, à une distance de plus de 4 coudées, comment a-t-il pu déclarer sacré ce qui ne lui appartenait pas? Ces 2 situations peuvent s'expliquer et se concilier: on suppose qu'à mesure qu'une partie de ces richesses se trouvait dans son domaine légal (4 coudées), il les consacrait [1], (de sorte qu'en réalité il était pauvre). Le terme « dans ma pauvreté », dit R. Abin, n'est qu'une expression d'humilité (David était riche) ; seulement, les richesses sont nulles, selon lui, devant le maître de tout l'univers. Selon une autre explication, il faut donner à ce terme un sens tout différent, non celui de *pauvreté*, mais celui de *privation* : c'est-à-dire, il se privait pour ses repas ou ses autres dépenses, afin de pouvoir consacrer d'autant plus au ciel. — Mais, fut-il objecté par R. Jacob bar Idi à R. Simon b. Lakisch, n'a-t-on pas enseigné [2] : « Si l'on a vu une trouvaille sur laquelle on s'est jeté et qu'au même moment, un autre vient s'en emparer, celui-ci y a des droits ? » (pourquoi n'est-ce pas au premier?) Ceci ne forme pas une contradiction avec ce qui a été dit précédemment, car il s'agit du cas de défaut de déclaration faite par le propriétaire, réclamant ce qui est contenu dans l'espace des 4 coudées qu'il occupe. De même, notre Mischna dit : « S'il s'est jeté sur la péa, ou s'il a étendu son manteau sur elle (pour se l'approprier), on la lui retire. » Ceci aussi est dit dans l'hypothèse où ce pauvre n'aurait pas énoncé la formule d'acquisition. Mais R. Ḥiya n'a-t-il pas dit [3]: Si deux pauvres se disputent la possession d'une gerbe de blé et qu'un autre pauvre vienne la leur enlever, on le considère comme le légitime acquéreur (et pourtant les 2 premiers possesseurs en étaient plus rapprochés)? C'est qu'il s'agit aussi du cas où ces 2 personnes auraient omis ladite formule. La règle relative aux 4 coudées, dit R. Yossa au nom de R. Yoḥanan, s'applique à la validation des actes de divorce [4], non aux donations (il ne suffit pas de les jeter dans cet espace pour qu'il y ait don). Mais l'assertion de R. Yoḥanan et celle de R. Simon b. Lakisch aboutissent chacune à une conclusion plus étendue. Voici comment raisonne R. Simon b. Lakisch : si une trouvaille, dans la possession de laquelle on n'a pas été mis par la volonté d'autrui, est acquise par le simple fait de ce qu'elle se trouve dans l'espace des 4 coudées environnantes, à plus forte raison doit-il

1. Donc, on ne peut rien conclure de là en faveur de R. Simon b. Lakisch. V. comment. de Nahmanide sur *Nedarim*, f. 34.

2. Mischnâ, IVe partie, tr. *baba mecia*, ch. I, § 4.

3. Tossefta sur *Péa*, ch. II.

4. La Mischnâ du tr. *Guittin*, ch. VIII, § 2, dit : si à une femme qui se trouve dans la rue on jette un acte de divorce, il n'est pas valable s'il tombe plus près de l'homme, mais il l'est s'il tombe près d'elle, à moins de 4 coudées.

en être de même pour les dons, provenant d'autrui. R. Yohanan, au contraire, raisonne ainsi : si un objet donné, qui n'est pas acquis par le simple fait de ce qu'il se trouve dans les 4 coudées environnant le destinataire, peut avoir été acquis par la volonté d'autrui, à plus forte raison doit-il en être de même pour la trouvaille que l'on acquiert dans les 4 coudées environnantes. Mais, objecta R. Zeira devant R. Yassa, n'a-t-on pas dit (dans cette même Mischnâ), qu'il en est de même (pour l'espace) si l'on a jeté un contrat de mariage ? (N'est-ce pas contraire à sa conclusion?) C'est que, fut-il répondu, les contrats de divorce ou de mariage se ressemblent sous ce rapport. Mais n'a-t-on pas enseigné aussi qu'il en est de même pour les actes de dettes contractées [1] ? C'est différent, lui fut-il répondu (il ne s'agit pas de la distance), et si le créancier rend l'engagement au débiteur, en lui disant : « tu peux le jeter à l'eau, je t'en fais grâce », la dette est annulée. Puisqu'il en est ainsi, au cas où la créance se trouverait auprès du débiteur, celui-ci devrait être considéré comme le possesseur ; et pourtant l'on enseigne qu'en ce cas le débiteur continue à rester engagé? (N'y a-t-il pas là contradiction ?) Non, c'est qu'au moment où le débiteur disait au créancier : « Jette l'acte dans ma propriété, dans ma limite légale de possession », l'acte ne s'y trouvait pas encore (il restait donc débiteur). R. Abahou dit : toutes les objections présentées par R. Zeira devant R. Yossa l'ont été par R. Simon b. Lakisch devant R. Yohanan, qui les accueillait (vu leur peu de gravité) ; et il y a été répondu par les observations qui précèdent.

3 (4). On ne doit pas couper la péa avec des faulx, ni l'extraire à coups de hache, de crainte qu'il n'y ait des rixes dangereuses parmi les pauvres.

(5). Trois fois par jour, le matin, à midi et avant le soir, les pauvres peuvent demander leur part au propriétaire [2]. Selon R. Gamaliel, on a fixé ce nombre, pour que le propriétaire ne se présente pas moins souvent ; et, selon R. Akiba, pour qu'il ne le dépasse pas. Chez les gens de Beth-Nemer (Josué, XIII, 27), on divisait la moisson en séries, par une corde, et on laissait la *péa* sur chaque portion ainsi délimitée [3].

Que signifie le mot אבעיות de la Mischnâ? Il a le sens de présentation, dit R. Aboun, comme dans ce verset (Obadia, I,6): Comme Esaü a été fouillé, comme ses cachettes ont été découvertes, נבעו (de même, le propriétaire doit se montrer).

« Le matin, à midi et avant le soir. »

L'accès doit être libre aux pauvres le *matin*, à cause des femmes qui

1. Lorsque cet acte, après avoir été jeté, se trouve perdu ou brûlé, il appartient à celui qui en était le plus proche.

2. Selon Maïmonide, il s'agit des demandes ; mais, selon le Talmud, le propriétaire est tenu de se présenter.

3. De cette façon, les pauvres, sans attendre, prélevaient de suite leur part. Littéral : de chaque sillon, ὄγμος (avec ellision du γ).

nourrissent (elles sont plutôt libres de sortir de bonne heure, pendant que l'enfant dort) ; à *midi*, à cause des enfants (c'est l'heure habituelle de leur sortie), et enfin *vers le soir*, pour les infirmes [1] ou retardataires (qui mettent un temps bien plus long pour arriver).

« Selon R. Gamaliel, on a fixé ce nombre pour que le propriétaire ne se présente pas moins souvent. »

Il résulte de la déclaration de R. Gamaliel que si le propriétaire veut bien se présenter encore plus souvent, cela lui est loisible. Au contraire, selon R. Akiba, il importe que le propriétaire ne dépasse pas ce nombre ; mais il peut se présenter moins souvent.

« Chez les gens de Beth-Nemer, on divisait la moisson en séries, par une corde, et on laissait la péa pour chaque portion ainsi délimitée. »

On a enseigné que, selon Aba-Schaoul, ce fait a été raconté à la fois comme blâme et comme éloge. le fait était blâmable, parce qu'il en résultait que l'on donnait une part de péa sur cent (au lieu d'un 60e), et il était digne d'éloge en ce que l'on avait soin de délimiter la moisson en séries, au moyen d'une corde, et d'en laisser la *péa* pour chaque portion délimitée (pour que les pauvres attendent moins). On a enseigné au nom de R. Simon : pour cinq causes on ne doit laisser la *péa* des pauvres qu'à l'extrémité du champ [2] ; à cause du vol, à cause de la perte du temps ou dérangement inutile des pauvres, à cause de l'apparence, et enfin parce qu'il est écrit dans la Loi : *tu ne détruiras pas l'angle de ton champ* (c'est l'angle seul qui doit subsister). 1° A cause du vol des pauvres : pour qu'il n'arrive pas à un propriétaire, au moment favorable où il n'y a personne, de dire à un parent pauvre : « Viens et prends toute la péa pour toi. » 2° A cause du dérangement inutile des pauvres : pour que les pauvres n'aient pas besoin de passer la journée à attendre, en se disant à chaque instant que l'on va leur distribuer la péa ; il vaut mieux qu'ils puissent aller faire leur récolte dans un champ, et arriver dans l'autre à la fin de la moisson. 3° A cause de la fraude : que le propriétaire ne puisse pas dire l'avoir déjà remise, puis faire un triage, garder ce qui est bon et donner le mauvais. 4° A cause de l'apparence : il ne faut pas que les passants puissent supposer que l'on a terminé la moisson sans donner la péa aux pauvres (remise pendant le travail). Enfin, 5° un texte formel de la Loi le prescrit ainsi : *tu ne moissonneras pas entièrement l'angle de ton champ.*

4 (6). Un étranger idolâtre, qui après avoir moissonné son champ, s'est converti au Judaïsme, est dispensé de prélever les diverses parts des

1. Voir Babli, tr. *Baba mecia*, f. 21b, et ci-après, ch. VIII, § 1.
2. Tossefta, ibid. ch. 1 ; *Torath Cohanim*, section *Kedòschin* ; Babli, tr. *Schabbath*, f. 23a.

pauvres, comme cueillette, oubli et péa [1]. Selon R. Juda, il est tenu de donner la part d'oubli, parce que l'on prélève cette portion sur le blé en gerbes (or, à ce moment, il était déjà juif).

L'opinion que vient d'exprimer R. Juda est parfaitement juste. Quel est le motif des autres rabbins qui sont d'un avis contraire? C'est que, disent R. Yossé au nom de Rab, R. Hiskia et R. Juda au nom de Samuel, il est écrit (Deutéron. XXIV, 19) : *si tu oublies des gerbes dans le champ*; ces mots constituent le droit d'oubli pour le blé sur pied [2]. Or, le droit d'oubli pour le blé sur pied entraîne aussi le droit d'oubli pour les gerbes ; mais ce droit ne peut pas s'exercer lorsque le blé sur pied n'en était pas passible (lorsque, comme au présent cas, le propriétaire était idolâtre jusqu'à la moisson). Si un israélite et un étranger idolâtre possèdent en commun [3] du blé sur pied, la part de l'Israélite est soumise aux prélèvements dûs, mais la part de l'idolâtre en est dispensée. — R. Hiskia dit au nom de R. Jérémie que c'est un point en discussion [4] (et d'après un autre avis, le tout est dispensé).

5 (7). Si, après avoir déclaré sacré le blé sur pied, on le rachète dans le même état, on est tenu de prélever les diverses parts des pauvres. Si la déclaration a eu lieu pour le blé en gerbes et le rachat de même, l'obligation subsiste. Mais, si après avoir déclaré le blé sacré lorsqu'il était sur pied [5], on le rachète en gerbes, on est dispensé des prélèvements ; puisqu'au moment où l'obligation subsistait, le blé en était dispensé (par son caractère sacré).

(8). De même [6], celui qui déclare ses fruits sacrés avant qu'ils aient passé par la période où ils sont soumis à l'obligation de la dîme, puis les rachète, est obligé de prélever la part des lévites sur ses produits [7] ; ou si on les consacre après cette période et qu'ensuite on les rachète, on est aussi tenu aux prélèvements. S'ils ont été consacrés avant l'achèvement des travaux préparatoires (constituant l'obligation), que le trésorier des dépôts sacrés ait terminé ce travail, et qu'ensuite on les ait rachetés,

1. Au moment de la moisson, qui est l'instant de l'échéance, il n'était pas encore Juif.

2. Voir *Siffri*, fin de la section *Ki-Thetsé*.

3. Tossefta, sur ce §.

4. Selon la remarque du commentaire d'Élie Fulda (dont Frankel ne parle pas), cette observation de R. Hiskia devrait se trouver plus loin, et il faut attribuer aux rabbins, en désaccord avec d'autres sages, l'avis dit à la fin de la Mischnâ suivante : « Si après avoir déclaré sacré le blé sur pied, on le rachète en gerbe, on est dispensé de tout. »

5. Et il a été coupé par le trésorier des saintetés.

6. Au tr. *Halla*, ch. III, § 4, ce § se retrouve textuellement.

7. L'obligation n'a commencé qu'après le temps du rachat.

ces produits sont dispensés de toutes les parts, puisqu'au moment où ils eussent été passibles de prélèvements, ils en étaient dispensés par leur caractère sacré.

Pourquoi a-t-on enseigné deux fois (ici et au traité *Halla*) cette Mischnâ relative à la consécration des fruits ? R. Yona, R. Hiya et R. Josué b. Levi répondent au nom de Bar-Padia, qu'il y a 2 périodes d'obligations de la dîme, l'une à l'amoncellement du blé, l'autre lorsque le blé n'est arrivé qu'au tiers de sa hauteur habituelle [1]. Selon R. Yossé, R. Aba et ses compagnons diffèrent d'avis (pour l'application) : ses compagnons disent qu'une fois il s'agit du cas où c'est antérieur à l'amoncellement et une autre fois lorsque cela s'est fait avant que le blé ait grandi d'un tiers de sa hauteur habituelle (sans indication plus précise) ; R. Aba au contraire indique qu'au traité *Halla* il s'agit de l'amoncellement, ici de la croissance. Notre Mischnâ (parlant de dispense en cas de coupe par le trésorier) se conforme à l'avis de R. Akiba, lequel dit qu'il faut toujours se diriger d'après le premier tiers de la croissance (pour ce motif, les parts sont dues aux pauvres en cas de rachat antérieur à la période des obligations de la dîme). Or, il y a une divergence d'opinions à ce sujet [2] : si un champ, après être arrivé au tiers de sa maturité, en la possession d'un étranger idolâtre, a été acquis par un Israélite, ce dernier, selon R. Akiba, est dispensé de donner les prélèvements légaux pour le surcroît de valeur survenu après l'acquisition (on se dirige d'après l'état du champ pendant le premier tiers de sa croissance) ; selon les autres sages, au contraire, les autres parts sont soumises à l'obligation en raison de l'augmentation. Quelle est finalement la règle à suivre (pour savoir si c'est l'avis des sages, ou celui de R. Akiba qui prédomine) ? On peut justifier notre Mischnâ, selon R. Akiba, en cas d'amoncellement par celui qui rachète (le premier tiers ayant grandi pendant la consécration) ; et on peut l'expliquer selon tous, au cas où la moisson a eu lieu de suite après le rachat (sans qu'il y ait augmentation).

6 (9). Si quelqu'un (qui n'est pas pauvre) recueille la péa et déclare vouloir la donner à tel ou tel pauvre, il peut lui donner cette destination, selon R. Eliézer ; mais, selon les autres sages, il faut qu'il la remette au premier pauvre présent. Le glanage, la gerbe oubliée et la péa du champ d'un païen [3] sont passibles du droit de dîme (comme ses autres biens), à moins que le propriétaire n'en ait abandonné les produits (tout ce qui est abandonné en est dispensé [4]).

Selon R. Josué b. Lévi, la discussion rapportée par la Mischnâ, entre R.

1. A ce moment, on peut encore en manger un peu, non faire un repas complet, sans la rédimer.
2. Voir même série, tr. *Maasseróth*, ch. V, § 4 (fol. 51 col. d).
3. Le Talmud dit en quel cas cela a lieu. Voir tr. *Guittin*, f. 44a.
4. Comp. ch. VI, § 1.

Eliézer et les autres sages, s'applique au cas où le propriétaire qui a cueilli est riche[1] ; mais au cas où le propriétaire serait pauvre, il pourrait donner à la péa telle destination qu'il voudrait, puisqu'il est dans le cas de se l'approprier lui-même [2]. Au dire de R. Zeira, R. Elazar et R. Yoḥanan et R. Josué b. Lévi, expriment tous les trois des opinions analogues : 1° R. Elazar ; car R. Zeira dit au nom de R. Elazar que l'on peut faire acquérir à au'rui une trouvaille (et de même, ici, transmettre la péa à un pauvre). 2° R. Yoḥanan ; car on a enseigné ailleurs [3] : « La trouvaille faite par un fils ou une fille mineurs, par l'esclave ou la servante cananéenne, ou enfin par la femme, appartient au chef de famille ; mais la trouvaille faite par le fils ou la fille majeurs, ou par des domestiques hébreux, ou par une femme répudiée, bien qu'elle n'ait pas encore reçu le montant de sa dot ou du contrat, appartient à celui qui l'a trouvée. » Or, cette dernière règle, dit R. Yoḥanan, ne s'applique qu'aux enfants majeurs qui ne feraient pas partie de la maison et de la table de leur père; mais, au cas affirmatif, la trouvaille faite par eux appartient au père (elle peut donc être transmise à autrui). 3° R. Josué b. Lévi ; car, selon lui, la discussion rapportée par notre Mischnâ s'applique au cas où le propriétaire est riche ; mais au cas où le propriétaire serait pauvre, il pourrait donner à la péa telle distination qu'il voudrait, puisqu'il est dans le cas de se l'approprier lui-même. Or, l'on a enseigné : si l'on engage un ouvrier pour accomplir tous les travaux d'une journée dont on a besoin, les trouvailles de cet ouvrier appartiennent de droit au propriétaire. R. Simon b. Lakisch demanda : comment, d'une part, dit-on que si cet ouvrier veut renoncer à son travail après une demi-journée, il le peut [4], et d'autre part, dit-on que la trouvaille appartient au propriétaire ? (Il en résulte donc que R. Yoḥanan diffère d'avis). A quoi bon cette objection (et déduction) de R. Simon b. Lakisch, pour justifier la divergence d'avis ; nous avons déjà appris plus explicitement que, selon R. Jacob bar Aḥa, il y a divergence d'opinions entre R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch : selon R. Yoḥanan, on peut faire acquérir une trouvaille à autrui (et de même l'ouvrier peut la transmettre au propriétaire) ; selon Resch Lakisch, au contraire, on ne peut pas faire acquérir une trouvaille à autrui. R. Redifa dit que R. Yona et R. Yossé diffèrent d'avis sur ce qui suit [5] : selon l'un, celui-là seul qui a le droit de prendre cette part légale (le pauvre) peut aussi la transmettre à autrui ; d'après l'autre, celui qui est en mesure de la donner (le riche propriétaire) peut aussi la transmettre. Il en résulte donc, d'après celui qui admet que la faculté de pouvoir donner (celle

1. Puisqu'il n'a pas de droit sur la *péa*, il ne peut pas la transmettre à autrui.
2. Babli, tr. *Guittin*, f. 11ᵇ ; tr. *Baba mecia*, fol. 9ᵇ .
3. Mischnâ, IVᵉ partie, même traité, ch. I, § 5.
4. Il est donc, pour ainsi dire, à son compte personnel.
5. Cf. ci-après, tr. *Maasser scheni*, ch. V, § 6 (3), fin.

du riche) est une condition pour la transmission, qu'il en est de même, à plus forte raison, pour celui qui peut prendre (ou le pauvre). Celui qui admet au contraire qu'il faut exclusivement la faculté de pouvoir prendre (être pauvre), exclut celui qui a lieu de donner (ou le riche). L'avis de celui qui dit que celui-là seul qui a le droit de prendre une part des pauvres peut aussi acquérir pour lui, est en opposition avec la Mischnâ suivante[1], où l'on enseigne : on peut reprendre des donations faites, comme par exemple après avoir dit « remets cet acte de divorce à ma femme? » (Comment donc est-ce permis, puisque l'homme chargé du divorce ne peut l'accepter?) On peut y renoncer, fût-il répondu, au même titre qu'il est également loisible au père d'accueillir un acte de divorce pour sa fille mineure, et il en est de même lorsqu'il a remis l'acte d'affranchissement de son esclave; il peut y renoncer, car on suppose que le maître a remis cet acte à l'esclave, qui peut l'accepter pour lui-même. D'autre part, on enseigne[2] que si quelqu'un a dit : « Fais accepter cet acte de divorce à ma femme, ou apporte-le lui », il peut le reprendre s'il veut; mais si la femme l'a chargé d'accepter, il ne peut plus y renoncer (comment donc se fait-il que l'homme, non susceptible de divorce, peut le reprendre, et non le représentant de la femme)? Et ce n'est pas à dire que l'esclave susceptible d'avoir un acte d'affranchissement, puisse aussi légalemennt remettre l'acte de divorce? (Si donc on ne peut émettre la supposition de le charger de cet envoi, comment le mari peut-il y renoncer)? A cette objection, on répond que la faculté étant donnée à l'homme d'accueillir le divorce de sa fille, il en résulte un droit suffisant pour reprendre le divorce envoyé à sa femme. Une autre Mischnâ[3] est en opposition avec l'avis selon lequel celui qui est en mesure de donner la *péa* (le riche) peut la transmettre à autrui (au pauvre) : « La 3e part de dîme, y est-il dit (celle des pauvres), dont je serai bientôt redevable, sera considérée dès à présent comme destinée à Akiba ben Joseph, afin qu'il en fasse remise aux pauvres, et l'emplacement qu'il occupe lui est pour ainsi dire loué. » Or, R. Akiba (un riche) était-il dans la situation de pouvoir prendre la part des pauvres (pour qu'il puisse, en se l'appropriant, en faire bénéficier d'autres)? Oui, lui répondit-on, avant qu'il ne fût devenu riche ; ou bien encore, cette donation peut lui avoir été faite lorsqu'il était déjà enrichi ; mais, comme il était à ce moment administrateur du bien des pauvres, sa main équivalait à celle des pauvres (et ce qu'on lui donnait leur était destiné). L'opinion suivante de R. Josué b. Levi indique qu'il admet l'avis de celui qui dit qu'il faut avoir le droit de prendre une part des pauvres pour la remettre à autrui, puisqu'il dit (plus haut) : la discussion rapportée par la Mischnâ entre R. Eliezer et les autres sages s'applique au cas où le propriétaire est riche ; mais au cas où celui-ci serait pauvre, il pour-

1. Mischnâ, IIIe partie, tr. *Guittin*, ch. I, § 6.

2. Ibid. ch. VI, § 1.

3. Tr. *Maasser scheni*, ch. V, § 4.

rait donner à la péa telle destination qu'il voudrait (cela tient donc à ce qu'il a la faculté de la prendre).

« Pour le glanage, l'oubli, etc. »

R. Hiskia, ou R. Jérémie, au nom de R. Yohanan dit : la dîme est due selon l'avis de ceux (R. Juda et R. Simon) qui déclarent que le païen peut acquérir des terrains en Palestine[1], et il serait dispensé de donner les dîmes (auxquelles l'idolâtre n'est pas astreint en cas d'abandon). Mais, au contraire, selon l'opinion (de R. Meir) qui dit que l'idolâtre ne peut pas acquérir de terre en Palestine, il n'y a pas de dispense de dîme; elles restent donc dues, eût-il même abandonné les produits à tout venant (ne pouvant rien acquérir, il ne peut non plus rien abandonner ; donc, l'obligation de la dîme subsiste). R. Yossé, au nom de R. Yohanan, raisonne ainsi : l'avis exprimé par la Mischnâ est conforme à l'opinion de celui qui admet que l'idolâtre ne peut pas acquérir de terre en Palestine, et il n'en résulte pas de dispense des dîmes (aussi sont-elles dues, selon la Mischnâ) ; au contraire, selon l'opinion admettant le droit d'acquisition de terrain pour le propriétaire idolâtre, ce qui entraîne la dispense desdites obligations, les sages ont adopté une mesure moins grave au sujet du glanage (et il peut l'acquérir, il est vrai, mais l'obligation de la dîme subsiste). Cependant, objecta R. Eleazar (à R. Yohanan), ne peut-il pas acquérir des biens mobiliers ? (Donc, ayant acheté des fruits, ils resteraient soumis aux prélèvements légaux, que l'idolâtre n'est pas tenu de payer) ? C'est vrai, fut-il répliqué : ce n'est pas contre l'avis de R. Yohanan exprimé par R. Yossé (au sujet de la non acquisition des païens), qu'est présentée l'objection de R. Eleazar, mais contre cet autre avis (précité) de R. Hiskia, ou de R. Jérémie au nom de R. Yohanan, que le païen pouvant acquérir des terrains en Palestine, il serait dispensé de donner les dîmes, (auxquelles l'idolâtre n'est pas astreint) ; contrairement à l'opinion de celui qui dit que l'idolâtre ne peut acquérir de terre en Palestine, il n'y a pas de dispense des dîmes, et même, en cas d'abandon, on doit donner les droits habituels. C'est à ce sujet que R. Eleazar demanda : le païen ne peut-il pas acquérir des biens mobiliers ? (Par cette raison, ses fruits devraient être dispensés de la dîme). Selon R. Hanina, au nom de R. Pinhas, l'objection de R. Eleazar peut même être adressée contre le premier avis de R. Yohanan, selon l'explication de R. Yossé, lorsque celui-ci dit au nom de R. Yohanan que l'avis de la Mischnâ est conforme à celui qui dit qu'il ne peut pas acquérir.

1. Voir ci-après tr. *Demaï*, ch. III, § 7 (fol. 23^{d}), ch. V, § 9 (fol. 24^{d}). Dans Babli, tr. *Guittin*, fo. 47^{a}, on se fonde sur un verset du Lévitique (XXV, 23), pour démontrer que toute terre de la Palestine est soumise aux prélèvements sacrés.

7 (10). Qu'appelle-t-on *leket* [1] (comment définir ce précepte spécial accordant une nouvelle part au pauvre)? ce qu'on laisse tomber de la main, au moment de la moisson. Si un moissonneur, au moment de couper une poignée pleine, ou de l'arracher, est piqué par un chardon, et qu'il laisse tomber ce qu'il tenait à la main, cela reste cependant au propriétaire [2]. Ce qui tombe du milieu de la main ou du creux de la faulx, est aux pauvres; mais ce qui tombe derrière la main ou la faulx (par un mouvement involontaire) appartient au propriétaire. Ce qui est au bout des doigts (par la main pleine), ou au commencement de la faulx, appartient aux pauvres, selon R. Ismaël; selon R. Akiba, c'est au propriétaire.

On a enseigné : Comme la Bible dit d'abandonner le *glanage de la moisson* (Lévitique, XIX, 9), l'on n'y comprend pas ce qui a été coupé à la main [3] (non moissonné); de même, l'abandon légal du *grappillage de la vigne* (ibid.) n'implique pas ce qui a été cueilli à la main. R. Cahana et R. Tahalifa interprètent différemment la Mischna (au sujet des déchets revenant aux pauvres) : selon le premier, on ne leur adjuge que ce qui tombe à la fois du milieu de la main et du milieu de la faulx (mais non derrière); d'après l'autre, on y comprend aussi ce qui serait tombé derrère la main, fût-ce derrière la faulx (ou mouvement involontaire, car l'une des deux conditions suffit).

8 (11). Ce qui est amassé par les fourmis dans leurs trous [4], appartient au propriétaire [5], aussi longtemps que les épis sont sur pied (jusque-là, les pauvres n'y ont pas encore droit). Après que la moisson a été effectuée, les grains supérieurs (dont la chute est récente) appartiennent aux pauvres. Mais les inférieurs (de provenance antérieure) appartiennent au propriétaire. Selon R. Meir, le tout est aux pauvres, car ce qui est douteux leur revient.

Selon R. Juda au nom de Samuel, les grains supérieurs appartiennent aux pauvres s'ils sont blancs (lorsqu'ils sont secs ou blancs, la moisson a lieu; donc, c'est un indice de chute récente) ; les inférieurs reviennent au propriétaire, à condition d'être verts (s'ils ne l'étaient pas, rien ne prouverait qu'ils sont de provenance antérieure). Selon R. Meir, tous ces grains appartiennent aux pauvres, car ce qui est douteux leur revient, et il serait impossible de transporter le blé en grange sans laisser choir des grains, qui, même secs, sont verts [6]. Selon R. Yohanan, l'avis qui est exprimé ici par R. Meir est conforme

1. Lévitique, XIX, 9 ; Babli, tr. *Beça*, f. 35b.
2. C'est un déchet involontaire.
3. Voir ci-dessus, ch. III, § 3.
4. On sait que telle est l'habitude des fourmis (Proverbes, VI, 8).
5. Babli, tr. *Hullin*, f. 134a.
6. Comp. *Torath Cohanim*, sur la section *Kedoschim*, au verset traitant du glanage.

à celui de R. Juda ben Ḥagra (qu'en cas de doute, c'est aux pauvres), puisque l'on a enseigné [1] : « si un prosélyte possède une gerbe de blé et qu'elle ait été moissonnée avant sa conversion, il est dispensé d'en prélever les parts légales; si c'est coupé plus tard, il est obligé de les donner; en cas de doute, il en est dispensé; mais il y est tenu selon R. Juda ben Ḥagra. Selon R. Simon ben Lakisch, tous sont cependant d'avis (même R. Meir) que si la moisson a été faite par un Israélite, les prélèvements sont dûs en cas de doute [2]; et si elle a été faite par un païen, on est dispensé des prélèvements en cas de doute. Or, selon R. Yoḥanan, voici ce que R. Juda b. Ḥagra répliquait à R. Meir: tu reconnais certes comme moi qu'en cas de doute si un fruit est appelé glanage [3], il appartient aux pauvres (donc, ce devoir incombe au converti en cas de doute). Selon R. Simon b. Lakisch, R. Meir s'adresse au contraire aux sages : vous n'admettez pas comme moi qu'en cas de doute si un fruit est reconnu être du glanage, il appartienne de droit aux pauvres (sans quoi, il faudrait en indiquer l'obligation au cas douteux précité [4]). Et comment sait-on qu'en cas de doute si certains objets font partie du *glanage*, ils soient considérés comme tels [5]? C'est que, dit R. Samuel bar Naḥman au nom de R. Yonathan, il est dit (Psaume LXXXII, 3) : *Faites grâce aux pauvres et aux malheureux*, c'est-à-dire, favorisez-les par vos donations (en les donnant même en cas de doute). R. Simon b. Lakisch, au nom de Bar-kapara, invoque en faveur de cette règle le verset suivant (Exode XXIII, 6) : *Tu ne feras pas pencher le jugement du nécessiteux dans sa contestation*; on ne devra pas le faire pencher, même en sa faveur, pendant la contestation ; mais cela pourra avoir lieu pour une donation à lui accorder. R. Yoḥanan dit : ainsi s'explique l'enseignement de Rabbi, qu'en vertu de l'expression *tu abandonneras* (Lévitique XIX, 10), on doive laisser encore aux pauvres une part qui ne leur est pas due. R. Ila dit : il est écrit (Deutéronome, XXIV, 19) : *ce sera pour l'étranger, l'orphelin et la veuve*: on déduit de l'expression « ce sera » que ce soit de ton bien ou du sien, il faut lui donner ce qui fait l'objet du doute (ils ne diffèrent que pour l'application du verset biblique).

1. Voir tr. *Hullin*, ibid., et *Tossefta* sur *Kilaïm*, ch. I.

2. On maintient à leur égard la présomption première d'obligation.

3. Selon lui, R. Juda b. Hagra n'a rien répliqué à R. Meir, parce qu'il distingue le juif de l'étranger.

4. *Mekhilta* sur la section *Mischpatim*, Exode, XXIII, 6; Siffri, section *Ki-Thetsé*, Deutéron., XXIV, 20.

5. Selon le droit rabbinique, il faut, pour déposséder quelqu'un, fournir auparavant la preuve de la possession ou de droits acquis sur tel ou tel objet ; or, comme ici le propriétaire est le possesseur, comment peut-on, sans preuve, le contraindre à livrer ce qu'il doute devoir? Voir Mischna, V[e] partie, tr. *Bekoroth*, ch. II, § 8. Comp. Rabbinowicz, Législation civile du Talmud, tr. *Kethouboth*, p. 6 et 66.

CHAPITRE V

1. Si, dans un champ, on a placé le monceau de gerbes à un endroit non encore exploré par les pauvres (ce qui leur serait préjudiciable), tout ce qui touche la terre et la couvre immédiatement appartient aux pauvres (à titre d'amende [1]). Si le vent, soufflant sur les gerbes, les pousse dans un tel endroit [2], on estime combien le glanage aurait pu produire, et on le distribue aux pauvres ; selon R. Simon b. Gamaliel, on leur donne selon ce qui tombe habituellement (sans autre estimation, soit *4 cabs* par *cour*).

D'une part, il est dit : « si le vent, soufflant sur les gerbes, les pousse dans un tel endroit, on estime combien le glanage aurait pu produire et on le distribue aux pauvres » ; et, d'autre part, on dit (en commençant) : « si les gerbes ont été placées sur un endroit non encore exploré par les pauvres, on leur attribue tout ce qui touche la terre » ? (D'où vient cette différence dans la répartition ?) C'est que, répond R. Abahou au nom de R. Yoḥanan, on a imposé une amende au propriétaire du champ pour avoir voulu porter préjudice aux pauvres, en amoncelant le blé sur un espace où ils avaient encore à glaner. On sait donc maintenant (par la Mischnâ) quelle est la règle lorsque la tentative de préjudice est volontaire ; elle s'applique même au cas où c'est arrivé involontairement, ou si l'on a jeté de petites gerbes liées ensemble, ou si c'est du froment par dessus de l'orge [3], ou si d'autres personnes que le propriétaire ont amoncelé là le blé à son insu, ou enfin s'il a appelé les pauvres et qu'ils ne sont pas venus. Quant à ce privilége des pauvres, R. Imi au nom de R. Simon b. Lakish dit : le premier enseignement de la Mischnâ est conforme à l'avis de Schammaï exprimé plus loin (VI, 1), où il est dit : « selon l'école de Schammaï [4], ce qui est abandonné aux pauvres seuls peut être considéré comme abandonné à tout venant » (ce qui n'appartient plus à un seul n'entraîne pas d'obligation). Il se peut même, répliqua R. Yossé, que la dispense soit conforme à l'avis de Hillel [5] : car nous avons appris, dit-il, qu'en ce cas le propriétaire est dispensé de donner la dîme, la déclaration faite par un tribunal de l'amende qui entraîne l'abandon étant toujours valable, comme il est écrit

1. Mischna, tr. *Edouyoth*, ch. II, § 4.
2. Babli, tr. *Sckekalim*, f. 3ᵃ ; tr. *Baba mecia*, f. 105ᵃ.
3. Dans ce cas, on voit bien la distinction entre les couches superposées ; si l'orge p. ex. est au-dessous, on sait que le pauvre a des droits sur ce blé.
4. D'après son adversaire Hillel, l'abandon limité aux pauvres n'est pas admissible ; en ce cas donc, les obligations légales subsistent, et l'on est tenu de donner la dîme, car c'est une amende en faveur du pauvre, et non le glanage qui lui est dû.
5. Voir même série, tr. *Schekalim*, ch. I, § 2 (f. 46ᵃ).

(Ezra, X, 8) : *tout individu qui ne se sera pas rendu dans les 3 jours au conseil des princes et des vieillards, perdra tous ses biens par droit d'anathème* (le tribunal peut donc disperser des biens particuliers). Comment sait-on que le tribunal peut parfois dispenser de la dîme? R. Yonathan, fils de R. Isaac bar Aḥa le déduit de ceci : on ne rend pas l'année embolismique, afin de mettre en harmonie l'année lunaire avec l'an solaire, est-il dit[1], si c'est une 7e année agraire, ni si elle est une 8e année [2] ; mais si le tribnnal l'a déclaré ainsi, c'est un point admis [3]. Or, en prolongeant l'année d'un mois supplémentaire (l'abandon étant juridique), n'est-on pas dispensé de donner la dîme? (puisque l'on en est dispensé d'ordinaire dans l'année du repos agraire, où tous les produits sont abandonnés publiquement? Donc, le tribunal peut accorder cette dispense). On sait, par ce qui précède, pourquoi la 7e année ne doit pas recevoir d'addition ; mais quel est le motif pour la huitième? C'est, dit R. Aboun, pour ne pas augmenter la durée de l'interdiction des nouveaux fruits en ce mois (ce mois additionnel resterait soumis aux lois agraires de l'an 7). R. Zeira dit au nom de R. Abahou [4]: la défense d'augmenter l'année d'un mois n'était applicable toutefois qu'aussi longtemps que, selon Rabbi, il n'était pas permis d'importer en Palestine des légumineux provenant de l'extérieur (par crainte d'une confusion entre les produits du dehors et ceux de l'intérieur du pays ; il ne fallait donc pas prolonger la défense) ; mais du moment où Rabbi autorisa ce transport, il importait peu que ce soit la 7e année, ou une des autres années de la période agraire (il n'y aurait plus de motif pour ne pas la prolonger). On a enseigné : on ne rend pas l'année embolismique, ni si elle est une 7e année agraire, ni si elle est la suivante ou 8e, mais on choisit pour cela une des autres années de la période ; cependant, si le tribunal l'a déclaré ainsi, ce sera admis pour tous. Toutefois, dit R. Mena, cela n'avait été dit qu'en principe, lorsque les années de la vie étaient uniformes [5] (que chacun cultivait la terre en paix) ; mais depuis qu'elles ne le sont plus (qu'Israël est dépossédé), il est indifférent que ce soit en la 7e année, ou une des autres. On a aussi enseigné, chez R. Gamaliel [6], que l'addition d'un mois embolismique avait lieu dans l'année qui suit la 7e ou repos agraire (elle est admise aussitôt après, car depuis cette fixation le temple de Jérusalem est détruit). Il n'y a rien à conclure de l'addition embolismique pour l'abandon au public, dit R. Abin (selon lequel toute addition peut avoir lieu indifféremment, en vertu d'un texte de la loi). Comme il est dit (Deutéron., XVI, 1) : *observe*

1. Tossefta sur le tr. *Rosch Ha-schana* ch. II ; tr. *Schekalim*, ch. III.

2. Afin de ne pas retarder le retour des blés.

3. Quoique la déclaration du tribunal soit erronée, l'on reste tenu d'abandonner les fruits à tout venant.

4. Voir même série, tr. *Schebiith*, ch. VI, § 4 (f. 37a) ; tr. Synhédrin, ch. I, § 2 (f. 18d).

5. Le terme employé ici peut signifier *régulier* ; il s'agit peut-être des années régulières lunaires ayant 355 jours.

6. Voir Babli, tr. *Synhédrin*, f. 12a.

le mois des épis (le premier), il faut le garder jusqu'à ce qu'ait lieu le retour des produits dans toute leur nouveauté et fraîcheur (et, au lieu de le redoubler, on redouble le mois précédent, Adar [1], lorsqu'il y a lieu d'établir une intercalation de mois embolismique). Qui est-ce qui, dans notre Mischnâ, dit qu'en cas d'amoncellement du blé sur un espace où les pauvres n'ont pas encore glané, on leur doit tout ce qui touche à la terre immédiatement (sans prélever de dîme)? C'est, d'après R. Mena au nom de R. Simon b. Lakisch, un avis conforme à ce que dit Schammaï plus loin (VI, 1), (car, d'après Schammaï seul, l'abandon fait exclusivement aux pauvres est admissible et dispensé des dîmes). R. Yossé dit : nous avons appris qu'il est dispensé de la dîme ; c'est donc conforme à l'avis de tous, et la règle de la Mischnâ est imposée à titre d'amende (donc, le tribunal peut déclarer la dispense). L'école de Hillel dit (selon R. Mena précité) que les pauvres devront en prélever la dîme avant d'en manger (l'abandon aux pauvres seuls étant nul). R. Zeira ou R. Abahou dit au nom de R. Yohanan : lorsque la Mischnâ prescrit de donner aux pauvres le déchet approximatif, la proportion exige que ce soit 4 cabs par mesure appelée cour (le quart). Mais, demanda R. Zeira en présence de R. Abahou, est-ce que l'on entend qu'il faut laisser quatre cabs par chaque cour récolté, ou est-ce seulement pour un espace de terrain pouvant fournir cette quantité? La proportion est établie, lui fut-il répondu, d'après un tel espace. On a enseigné ailleurs [2] : selon R. Juda, quelle doit être la mesure du rendement minimum d'un champ affermé (pour être contraint de le cultiver)? Au moins l'équivalent de la semence qui y a été jetée. Selon R. Abahou, il faut qu'il y soit tombé assez pour l'ensemencer. Comment se fait-il qu'ici l'on détermine la mesure précise (4 cabs par cour), tandis que là on parle de l'équivalent aux semences? (la question n'est pas résolue).

2. S'il reste, sur un champ moissonné, un épi non coupé, mais dont le bout de la tige touche une gerbe de blé sur pied, il appartient au propriétaire, dans le cas seul où il serait possible de le couper en même temps que le reste, mais non au cas contraire. Si un épi de glanage (appartenant de droit au pauvre) s'est égaré dans un monceau, le propriétaire prélève la dîme en prenant un épi quelconque, et il rend ensuite au pauvre ce qui lui revient [3]. Mais, objecta R. Eliézer [4], comment le pauvre peut-il prétendre à l'échange d'un objet qui ne lui appartient pas? C'est que le propriétaire est censé lui céder ses droits sur le monceau entier, puis il prélève la dîme, et retire enfin un épi qu'il lui donne.

1. Voir notre *Almanach perpétuel hébreu français*. Avant-propos.

2. Mischna, IV[e] partie, tr. *Baba mecia*, ch. IX, § 5, et cf. ci-après, tr. *Kilaïm*, ch. II, § 2.

3. Il ne fera tort ni au pauvre, ni au lévite.

4. Il se rapporte à ce qu'il a dit plus haut, ch. IV, § 9.

Dans quel cas des épis debout peuvent-ils en protéger d'autres [1] (contre le droit des pauvres)? Au cas, dit R. Yoḥanan, cité par notre Mischnâ, savoir lorsqu'il reste dans un champ moissonné un épi non coupé mis en contact avec une gerbe par le bout de la tige. R. Yossé exige les conditions suivantes : que tout l'espace autour de cet épi soit moissonné, que le bout de la tige touche la gerbe sur pied et qu'il soit possible de le couper avec le reste [2]. Si cet épi isolé est penché de façon à pouvoir être coupé avec le reste, bien que l'on ne puisse pas (à l'inverse) couper tout le reste en même temps que lui (du même coup de faulx), il reste pourtant maintenu au propriétaire. Si deux épis sont placés l'un devant l'autre, dont l'un du rang intérieur (par rapport à la gerbe) pourrait être coupé avec tout ce qui est sur pied, mais dont l'autre ou extérieur est trop éloigné pour être coupé en même temps, celui-ci est préservé de l'atteinte des pauvres pour le blé sur pied et protége même l'épi qu'il touche. R. Oschia dit [3] : lorsque j'ai recueilli des olives avec R. Ḥiya le grand, il m'a dit que toute olive oubliée pouvant être prise à la main (sans se déplacer) n'est pas considérée comme oubli appartenant aux pauvres; selon R. Yoḥanan, au contraire, dès que l'on a passé devant elle sans la cueillir, l'oubli est réel. Notre Mischnâ contredit évidemment l'avis de R. Oschia, puisqu'elle attribue au propriétaire tout épi debout, isolé dans un champ moissonné, s'il est en contact avec du blé sur pied; or, cet épi isolé n'est-il pas assez proche pour qu'en étendant la main on puisse le prendre? (Et cependant on ne le considère pas comme oubli : A quoi bon le préserver par le blé?) R. Ila, au nom de R. Oschia, dit qu'elle diffère en ceci : ce qui a été enseigné au sujet du droit d'oubli s'applique à une 2e rangée, en dehors de celle qui est déjà coupée (son oubli étant plus évident, la faculté d'étendre la main ne suffit pas pour la préservation). Si l'on a oublié un épi qui pouvait être retiré (par suite du blé qui est debout), qu'en advient-il si on l'oublie de nouveau plus tard? On peut déduire la réponse de ce qui suit : si l'on a mis en gerbes les épis coupés du premier, du second et du troisième rang, et que l'on oublie le quatrième, cet oubli n'est réel (il revient aux pauvres), selon l'avis des uns, que lorsque le propriétaire a ramassé les blés du 5e rang (dès lors, le rang précédent est abandonné) ; selon l'avis d'autres rabbins, l'oubli est constaté légalement dès que le propriétaire a attendu un instant avant de ramasser les produits du 5e rang (cet intervalle d'attente suffit pour l'abandon). Or, R. Aboun b. Ḥiya dit : la règle indiquée par celui qui est d'avis que la loi sur l'oubli est seulement applicable lorsqu'on a amassé le 5e rang, est vrai au cas [4] où l'on a un 6e rang à cueillir; celui qui met pour condition un intervalle d'attente avant de cueillir le 5e rang ne suppose pas l'existence d'un sixième [5]. Donc, au cas seul, où l'on

1. Comp. ci-après, ch. VI, § 7.

2. Sans quoi, la loi d'oubli n'a pas lieu d'être.

3. Ci-après, ch. VI, §§ 3 et 4 (f. 19c).

4. Il y restait donc, après le 3e rang, 3 autres à cueillir : c'est trop pour qu'il y ait oubli légal du 4e rang.

5. Comme il ne reste alors que 2 rangs, le 4e est oublié dès que l'on a attendu avant de couper le reste.

s'en souvient avant d'avoir pris les produits du 5e rang, la loi sur l'oubli n'a pas lieu d'être ; pourquoi la préservation n'est-elle pas maintenue, puisqu'avant ce moment l'on considérait le 4e rang comme digne d'être compté à ce titre ? Par conséquent, on en conclut que si l'on a oublié une 2e fois des blés qui méritent d'être préservés, la loi sur l'oubli leur est applicable. Si l'on a oublié l'objet même (le blé debout) qui préservait l'épi (par sa situation), le droit de préservation est-il annulé ou non? On peut conclure la réponse de ce qui suit [1]: Si à côté d'un *saa* de blé coupé, il se trouve un autre *saa* de blé non coupé, l'oubli a lieu, et on ne les réunit pas pour constituer la mesure légale de 2 *saas* ; mais pourquoi le premier ne protége-t-il pas l'autre en cas d'oubli [2] ? Cela prouve donc qu'en cas d'oubli du préservateur, l'épi oublié n'a plus de base, et le droit d'oubli a lieu. Selon R. Yona, il n'est pas question dans la Mischnâ de 2 *saas*, mais d'une certaine quantité où l'on moissonne une rangée et où l'on met en gerbe une autre rangée, et qu'après avoir oublié du blé sur pied, l'on s'en souvient avant de passer aux gerbes (on ne conclut donc rien de ce cas).

« Si un épi de glanage (des pauvres) s'est égaré dans un monceau etc. »

Comment fait-on en ce cas pour rédimer ce que l'on donne aux pauvres sans prélever de dîme ? On prend 2 épis et l'on raisonne ainsi : Si cet épi que je prends est précisément celui qui s'est égaré du glanage, c'est bien (je ne fais que restituer le bien du pauvre, sans dîme) ; si ce n'est pas l'épi glané, je déclare l'autre épi consacré comme dîme, et je lui donne le premier. Mais, n'y a-t-il pas à craindre que le 2e épi consacré comme dîme ne soit précisément l'épi de glanage? (comment cela serait-il permis ? l'on ne saurait accomplir le précepte de la dîme avec un épi de glanage ; et, de plus, ne donnerait-on pas aux pauvres des produits interdits à la consommation, faute de prélèvements légaux ?) Aussi, R. Yona dit-il que l'on agit ainsi : on prend deux épis (outre celui qui est destiné aux pauvres) et l'on dit que si celui-ci (déjà donné) est du glanage, c'est bien une restitution due aux pauvres ; si ce n'est pas cela, on attribue à l'autre de ces 2 épis la valeur de dîme, et l'on donne au pauvre un épi (le 3e, qui, n'ayant servi à aucune hypothèse, n'est pas sacré ; et le tout se trouve rédimé). Cette explication, dit R. Abahou, au nom de R. Simon b. Lakisch, est conforme à l'avis de R. Yossé, puisqu'il dit ailleurs [3] qu'en cas de doute sur la primogéniture d'un animal (due, comme on sait, au sacerdote), on en remet un au sacerdote à titre d'échange, et pour l'autre on est dispensé,

1. Ci-après, ch. VI, § 8.

2. Puisqu'en principe une mesure de 2 *saas* suffit pour préserver de l'oubli, pourquoi ne pas proroger ce droit de préservation ?

3. Mischnâ, Ve partie, tr. *Bekhoroth*, ch. II, § 8. L'exemple suivant constate qu'en cas de doute l'échange est permis, et l'objet racheté n'est plus soumis à aucun droit.

selon R. Yossé, de remettre les parts de donations obligatoires [1] ; selon R. Meir, on y est tenu (d'après lui, on ne peut pas établir d'équivalence). R. Aba dit : selon R. Yossé, il importe de remettre réellement au sacerdote l'un des animaux en donation (et non d'opérer un simple échange). Cette dernière explication de R. Aba, dit R. Yossé [2], est contraire à celle de R. Simon b. Lakisch [3], puisque l'on enseigne dans notre Mischnâ que le propriétaire est censé céder ses droits au pauvre sur le monceau entier, puis il en prend un épi qu'il consacre comme dîme, et il remet un autre au pauvre. Sur cet avis, R. Aba vient dire ceci : ce qui a été dit pour la mise en possession des dons au sacerdote n'est évidemment pas de R. Yossé (puisque notre Mischnâ permet l'échange avant la remise au pauvre). R. Mena dit: ce sujet exposé dans la Mischnâ est d'accord avec R. Yossé (même selon R. Aba). Ainsi, selon la première opinion de la Mischnâ, on semble dire que l'on n'est pas censé céder ses droits au pauvre sur le monceau entier, mais seulement sur un épi (qui lui a été remis) ; tandis que, selon le second interlocuteur (R. Eliézer), on dit que l'on est censé céder tout le monceau, avant d'opérer le rachat de la dîme et la donation de l'épi qui s'y est égaré. Mais, puisque le préopinant admet aussi que l'on transmet au pauvre les droits de possession, pourquoi ne pas dire qu'ils passent pour ainsi dire de la main droite à la gauche, sans que la cession soit réelle (et on ne l'attribuerait pas à R. Yossé)? C'est que d'autre part, on admet que cette sorte de transmission peut en réalité s'effectuer (à condition de restitution), et ce n'est pas une transmission factice, elle est effective (donc, celui-ci l'attribue à R. Yossé). Mais, objectèrent R. Zeira et R. Abahou, au nom de R. Yoḥanan, n'y a-t-il pas contradiction entre ce que R. Eliezer dit ici et ce qu'il a dit plus haut (IV, 6)? Là, il a dit que l'on peut acquérir pour autrui et destiner à tel ou tel pauvre en particulier la *péa* que l'on a cueillie, tandis qu'ici il dit, à l'inverse, que le pauvre ne saurait échanger ce qu'il ne possède pas encore? Non, il réplique dans l'hypothèse qu'il admet l'avis de son interlocuteur et que les échanges peuvent être opérés, non l'acquisition pour autrui. Voilà pourquoi il dit : « comme le pauvre ne peut pas échanger ce qu'il ne possède pas encore, le propriétaire est censé lui céder ses droits sur le monceau entier ; puis il prélève la dîme, et retire ensuite un épi qu'il lui donne. »

3. Selon R. Meir, on ne doit pas rouler l'eau des puits [4] (pour arroser

1. La poitrine, l'épaule et une part de graisse (Lévitique, X, 15) ; ou la poitrine, les mâchoires et l'estomac (Deutéron., XVIII, 3).

2. Il va sans dire que ce dernier est un des interlocuteurs de la *guemara*, ou un *amóra*, qu'il ne faut pas confondre avec le R. Yossé précité, un des auteurs de la Mischnâ, ou *tana*.

3. Selon lui, l'explication précitée de notre Mischnâ est conforme à R. Yossé.

4. On sait que dans les campagnes d'Orient, il faut arroser en apportant l'eau dans des tonnes et les rouler sur le champ. — Le mot טפח, qui signifie d'ordinaire *palme*, est ici diversement inter-

le champ avant le glanage) jusqu'à le couvrir d'une palme d'eau (ce serait préjudiciable aux pauvres); selon les autres sages c'est permis, car le propriétaire peut restituer aux pauvres ce qui leur est dû en dédommagement.

4. Si un propriétaire voyage d'un endroit à un autre [1] et qu'en route il se trouve dans la nécessité d'avoir recours au glanage, aux épis oubliés, à la *péa* et à la dîme des pauvres, il peut s'en nourrir; et lorsqu'il rentre chez lui, il restitue aux pauvres une quantité égale à celle qu'il a consommée. Tel est l'avis de R. Eliezer; mais, selon les autres sages, il était pauvre, dénué de tout, au moment de son isolement (et par conséquent il n'est tenu à aucune restitution).

On a enseigné [2] : l'arrosage du champ avant que le pauvre ne s'y soit rendu pour glaner (ce qui le prive de cette part) est une action permise, si l'ajournement de l'arrosage causait un plus grand préjudice au champ que le glanage ne rapporte au pauvre [3]; si au contraire, la perte est plus grande pour le pauvre (qui ne peut plus pénétrer dans le champ détrempé), c'est une action interdite. Selon R. Juda, il faut dans les deux cas déposer les épis de glanage sur la haie du champ [4], afin que le pauvre ne soit pas empêché de venir prendre ce qui lui appartient. R. Juda n'est-il pas en contradiction avec lui-même? Il admet plus loin (VII, 5) qu'en émondant sa propre vigne, on doit émonder aussi la part des pauvres (sans se préoccuper s'il y a perte pour eux ou non), tandis qu'ici il prescrit de mettre à leur disposition les épis de glanage? C'est qu'au sujet de la vigne rien ne les empêchait de se présenter; et, s'ils ne sont pas venus c'est de leur propre faute; tandis qu'ici ils se sont présentés, et ils ne doivent rien perdre. Les autres docteurs de notre Mischnâ

prété : Les uns le traduisent par *poulie*, servant à amener l'eau pour arroser. D'autres, comme Maïmonide, y voient le nom d'une graine dangereuse, assez semblable à l'orge, qui pourrait nuire à la santé des pauvres lorsqu'ils viennent glaner. Ce célèbre médecin dit que ses confrères appelaient cette plante en arabe قُرْطُم ; ce mot est traduit par Freytag dans son Lexicon : *grana Cnici* (Dioscorides, IV, 190); *Carthamus tinctor* (Forsk. *Flores ægypt. Ar.*, LXXIII). قرطم برى *attractylis* (Golius ex Dioscoride, III, 107. Cf. Avicennæ Canon, l. II, p. 245). Cette explication est d'autant plus plausible, que le terme se retrouve dans le sens générique de graine au tr. *Kilaïm*, ch. I, § 1 (voir aussi ci-après, ch. VI, § 7). Il serait inexact de le traduire comme Surenhuys par *panicum* ou μελίνη, en latin *melica* (ذرة), *milii genus* (Golius). Cf. Sprenger, *Rei herb.*, p. 246.

1. Voir tr. *Hullin*, f. 130ᵇ.
2. *Tossefta* sur le tr. *Péa*, ch. II.
3. Ces règles additionnelles, indiquées par le Talmud, semblent prouver qu'il s'agit dans la Mischnâ d'un arrosage fécondant les champs, qui détrempe les terrains, selon le commentaire d'Obadia de Bertinoro, contrairement aux explications de Maïmonide que l'on vient de lire.
4. Comp. Mischnâ, Vᵉ partie, tr. *Nedarim*, ch. IV, § 10.

(opposés à R. Meir) ne sont-ils pas en contradiction avec eux-mêmes, en exprimant le premier avis dans l'enseignement précité de la *Tossefta*? Pourquoi, là prescrivent-ils de tenir compte du préjudice qui en résulterait pour les pauvres, et dans notre Mischnâ permettent-ils de passer outre? C'est que là-bas, par suite de la submersion du champ, on suppose l'impossibilité d'estimer quelle perte est plus forte et de la remplacer aux ayant-droit, tandis qu'ici il s'agit du cas où l'on en reconnaît la possibilité. Aussi, selon R. Meir, il est interdit de tirer l'eau du puits pour arroser le champ largement; mais, par contre, on indemnisera la perte qu'en éprouve le propriétaire (sur la part des pauvres); selon les autres sages, c'est permis, à la condition d'estimer la perte des pauvres et de la leur rembourser. A qui doit-on effectuer ce paiement[1]? On le paie, dit R. Yona, aux pauvres de la ville; sans quoi, à quoi bon le spécifier? (On prétendrait toujours avoir réglé). Selon R. Ḥiya b. Ada, c'est prescrit comme une mesure de justice (au point de vue théorique).

4 (5). Si quelqu'un échange ses produits contre ceux qu'un pauvre a reçus à titre de droit, ce qu'il reçoit du pauvre est dispensé de tout prélèvement; mais, avant de donner les siens au pauvre, il doit en prélever la part due. Si deux pauvres ont ensemble un champ en fermage (de sorte que leur part attributive les constitue propriétaires), chacun donne à son compagnon, pour sa part, la dîme des pauvres. Si un pauvre est chargé comme fermier de moissonner un champ, il lui est interdit de prendre du glanage, de l'oubli, de la péa et de la dîme des pauvres (parce qu'il travaille à gages). Toutefois, dit R. Juda, cette défense n'existe que si le pauvre en a été chargé, moyennant une part du produit, la moitié, le tiers ou le quart (des biens supposés encore sur pied); mais si le propriétaire lui a concédé le tiers de la moisson (et non de ce qui est debout), il lui est permis de prendre du glanage, des épis oubliés, ou de la péa (droits s'exerçant sur le blé qui est debout); mais il lui est interdit de prendre de la dîme des pauvres (prélevée sur la récolte).

On a enseigné[2]: Si un père et son fils (deux pauvres) possèdent ensemble un champ, ou si c'est un homme avec son parent, ou deux frères, ou deux associés, l'un achète à l'autre la part de seconde dîme[3]; quant à celle des pauvres, ils l'échangent mutuellement et peuvent la consommer (bien que, d'une part, à titre de propriétaires ils doivent payer cette dîme, ils peuvent, d'autre part, s'en servir eux-mêmes comme pauvres). Selon R. Judan, celui qui donne à son père la dîme des pauvres (et le considère si peu) mérite d'être maudit.

1. Selon R. Elie Fulda, cette phrase se rapporte au § suivant, sur ce que dit R. Eliezer.

2. *Tossefta* sur le tr. *Maasser scheni*, ch. IV.

3. Inutile d'ajouter un 5e pour rachat, qui d'ordinaire est dû. Voir Lévitique, XXVII, 19.

— C'est que, répliqua-t-il, comment agirait ce fils, puisqu'ils sont tous deux pauvres [1].

« Selon R. Juda, la défense n'existe, etc. »

Quelle différence y a-t-il entre la première hypothèse de la Mischnâ et la deuxième? Au second cas, le propriétaire a offert aux fermiers la condition avantageuse de prendre pour eux le premier tiers moissonné (après le travail). Cela prouve, dit R. Ḥiya bar R. Aboun, que le vendeur peut bénéficier de la péa [2] qui libère ce qui est dû pour les gerbes. Selon R. Yossé bar R. Aboun, au contraire, il y a une différence à établir entre le premier cas et le suivant (on ne conclut rien de la Mischnâ) : là, le champ est devenu susceptible de l'obligation des parts dues (non du pauvre fermier), dans la possession de l'acquéreur (ce dernier donc est seul débiteur des prélèvements légaux); mais ici, dès la moisson, le champ était en la possession du fermier pauvre (celui-ci avait donc le droit de prendre la péa [3]). Selon R. Abahou bar Nagri, on permet par exception à ce fermier pauvre de prendre le glanage, l'oubli et la *péa*, parce qu'eux sont considérés comme objets abandonnés à tout venant (mais non les dîmes du pauvre).

5 (6). Si quelqu'un vend son champ de blé, il est permis au vendeur (s'il est pauvre) de prendre les dites parts [4], mais non à l'acquéreur. Aux ouvriers que l'on engage pour la moisson, l'on ne peut pas imposer la condition que leurs fils les suivront pour enlever ce qui tomberait à terre [5], ni empêcher les pauvres de glaner, ni le permettre à l'un de préférence à d'autres, ni aider l'un d'eux. Ce serait dérober aux pauvres ce qui leur revient. C'est pourquoi il est dit (proverbes XXII, 28; XXIII, 10) : *Ne recule pas la limite de ceux qui montent* [6] (euphémisme pour désigner le pauvre).

Selon la Mischnâ, il est permis au vendeur de prendre les parts légales lorsqu'il vend le champ avec son contenu; mais, s'il vend seulement les blés sur pied et se réserve le champ, on applique au vendeur les règles déduites de l'expression biblique *ton champ* (l'obligation des prélèvements dûs sur le champ même, comme la péa, etc.), et à l'acquéreur on applique les règles déduites de l'expression *ta maison* (entraînant les autres obligations).

« L'on ne peut imposer aux ouvriers la condition que leurs fils les suivront etc., ce serait voler. »

1. Il accomplit évidemment une bonne œuvre.
2. Voir le § suivant.
3. Comp. ci-dessus, ch. II, § 7 fin.
4. Il n'est pas tenu de les prélever au préalable.
5. L'ouvrier exigerait moins de salaire.
6. Voir même série, tr. *Sôta*, ch. IV, § 3 (f. 19c); *Yalkout* sur l'Ecclésiaste, ch. 14 (no 969).

Si c'est un propriétaire qui agit ainsi, il spécule du glanage et vole les pauvres. Si c'est un ouvrier, il vole à la fois le propriétaire et les pauvres [1].

« Il est dit (d'eux) : ne recule pas la limite de ceux *qui montent* [2]. »

R. Jérémie et R. Joseph interprètent diversement l'application de ce verset: selon le premier, il s'agit là de ceux qui sont montés [3] en Egypte (les enfants d'Israël); selon l'autre, c'est un euphémisme pour désigner au contraire ceux qui sont descendus de leurs biens (qui les ont perdus), de même que, pour ne pas faire de peine à l'aveugle, on l'appelle : plein de lumière.

R. Isaac rappelle que le verset : *tu mèneras à la maison les pauvres errants* ou *persécutés* (Isaïe, LVIII, 7) a été interprété par R. Abin, comme suit : en agissant ainsi, on accomplit une œuvre aussi méritoire que d'apporter les prémices au Temple de Jérusalem (ou la *maison* par excellence), puisque l'on emploie le même mot *tâbi* dans le dit verset et dans celui-ci : *tu offriras dans la maison de l'Éternel ton Dieu, les premiers fruits mûrs de tes terres* (Lévitique, XXIII, 19).

6 (7). Si une gerbe a été oubliée par les ouvriers, mais trouvée par le propriétaire, et vice-versa, ou si les pauvres l'ont cachée, soit en se plaçant devant elle, soit en la couvrant d'issues de paille [4], elle n'est pas considérée comme oubli (et revient à son maître).

Si une gerbe a été oubliée par les ouvriers, mais trouvée par le propriétaire, ce n'est pas un oubli légal (dû aux pauvres), parce que le même verset [5] contient les expressions *ta moisson* et *si tu oublies* (toi-même) ; de même, si le propriétaire l'a oubliée et que les ouvriers la retrouvent, l'oubli est également nul, en vertu des mêmes expressions rapprochées (il faut que l'oubli provienne du moissonneur, pour être légalement dû). Selon R. Simon b. Juda au nom de R. Simon, si même des asniers en parcourant la route voient une gerbe oubliée par les ouvriers et même par le propriétaire, ils ne peuvent pas y toucher jusqu'à ce que tous l'aient oubliée et abandonnée. Si un propriétaire, se trouvant en ville, dit : je sais que les ouvriers oublient des gerbes en tel ou tel endroit, l'oubli n'est pas réel ni dû aux pauvres [6]. Mais, s'il se trouve au champ et dit : je sais que les ouvriers oublient les gerbes de tel endroit, l'oubli est bien maintenu, parce qu'il est écrit : *Si dans les champs*[7] *tu oublies*, *etc.* (ibid),

1. L'ouvrier ferait à son fils une part de glanage trop forte, aux dépens du propriétaire et des autres pauvres.

2. Au lieu de lire ce mot *ôlâm* (monde), on peut lui supposer des voyelles différentes et lire *ôlim* (qui montent),

3. En se souvenant de la sortie d'Égypte, où tous les Israélites étaient égaux, où il n'y avait ni riches ni pauvres, l'on doit prendre en commisération ses frères malheureux.

4. Voir *Siffri* sur la section *Ki-Thetsé*, babli, tr. *Sôta*, f. 45ᵃ.

5. Deutéronome, ch. XXIV, v. 19. Le propriétaire ne doit pas éprouver de perte pour cause d'oubli de l'ouvrier.

6. Voir Babli, tr. *Baba mecia*, f. 11ᵃ.

7. Si aux champs on oublie, cet oubli est aux pauvres.

et non : si tu oublies en ville. Selon R. Zeira au nom de Samuel, il en est de même à l'égard des trouvailles, (on observe les mêmes règles). A quel cas s'applique la règle des trouvailles ? Dépend-elle de la possibilité d'atteindre la trouvaille ? Qu'importe alors que ce soit en ville ou dans les champs [1]. Oui, dit R. Aba bar Cahana ou R. Yossa au nom de R. Yohanan, il faut les deux conditions réunies, et même pour une trouvaille faite dans son propre champ, pouvoir la toucher de la main.

« Si les pauvres, pour cacher une gerbe, l'ont couverte d'issues de paille, etc. »

Mais, quelle est la règle si tout en est obstrué ? On peut déduire la réponse de ce qui est dit plus loin (VI, 10) : « tout ce qui est oublié par un moisonneur aveugle est dû aux pauvres. » Or, pour l'aveugle, tout est pour ainsi dire couvert (de même ici, c'est dû aux pauvres). R. Yona dit que, selon la Mischnâ, ce qui est couvert d'issues n'est pas un oubli ; c'est qu'il s'agit du cas où l'on se conforme à celui de R. Zeira, qui dit (VI, 4 fin) : deux gerbes superposées ne forment pas un oubli, si l'on se souvient de ce qui est superposé ; de même, R. Yona parle ici du cas où l'on se souvient des issues.

7 (8). Si l'on entasse les épis en formes hautes, ressemblant à des casques, ou en formes liées du bas [2], ou en ronds (comme des gâteaux), ou en simples gerbes, les droits d'oubli ne s'exercent pas sur ces monceaux ; mais, si on les porte de là en grange, ce droit s'exerce de nouveau. « Si, au contraire, on réunit les gerbes (sans forme) pour les battre, le droit d'oubli subsiste ; mais il n'existe plus, si les blés sont transportés de là pour être mis en grange. Voici quelle est la règle : si l'on réunit les gerbes dans un endroit où devra s'achever l'élaboration du blé, le droit d'oubli existe, mais il cesse si, après réflexion faite, on le porte de là en grange ; si, au contraire, le blé n'est entassé qu'en lieu provisoire, le droit d'oubli ne s'exerce pas encore, mais il commence au moment de l'entrée du blé en grange.

R. Yona dit : l'expression « en forme de casques », désigne des gerbes arrondies par le haut, et ayant cette forme, comme il est dit de Goliath (I Samuel, XVII, 5) : *il avait sur la tête un casque d'argent.* Par l'expression « liées d'en bas », il faut entendre, selon R. Abina, des gerbes sises sur un creux fait dans la terre, comme il est écrit, (Deutéronome XXXII, 34) : *tout cela n'est-il pas caché chez moi?* (entassé pour ainsi dire en terre). Le

1. S'il peut l'atteindre, il devrait l'avoir acquis d'avance par son sol ; s'il ne le peut pas, cela ne lui sert pas plus d'être au champ que d'être en ville.

2. Selon le *Mischné aroukha*, il s'agit de gerbes placées par le propriétaire à l'entrée, en signe de bonheur, de réussite.

terme Harrara désigne la forme ronde ou gâteau. Enfin, si ce sont toutes de petites gerbes devant être réunies, le droit d'oubli ne s'exerce pas ; car, dit R. Yoḥanan, il est écrit (Deutéron., XXIV, 19): *lorsque tu auras accompli la moisson de ton champ et que tu auras oublié une gerbe aux champs, etc.* Or, de même qu'une fois la moisson accomplie, on ne la recommence plus, de même, pour que l'oubli soit dû aux pauvres, il faut qu'il s'agisse de gerbes ne servant pas à fabriquer d'autres bottes plus grosses, (en ce cas, seul, l'oubli est dû ; mais, au cas où ce travail de mise en bottes est inachevé, le droit d'oubli ne s'exerce pas).

CHAPITRE VI.

1. L'école de Schammaï dit [1] : si l'on a abandonné des produits aux pauvres seuls, l'abandon est réel (et l'on est dispensé de la dîme) ; selon l'école de Hillel, les produits ne sont considérés comme tels que s'ils sont aussi bien abandonnés aux riches qu'aux pauvres, comme cela a lieu pour les fruits de la *schemita* (7ᵉ année de repos). Si toutes les gerbes du champ ont chacune la mesure d'un *cab* et que l'une d'elles ayant la mesure de quatre *cabs* ait été oubliée, elle n'est pas considérée comme oubli (laissée aux pauvres), selon Schammaï ; mais, selon Hillel, elle est classée comme telle.

R. Ḥiya indique, au nom de R. Yoḥanan, quel est le motif qui a guidé l'école de Schammaï [2] ; comme il est écrit (pour la *péa*, Lévitique, XIX, 10) : *c'est pour le pauvre et l'étranger* ; à quoi bon ajouter les mots : *tu abandonneras ces produits* ? C'est pour dire qu'il y a encore une autre sorte d'abandon semblable à celui-ci ; et, de même que dans ce verset, il s'agit seulement de parts dues aux pauvres, non aux riches, de même cet abandon spécial pourra être fait tout exclusivement aux pauvres. Selon R. Simon b. Lakisch, l'avis de l'école de Hillel [3] s'appuie sur ce verset (Exode, XXIII, 11) : *les terres resteront en friche* (pendant l'année du repos agraire) ; à quoi bon y ajouter encore l'expression *tu l'abandonneras* ? c'est pour dire qu'il y a encore un abandon dans les mêmes conditions que celui-ci : de même que pour la *schemita*, l'abandon s'adresse à tous, aussi bien aux pauvres qu'aux riches, de même tout autre abandon légal doit comporter les mêmes conditions. Comment l'école de Hillel ne tient-elle pas compte du motif de Schammaï ? Elle objecte que l'expression *tu les abandonneras* (dont Schammaï prétend tirer une induction

1. Babli, tr. *Baba mecia*, f. 30ᵇ ; tr. *Edouyoth*, ch. IV, §§ 3 et 4.
2. Voir *Mekhilta* sur la section *Mischpatim*, Exode, ch. XXIII.
3. Voir Glose des tossafistes au tr. *Pesahim*, f. 57ᵃ.

additionnelle) indique qu'ici l'on fait une exception en faveur des pauvres seuls, non des riches, tandis que d'ordinaire les produits abandonnés appartiennent à tous. Comment à son tour, l'école de Schammaï n'accepte-t-elle pas la raison déterminante de Hillel? C'est que, dit-elle de son côté, le verset invoqué par Hillel ne fait ressortir qu'une exception, où l'abandon est fait également aux riches comme aux pauvres; mais d'ordinaire, il s'adresse aux pauvres seuls. R. Abin dit que le langage de la Mischnâ vient appuyer l'avis de R. Simon b. Lakisch (qui justifie Hillel), à savoir que l'abandon est seulement considéré comme tel, si les produits sont à la disposition de tous, même des riches, comme cela a lieu pour les fruits de l'an de la *schmita*. Si l'on émet la condition que l'abandon est fait seulement aux animaux, non aux hommes, ou aux étrangers mais non aux israëlites, ou aux riches mais non aux pauvres, tous sont d'accord (R. Yohanan et R. Lakisch) que l'abandon est nul (et les parts légales sont dues). Mais, si l'on établit la condition que les produits seront abandonnés aux hommes et non aux animaux [1], ou aux Israélites et non aux étrangers, aux pauvres de cette ville et non à d'autres villes, cela fait l'objet de la discussion entre R. Yohanan et R. Simon b. Lakisch, de savoir si c'est valable ou non : d'après l'avis de R. Yohanan (sur l'opinion de Schammaï qui admet la déduction additionnelle), c'est valable; d'après R. Simon b. Lakisch (qui procède par exception), l'abandon est nul. Selon R. Ila, ils expriment des opinions diverses très-explicitement (sans qu'il faille recourir à des déductions) : R. Yohanan dit qu'un tel abandon est valable, et R. Simon b. Lakisch dit que c'est nul. R. Abin bar Hiya dit: le cas où, l'abandon ayant été fait aux pauvres seuls, des riches auront tiré parti de ces produits, fait l'objet de la discussion entre R. Meir et R. Yossé [2]; selon l'opinion de R. Meir [3], on se dit que l'homme, dès qu'il abandonne ses produits, les fait sortir de sa possession; dès lors, l'abandon est légalement valable (même pour les riches). Selon l'opinion de R. Yossé, on se dit que les fruits abandonnés ne sortent de la possession du maître que lorsque d'autres ont pris possession des objets (or, l'abandon ne pouvant être fait à des riches, le fait de leur acquisition annule l'effet légal de leur abandon); donc, l'abandon est sans valeur (et les prélèvements légaux sont dûs). On sait donc (par R. Yossé) que les produits à abandonner doivent être entre les mains d'autrui lorsqu'il s'agit d'un abandon fait pour un temps assez long (sans quoi l'on peut y renoncer); mais quelle est la règle si l'abandon n'a lieu que pour un court espace de temps? On peut déduire la réponse de l'enseignement suivant [4] : si l'on a abandonné les produits de son champ, est-il dit, pour deux et trois jours, l'on a la faculté de revenir sur sa déclaration (et de les garder; le but est d'éviter la fraude qui consisterait à abandonner le champ

1. *Tossefta* sur *péa*, ch. III.
2. Même série, tr. *Nedarim*, ch. IV, § 10 (f. 38d).
3. Mischnâ, tr. *Demaï*, ch. III, § 2.
4. Tossefta sur tr. *Maasseróth*, ch. III.

pour ne pas payer les dîmes et à les reprendre plus tard ; or, selon R. Meir, on ne peut plus jamais y renoncer (selon ce qu'en dit R. Yossé). Donc, R. Zeira en conclut qu'au bout de trois jours, on n'y renonce plus. Mais R. Simon Dayena [1] dit en présence de R. Zeira, il peut encore y renoncer plus tard. Puisqu'il en est ainsi, répliqua R. Zeira, il importe peu que ce soit au bout de trois jours, ou bien plus tard (on peut toujours y renoncer). Les termes mêmes de l'enseignement suivant sont un appui en faveur de l'avis de R. Zeira (qu'on n'a pas égard à la durée de la limite du temps) : il ne peut pas revenir sur sa déclaration, est-il dit, à la condition que l'abandon soit sans limites, mais s'il a déclaré vouloir abandonner son champ un jour, une semaine, un mois ou une année, il peut y renoncer, aussi longtemps que ni lui, ni d'autres, n'en ont pris possession. Mais, aussitôt après, il ne le peut plus. Cela prouve qu'il importe peu que l'espace de temps soit long ou court (la prise de possession fait tout). Cela prouve encore que l'on ne craint aucune fraude (puisque, s'il voulait, il pourrait faire une déclaration d'abandon limité, pour éviter de donner les dîmes, puis reprendre ses fruits) ; et cela prouve aussi que, malgré la déclaration d'abandon, on peut de nouveau rentrer en possession de ses biens, Ainsi se trouve résolue la demande de R. Zeira, qui dit que la limite du temps, long ou court, n'y fait rien.

« Si toutes les gerbes du champ ont chacune la mesure d'un *cab*, etc.

Pourquoi Schammaï établit-il cette distinction ? s'il s'agit que la gerbe ait la consistance suffisante pour servir de détermination, il devrait suffire qu'elle ait deux *cabs* ? Si on exige qu'on puisse la diviser de façon à former une rangée (composée de trois), qu'il suffise d'en exiger trois ? Un jeune rabbin vint y répondre en présence de R. Simon b. Lakisch, que tel est l'avis de Schammaï. Selon Yohanan, une rangée doit comprendre 4 gerbes et être divisible en autant de parts (sans quoi, à trois, elle est considérée comme oubli). Mais, demanda [2] R. Yona, s'il s'agit de rangées, dira-t-on que, puisqu'au cas où toutes les gerbes ont un *cab* et celle que l'on a oubliée a 4 *cab* (selon l'exemple de la Mischna), il n'y a pas d'oubli ; de même, si elles ont toutes 4 *cab* et que l'on oublie une gerbe de huit *cab*, est-elle ou non un oubli légal dû aux pauvres ? (Cette question n'est pas résolue).

2. Une gerbe adossée, soit à la palissade [3] d'un jardin (ou pierres

1. Ce mot, pour lequel quelques éditions ont le terme fautif דימא, peut se traduire par : juge.

2. Le terme בעי, qui d'ordinaire signifie *demander*, peut aussi avoir le sens de *penser*, *être d'avis*. En ce cas, la proposition de R. Yôna, au lieu d'être interrogative, serait affirmative ; et à l'exemple de la Mischnâ, il admet qu'une gerbe beaucoup plus forte que les autres ne saurait être un oubli.

3. La racine גפה se retrouve dans Néhémie, ch. VII, *v.* 3.

posées l'une sur l'autre sans ciment), soit aux monceaux destinés à être battus, soit auprès des bœufs d'attelage, soit auprès des instruments aratoires, n'est pas considérée comme oubliée, selon l'école de Schammaï [1], mais elle l'est selon Hillel.

Comment se fait-il que l'on applique une égale règle à des cas différents? Comment se fait-il, selon Schammaï, que si la gerbe est adossée à une palissade ou aux monceaux de blés destinés à être battus, bien que ce soient des objets peu déterminés [2], elle ne soit pas considérée comme oubli? D'autre part, selon Hillel, est-ce que la gerbe adossée aux bœufs d'attelage ou aux instruments aratoires, bien que ce soient des points fixes et déterminés, est tenue pour oubliée [3]? Mais, puisqu'il est dit plus loin (VII, 1): « On ne considère pas comme oubli l'olivier distingué par la place qu'il occupe, auprès du pressoir, ou d'une brèche. » (c'est inhérent à la particularité de la place occupée), cette mischnâ n'est-elle pas conforme à l'avis de Schammaï, selon lequel il n'y a pas d'oubli (pour aucun des cas énoncés ici)? Non, dit R. Yossé, elle est conforme à l'avis de tous : seulement, plus loin Hillel admet aussi que ce cas n'est pas un oubli, parce qu'il s'agit de fruits encore adhérents à l'arbre lequel est lui-même adossé à un objet adhérent à la terre ; tandis qu'ici, il s'agit de blés coupés. appuyés à des objets qui touchent à la terre [4]. R. Ilaï dit [5] : j'ai adressé à R. Josué la question de savoir dans quel cas Schammaï et Hillel diffèrent d'avis ; il s'agit précisément, m'a-t-il répondu, de la loi énoncée par notre mischnâ : si une gerbe est adossée à une palissade, ou à un monceau de blé, ou aux bœufs, ou aux instruments de culture, et qu'elle a été oubliée, ce n'est pas un oubli légalement réel selon Schammaï, mais il l'est bien selon Hillel. Lorsque je suis arrivé plus tard auprès de R. Eliézer, il m'a dit : Il n'y a pas de désaccord entre Schammaï et Hillel au cas où la gerbe a été oubliée auprès de l'un des objets précités (dans notre mischnâ), et ils sont unanimes à reconnaître qu'en ce cas, l'oubli est dû aux pauvres [6] : ils ne diffèrent d'avis que si la gerbe, après avoir été déjà prise (pour être emportée à la ville), a été de nouveau placée auprès de la palissade, ou du monceau de blé, ou des bœufs, ou des instruments, puis oubliée ; en ce cas, l'oubli n'est pas réel selon Schammaï [7], parce que la gerbe a été acquise lorsque le propriétaire l'avait prise une première fois ; selon Hillel, l'oubli est légal (il ne tient pas compte de la prise de possession, à cause du déplacement). Lorsque j'ai voulu ensuite mettre d'accord ces diverses opinions, en présence de R. Eliézer

1. Ces objets servent à la rappeler au souvenir du propriétaire.
2. Nous suivons ici la version adoptée par R. Simson.
3. Il n'y a pas de réponse à ces objections.
4. Voir ci-après, ch. VII, § 1 (f. 20^a).
5. *Tossefta*. tr. *Péa*, ch. III.
6. Tossefta, tr. *Halla*, ch. I; Babli, tr. *Pesahim*, f. 38^b .
7. Ces objets déterminants la protégent de l'oubli.

b. Azaria, il me répliqua : par ma foi ! cette loi est claire, comme si elle avait été transmise en ces termes à Moïse lui-même sur le mont Horeb ! (il ne peut y avoir évidemment des divergences d'interprétation). Ailleurs il est dit [1] : « si une femme a reçu des biens en héritage avant d'avoir été fiancée, elle peut, du consentement unanime des écoles de Schammaï et de Hillel, les revendre légalement ou en faire un cadeau ; mais, si elle a reçu ces biens après qu'elle était déjà fiancée, elle a encore le droit de les vendre selon Schammaï, mais selon Hillel elle ne le peut plus. » Or, demanda R. Pinhas en présence de R. Yossé, comment se fait-il que cette mischnâ n'ait pas été rangée [2] au nombre de celles où Schammaï émet par exception un avis moins grave que celui de Hillel ? C'est que, fut-il répondu, on n'énumère que les enseignements où il y a gravité de toutes parts pour Hillel, ou facilité de toutes parts selon Schammaï ; tandis que, dans le présent cas (de vente des biens d'une fiancée), c'est une aggravation ou perte d'une part pour le mari, si la vente est autorisée selon l'avis de Schammaï, mais, c'est un avantage pour la femme d'avoir la faculté de vendre (et de réaliser ces biens à son profit personnel). Mais, comment se fait-il que l'on y admette la mischnâ où il est dit que, selon l'école de Schammaï, le bien abandonné aux pauvres exclusivement est considéré comme abandon et dispensé des dîmes ? N'est-il pas un avantage pour les pauvres et une aggravation pour le propriétaire, auquel il n'est pas permis de tirer parti de ces biens abandonnés, et pourtant on l'y a compté ? On peut répliquer que cet avantage fait aux pauvres ne saurait être considéré comme perte pour le propriétaire, puisqu'il a spontanément abandonné ses biens (dès lors, il y avait lieu de citer cette mischnâ). Mais, pourquoi y a-t-on aussi cité [3] notre mischnâ, où il est dit qu'une gerbe adossée, soit à la palissade, soit aux monceaux de blé, soit contre les bœufs d'attelage, soit auprès des instruments aratoires, n'est pas considérée comme oubliée, selon Schammaï ? Puisque cet avantage accordé en faveur du propriétaire est contraire aux intérêts du pauvre, pourquoi l'énumère-t-on là ? Cet avantage accordé au propriétaire, fut-il répondu, n'est pas une perte pour les pauvres, puisqu'ils n'ont pas été mis en présence de la dite gerbe. Pourquoi alors ne pas dire de même (au sujet de la vente des biens de la fiancée) que l'autorisation qui lui est accordée de vendre, selon Schammaï, n'est pas une perte pour son futur mari, puisqu'il n'est pas encore marié ? Dès que l'acte de fiançailles est rédigé, fut-il

1. Mischnâ, IIIe partie, tr. *Kethouboth*, ch. VIII, § 1. On sait que la femme ne peut acheter, ni vendre, sans être assistée ou autorisée de son mari. En droit rabbinique, cette règle s'étend aux fiancées (Rabbinowicz, ib. p. 55).

2. Au tr. *Edouyoth*, on énonce comme particularités curieuses les textes où Schammaï exprime des avis moins graves que son collègue Hillel. Voir surtout ch. IV, § 5.

3. Le commentaire de R. Simson remarque que, contrairement à cette assertion, le § 2 de notre chapitre n'est pas cité dans la dite mischnâ d'Eduyôth.

répondu, il y aurait perte réelle pour le mari qui y a droit (et, comme Schammaï permet la vente, c'est un préjudice pour le mari).

La mischnâ traitant de la vente des biens d'une fiancée continue en ces termes : R. Juda raconte qu'à la suite des dites règles, on objecta devant R. Gamaliel que si la fiancée est assimilée sous ce rapport à l'épouse, la vente faite par cette dernière devrait être nulle, comme celle de la fiancée ? (Le futur n'a-t-il pas acquis, outre la femme, les droits sur ses biens) ? Quoi, leur répliqua R. Gamaliel, nous avons honte de ce que le mari seul ait le droit de disposer des biens nouveaux de la femme, c'est-à-dire de ceux qu'elle a acquis après son mariage ; et vous voulez encore qu'il assume le droit sur ses biens anciens, sur ceux que la femme possédait avant son mariage, ou dont elle a hérité (ce serait injuste).

3. Pour les extrémités des rangées de gerbes (en ce qui concerne l'oubli), on se dirige d'après celle qui est placée vis-à-vis (et l'on décide, d'après cela, si elle avait été oubliée ou non). Quant à la gerbe que l'on avait déjà en main pour la transporter en ville et que l'on a ensuite oubliée, l'on est unanime à ne pas la considérer comme oubliée.

(4). Voici la règle à adopter en fait d'extrémités des rangées (afin de décider pour les cas douteux d'oubli) : lorsque 2 hommes se placent au milieu d'une rangée pour commencer la moisson, dont l'un se tourne vers le nord et l'autre vers le midi et qu'ils aient oublié tous deux une gerbe devant eux et une autre derrière eux, ce qui était devant eux, est considéré comme oubli (et revient aux pauvres), mais non ce qui était derrière eux (l'un comptait sur l'autre, et l'on peut le reprendre). Si une personne seule a commencé la moisson en tête d'une ligne, et qu'elle ait oublié des épis en avant et en arrière, ce qu'elle aura laissé au-devant n'est pas un oubli, mais en arrière c'en est un[1], en vertu du précepte biblique : *tu ne retourneras pas en arrière.* Voici donc la règle générale : s'il faut retourner, c'est un oubli, et non au cas contraire.

Comment sait-on que l'on procède ainsi (en cas d'oubli), pour les extrémités des rangées de blé [2] ? C'est que, dit R. Yonâ, comme il est écrit (Deutéronome, XXIV, 10) : *lorsque tu recueilleras la moisson de ton champ et que tu oublieras etc.* ; l'oubli ne s'exerce donc qu'à l'égard de ce que l'on a déjà commencé à couper. Cet argument n'est applicable qu'au commencement des rangées de blé sur pied [3] ; mais pourquoi l'oubli est-il nul si cela arrive à la fin des rangées de gerbes? Le droit du propriétaire s'exerce encore, dit R. Yôna, en vertu des mots suivants : *tu ne pourras pas retourner pour le prendre,*

1. Babli, tr. *Baba mecia*, f. 11a.
2. Pourquoi n'est-ce un pas oubli ?
3. Le texte biblique parle d'un champ de blé. Voir ci-dessus, ch. IV, § 4.

c'est-à-dire, tu ne pourras pas retourner à l'endroit d'où tu arrives, au commencement de la rangée, pour prendre (mais à la fin, où l'on n'a pas passé, ce n'est pas un oubli). C'est donc réglé pour le commencement des rangées de blé sur pied et pour la fin des gerbes. En est-il de même pour la fin du blé sur pied et pour le commencement des gerbes ? Oui, dit R. Yôna, on assimile complétement les gerbes au blé sur pied, tant pour le commencement que pour la fin (et les droits d'oubli sont les mêmes).

« La gerbe placée vis-à-vis le décidera (qu'il n'y a pas d'oubli). »

Voici un exemple indiquant dans quels cas cela a lieu : si dans un espace de dix rangées, composée chacune de dix gerbes, on a récolté toute une rangée allant du nord au sud, et l'on a oublié une gerbe au bout, elle n'est pas considérée comme un oubli (due aux pauvres) ; car l'on suppose qu'elle fait partie d'une rangée allant de l'est à l'ouest (et non encore entamée) ; mais, si après la moisson d'une rangée d'est, l'on a aussi récolté la rangée allant de l'est à l'ouest, et que de nouveau on oublie la gerbe de la fin, faut-il la regarder comme appartenant aux pauvres ? (ou est-elle protégée de l'oubli par la première règle) ? On peut déduire la réponse de la règle suivante[1] : si après avoir lié les épis coupés de la 1re rangée, puis ceux de la 2e et de la 3e, on oublie la 4e, il ne faut, selon l'enseignement d'un rabbin, la considérer comme un oubli légalement dû, que lorsqu'on a pris la 5e (alors seulement, l'abandon est pour ainsi dire complet). Selon une autre opinion, l'oubli devient effectif, et l'on paraît y renoncer dès que l'on a attendu quelque temps avant d'entamer la 5e gerbe. Or, dit R. Aboun bar Ḥiya à ce sujet, l'opinion de celui qui déclare que le droit d'oubli ne s'exerce (sur la 4e) que lorsqu'on a entamé la 5e rangée, parle du cas où il y en a six ; mais celui qui met pour condition à l'exercice du droit d'oubli, d'avoir attendu un peu avant de prendre la 5e, ne suppose pas qu'il y ait de 6e rang ; et s'il se souvient du 4e rang, avant d'avoir pris le 5e, le droit d'oubli ne s'exerce pas. Pourquoi la préservation n'est-elle pas maintenue, puisqu'on considère la 4e au sujet de l'oubli, comme constituant une rangée ? Donc, il en sera de même ici pour l'oubli, dans une rangée de l'est à l'ouest, et l'oubli sera réel. S'il y a une grande gerbe (sur trois), dont on a enlevé la ligne extérieure, on compte le tout comme une rangée par rapport à celle qui reste à l'intérieure (sur laquelle les deux petites gerbes s'appuient). Mais au cas où l'on aura mis en gerbe la ligne intérieure, évaluera-t-on de même la ligne extérieure (malgré l'intervalle) ? Puisque (au cas de 3 gerbes superposées) l'on juge comme rangée la mise en gerbe d'une ligne supérieure à la place de l'inférieure, on doit faire la même application au cas inverse. (La suite, qui présente des analogies, y répond aussi) : Lorsque Rab se rendit là (en Babylonie), il dit : où est le ben-Azaï de l'endroit[2], et il vit

1. Voir ci-dessus, ch. V, § 2.

2. Celui qui, à Tibériade, répondait à tout venant. Voir même série, tr. *Sôta*, ch. IV § 1 (f. 23c) ; sur ce traité, f. 45a.

venir un vénérable vieillard à qui il adressa la question suivante : si l'on trouve sur la grande route 2 cadavres superposés, faut-il, — comme Rab le supposait, exécuter la cérémonie de la génisse tuée pour le rachat (prescrite en ce cas, Deutéronome, XXI)? Selon Rab, on tue une génisse pour chaque mort (il n'admet pas que l'un des 2 objets semblables cache l'autre). Mais le vieillard dit: on ne l'exécute pas. Pourquoi? C'est que le cadavre inférieur est caché sous l'autre (et non à découvert, selon les termes de l'Écriture Sainte); quant au cadavre supérieur, il surnage pour ainsi dire sur l'autre (au lieu de reposer à terre [1]). Lorsque Rab eut quitté cet endroit (pour rentrer en Palestine), il arriva auprès de Rabbi qui lui dit : on t'a parfaitement répondu qu'en ce cas la cérémonie n'a pas lieu; car (outre les dites raisons) il est écrit (ibid.) : *lorsqu'un cadavre sera trouvé*, et non lorsqu'on en trouvera plusieurs (donc, la gerbe posée sur une autre ne sera pas non plus considérée comme oubliée).

R. Juda le grand dit : Si un cours d'eau traverse tout le champ (où il y a des gerbes des deux côtés) et que, pour faire passer la charrue de l'autre côté, il faut la transporter (en raison de la profondeur du ruisseau), on ne considère pas les deux lignes comme une seule rangée; si le déplacement n'est pas nécessaire, on les considère comme réunies. En ce dernier cas, si après avoir moissonné (et mis en gerbes) la moitié d'une rangée, on revient le lendemain pour cueillir le reste, on le peut, parce qu'on considère le tout (les gerbes faites en deux jours) comme une seule rangée. Si l'on s'interrompt pour se mettre à manger [2], ou pour dormir, ou si l'on a été appelé par un voisin et qu'ayant oublié la moisson commencée on l'achève, on réunit les deux opérations pour constituer la rangée (non passible d'oubli). Si après avoir pris une gerbe pour la porter en ville [3], on la place sur une autre et qu'on les oublie toutes deux, la gerbe inférieure est passible d'oubli légal, non la supérieure (qui a été déposée là spécialement). Selon R. Simon, aucune des deux n'est oubliée : l'inférieure parce qu'elle est couverte (ne pouvait être vue), et la supérieure, parce que le propriétaire en avait pris possession au champ, en la soulevant. R. Zeira y met pour condition que l'on se souvienne au moins de la supérieure après l'oubli. Cet avis est conforme à celui de R. Yôna, selon lequel l'oubli n'a pas lieu pour le champ couvert d'issues [4], si l'on se souvient des issues de paille; de même, selon R. Zeira, l'oubli n'est pas applicable si l'on se souvient de la gerbe supérieure. Si dans un champ les gerbes ne sont pas rangées en ligne, et que l'on en oublie une, le droit d'oubli n'est pas applicable [5], à moins que l'on ait enlevé toutes celles qui l'entourent de chaque côté.

4 (5). Si deux gerbes ont été omises, elles sont considérées comme

1. Comp. Mischnâ, tr. *Sôta*, ch. IX, § 2.

2. Si l'on ne songe pas à terminer la moisson et qu'on la reprend plus tard.

3. *Tossefta* sur *Péa*, ch. III.

4. Ci-dessus, ch. V, § 6.

5. Rien ne prouve l'intention du maître de ne pas y revenir.

oubli [1]; mais, s'il y en a trois, ce n'est plus un oubli. De même, 2 tas d'olives ou de caroubes passent pour oubli, mais non s'il y en a 3; de même, 2 touffes de lin sont un oubli, non 3; 2 grains de raisin, ou 2 épis constituent le glanage (appartiennent aussi aux pauvres), mais non 3. Tel est l'avis de Hillel. Pour tous ces cas, Schammaï dit, au contraire, que si même 3 de chacun de ces objets sont réunis, ils appartiennent encore aux pauvres (à titre d'oubli); il en faut 4 pour que cela reste au propriétaire.

R. Aboun bar R. Ḥiya demanda, au nom de R. Yoḥanan, quelle est la règle au cas où ces produits sont disposés en forme de Γ grec, ou 2 lignes formant un angle droit [2]? — Il n'est question dans la Mischnâ que des tas d'olives (car, à deux, l'oubli a lieu), non d'olives isolées (celles-ci, en tous cas, ne seraient pas considérées comme oubli). Pourquoi établit-on cette distinction? C'est que l'entassement est le signe de l'achèvement du travail (entraînant l'oubli), et cela manque aux olives isolées [3]. R. Oschia dit [4]: Lorsque je cueillais des olives chez R. Ḥiya le grand, il me disait: toute olive que tu peux atteindre de la main (sans dérangement), et que tu oublies de prendre, n'est pas considérée comme oubli; selon R. Yoḥanan, au contraire, dès que l'on a passé devant une olive et qu'on l'a omise, elle est légalement oubliée (et due aux pauvres). R. Eleazar dit, au nom de R. Ḥiya Rabba, que la moitié d'une grappe oubliée est considérée comme grappillage (dû aux pauvres). Selon R. Ḥiya, on enseigne qu'il en est de même tant pour une demi-grappe que pour une grappe entière. Comment alors se fait-il que dans la Mischnâ on attribue le droit d'oubli seulement à deux grains de raisin, mais pas à plus forte partie? En effet, on n'attribue le droit de grappillage pour une demi-grappe ou l'entière, dit R. Imi au nom de R. Ḥiya, que lorsqu'après avoir coupé quelques grappes, on les place au-dessous de la vigne, et on en oublie une part (mais aussi longtemps qu'elle tient au cep, l'oubli n'a pas lieu).

« Deux épis constituent le glanage, non trois. »

Quelle est la règle si trois épis se trouvent disposés en forme de *synpon* [5]?

1. Babli, tr. *Baba bathra*, f. 72[b]; tr. *Synhedrin*, f. 88[a].

2. Faut-il que les gerbes forment une ligne droite pour que le droit d'oubli ne s'exerce pas? La question n'est pas résolue.

3. Ce qui n'est pas achevé n'est pas susceptible d'oubli, comme il est dit ci-dessus, ch. V, § 7.

4. Comp. ci-dessus, ch. V, § 2 (p. 68).

5. C'est le triangle musical, ou Συμφονή grecque, disposée en triangle, savoir deux épis s'entrelaçant au bout et un épi tangeant. Cela résulte aussi d'un passage du Jérusalmi, ou même série, tr. *Meghilla*, ch. I, § 2 (f. 71[c]). Selon le commentaire d'Elie Fulda, il s'agit d'une ligne courbe, du milieu de laquelle on abaisse un petit rayon. Aussi, avions-nous pensé d'abord à la forme phenico-grecque ϡ dite *Sanpi*, composée de C et Π; mais elle est peu probable et ne concorde pas avec le contexte.

R. Ménahem dit au nom de R. Yonathan que, selon la Mischnâ, il n'y a pas d'oubli pour trois épis, si on les coupe d'un coup (en ce cas seul, l'omission n'est pas un oubli légal). R. Abin explique la diversité d'opinions entre Schammaï et Hillel : Schammaï qualifie d'oubli même l'omission de trois produits, parce qu'il est écrit (Deutéron., XXIV, 19) : *ce sera pour l'étranger, l'orphelin et la veuve*[1] ; Hillel, au contraire, ne prescrit l'oubli légal qu'en cas d'omission de deux objets, pas davantage, parce qu'il est écrit (Lévitique, XIX, 10) : *tu les abandonneras au pauvre et à l'étranger* (il n'y est question que de deux). Selon R. Mena, ils se fondent tous deux sur le même verset, qu'ils expliquent différemment. Il est dit : *ce sera pour l'étranger, l'orphelin et la veuve;* cela veut dire, selon Schammaï, que ce sera pour les pauvres (jusqu'à trois) ; selon Hillel, en cas d'oubli de trois objets, ce sera pour le propriétaire (car, selon lui, l'expression *la veuve et l'orphelin* ne comprend qu'une sorte de pauvre).

5 (6). Si une gerbe contient la matière de deux *saas* et qu'elle ait été omise, elle ne tombe pas sous la loi de l'oubli, mais, si 2 gerbes oubliées forment ensemble cette même quantité, elles doivent appartenir au propriétaire, selon R. Gamaliel ; mais, selon les autres sages, elles appartiennent aux pauvres. Cependant, objecta R. Gamaliel, est-ce que le droit du propriétaire augmente en raison du nombre des gerbes omises, ou au contraire diminue-t-il en ce cas (puisque cette même quantité, en une seule gerbe, serait restée sa propriété)? Son droit s'en augmente, répondirent-ils ; — quoi, répliqua-t-il alors, si l'on a une gerbe de la contenance de deux *saas* et qu'on l'oublie, elle n'est pas considérée comme abandonnée, à plus forte raison ne doit-il pas en être de même pour deux gerbes petites comme des bottes? — Non, lui répondirent-ils, c'est qu'une gerbe assez forte pour avoir cette quantité est considérée comme du blé à battre ; tandis que 2 gerbes, bien moins fortes séparément, ressemblent à des touffes ou bottes (et sont un oubli).

R. Eléazar dit : comme il est écrit (Deutéronome, XXIV, 19) : *lorsque tu recueilleras la moisson de ton champ et que tu oublies une gerbe, etc.*, si c'est une gerbe que l'on pourrait prendre en étendant la main[2], l'oubli est réel (et dû aux pauvres), mais non au cas contraire (aussi, dans les cas de la Mischnâ, l'oubli n'a pas lieu, en vertu de l'impossibilité de prendre d'un coup les 2 *saas*). D'autres concluent des mots : « si tu oublies une gerbe » la con-

1. Les trois termes indiquent que, même pour trois épis, l'oubli s'exerce.

2. Comme il est dit ensuite : *tu ne reviendras pas la prendre*, il faut que la prise eût été possible en une fois, sans quoi, le droit d'oubli n'est pas applicable.

séquence que, si c'est un monceau de blé à battre [1], on ne saurait l'oublier [2]. En fait pratique, quel résultat différent peut-on conclure de cette seconde interprétation? Le voici : si une petite gerbe adossée au tas de blé (de 2 *saa*) a été oubliée, elle est, d'après l'avis de tous, considérée comme oubli, dans l'hypothèse où tout dépend de la grandeur de la gerbe (qui est inférieure); mais si, selon la seconde opinion, on s'attache à la différence entre une gerbe ordinaire et un tas de blé à battre, le présent cas sera l'objet de la discussion entre Schammaï et Hillel (puisqu'au § 2, selon Schammaï, le monceau préserve de l'oubli, et que selon Hillel, en ce cas, l'oubli a lieu). De même, il y a une autre conséquence pratique, selon que l'on adopte l'une ou l'autre interprétation, pour le cas où l'on aurait oublié deux petites gerbes près du monceau. S'il est admis que tout dépend de la grosseur de la gerbe, il y aura en ce cas discussion entre Schammaï et Hillel (et, selon le premier seul, qui au § 4, prescrit l'oubli pour trois épis, l'oubli sera réel); s'il importe, au contraire, de faire savoir qu'en sa qualité de tas de blé à battre, il n'est pas susceptible d'oubli, on ne saurait compter comme une seule et même rangée les deux gerbes omises avec le grand tas (puisqu'elles sont indépendantes, l'oubli a lieu selon tous).

6 (7). Si des épis sur pied, représentant la valeur de 2 *saa* ont été oubliés, ils restent à leur maître. Si, en réalité, l'on n'y retrouvait pas la quantité de 2 *saa*, mais que le nombre des épis aurait pu fournir cette quantité, le produit définitif ne serait-il que de la valeur du *typha* (ou blé inférieur [3]), on le considère comme les plus gros grains [4] d'orge (et ce n'est pas un oubli).

R. Yona dit: comme il est écrit (ibid.) : *lorsque tu recueilleras la moisson de ton champ et que tu oublieras une gerbe du champ*, on compare à la gerbe le blé sur pied ; et, de même que pour celle-ci, si elle peut fournir 2 *saa* de blé, elle n'est pas considérée comme oubli légal, en cas d'omission, il en sera de même pour le blé sur pied en cas d'oubli [5] : ce sera nul. Selon R. Yossé, il suffit que l'espace dont parle la mischnâ (au sujet du *tofah*) soit couvert d'épis (qui en ont l'apparence); s'ils sont petits, on les considèrera comme s'ils étaient longs; s'ils sont vides, on les supposera pleins (et l'on admet qu'ils peuvent fournir 2 *saa*).

7 (8). Le blé sur pied, près duquel serait appuyée une gerbe oubliée, protège contre la loi sur l'oubli et la gerbe et les épis sur pied ; tandis qu'une gerbe (même non oubliée) ne peut pas offrir le même avantage à l'in-

1. Voir Babli, tr. *Baba bathra*, f. 72b.

2. La gerbe seule est susceptible d'oubli, non 2 *saa*.

3. Voir plus loin. tr. *Kilaïm*, ch. I, § 1, et ci-dessus, ch. V, § 3.

4. Pour ce mot, voir ch. I, § 2 (p. 22).

5. Voir ci-dessus, ch. IV, § 4 (p. 58).

verse [1]. Quelle étendue doit avoir le blé sur pied pour servir d'appui protecteur à la gerbe? Très-peu, fût-ce un épi seul qui n'ait pas été oublié.

Rabbi, se basant sur le verset précité, relatif à l'oubli, raisonne ainsi : la loi sur l'oubli s'applique à la gerbe autour de laquelle tout est moissonné, mais non à celle près de laquelle il y a des épis sur pied. Mais, pourquoi, au lieu d'en exclure seulement ce qui est entouré d'épis sur pied, ne pas établir cette même distinction pour ce qui est entouré de gerbes ? C'est que la gerbe, qui n'est entourée que d'épis coupés, ou déjà mis en bottes, se trouve littéralement sur *le champ* (expression usitée pour l'oubli, selon les termes du Deutéronome) ; tandis qu'au cas où il y a près de la gerbe des épis sur pied, l'on considère ce qui est au-dessous d'elle comme des issues de paille (et non comme champ proprement dit). On a enseigné [2] : On peut considérer son propre blé comme sauvé du droit d'oubli, si celui du voisin qui s'y appuie est aussi sur pied ; celui de l'étranger même peut sauver de ce droit celui de l'Israélite ; et de même un champ de froment sert de base à un champ d'orge, selon Rabbi. Au contraire, selon les autres sages, il faut que cet appui ait lieu sur du blé du même propriétaire et de la même espèce (le froment ne pourra pas protéger l'orge, etc.). R. Simon b. Gamaliel a enseigné : de même que les épis sur pied permettent de sauver de l'oubli la gerbe adossée sur eux, de même l'inverse a lieu, et la gerbe préserve aussi le blé sur pied. Or, cela me paraît juste en raisonnant ainsi : puisque le blé sur pied, sur lequel le pauvre a de plus grands droits (ceux de la péa et du glanage), peut sauver de l'oubli la gerbe, à plus forte raison celle-ci, sur laquelle le pauvre n'a plus autant de droits (puisque c'est l'oubli seul), doit avoir le privilége de sauver de l'oubli. Non, répliqua Rabbi [3], précisément si les épis debout (adhérents à la terre), offrant certains avantages aux pauvres, ont le privilége de préserver de l'oubli ce qui est appuyé sur eux ; il ne saurait en être de même de la gerbe en cas d'oubli, parce qu'elle n'offre plus les mêmes avantages. Toutefois, on peut déduire de ces deux opinions qu'une gerbe peut servir à en préserver une autre [4], tandis que le blé sur pied ne peut pas sauver son congénère.

8 (9). Une mesure de blé coupé ne peut être évaluée comme jointe à telle autre mesure encore adhérente à la terre, pour former ensemble (en cas d'oubli des deux) la quantité réglementaire de deux *saa* (ainsi soustraite à la loi sur l'oubli): elles appartiennent aux pauvres, et la même règle

1. C'est-à-dire, elle ne prémunit pas même ce qui est sur pied.
2. *Tossefta* sur *Péa*, ch. III.
3. Il se préoccupe de l'objet à sauver ou protéger, non du protecteur.
4. Pour R. Simon b. Gamaliel, c'est par déduction *a fortiori*, et, pour Rabbi, c'est conclu de ce que les droits du pauvre sont moindres pour la gerbe.

s'applique aux arbres fruitiers. Les porreaux et les oignons ne peuvent être joints (pour former ladite quantité) ; selon R. Yossé, on n'empêche la jonction que si le droit du pauvre survient entre les deux opérations (l'enlèvement de l'un et la moisson de l'autre).

Est-ce à dire (lorsque la mischnâ, § 7, indique l'utilité d'une seule tige) que si un seul est oublié, toute la gerbe qui s'appuyait sur les épis subit la loi d'oubli? Non, et il faut entendre par là qu'au cas où le blé sur pied aura été oublié, il suffit de s'être souvenu d'une tige (car, si cette partie est restée, elle peut préserver l'autre). Est-ce à dire, selon notre mischnâ, que si les deux mesures de blé ont été coupées, on les réunit pour les préserver de l'oubli, et elles appartiennent au propriétaire? Ce serait rendre alors la mischnâ conforme à l'avis de R. Gamaliel (§ 5). On supposerait que, d'après son avis, ce qui est coupé peut également être préservé de l'oubli par ce qui ne l'est pas [1]. Mais cela n'est pas admis, et il est prouvé qu'au cas où l'on a oublié une partie susceptible d'en sauver d'autres (comme le blé sur pied), cet oubli est aussi légalement dû. On peut expliquer la mischnâ, dit R. Yôna, par l'hypothèse que l'on moissonne une rangée, puis l'on en met une autre en gerbes, et qu'en ce cas il soit arrivé d'oublier du blé sur pied [2] avant d'avoir oublié les gerbes (en ce cas, l'adjonction n'est pas admise).

« On n'empêche la jonction, que si le droit du pauvre survient, etc. »

Faut-il pour cela que la revendication de ce droit se produise en réalité (qu'il y ait du glanage); ou suffit-il qu'elle puisse être produite (même plus tard)? On peut déduire la réponse de ce qui suit : On parle ailleurs d'interdictions qui ont eu lieu, lorsqu'il y a par exemple du blé dans la vigne ; or, ce n'est pas immédiatement une vigne, mais seulement elle est destinée à produire du raisin. Cela prouve que, d'avance, on considère ainsi ce qui doit avoir une telle destination.

9 (10). Si l'on coupe du blé vert pour servir de fourrage, ou pour le tresser en cordes à gerbes, ou si l'on coupe des porreaux verts comme liens, ou si l'on réunit en bottes divers paquets d'oignons [3], ce qui est oublié n'est pas perdu [4]. Quant aux objets enfouis en terre, par exemple, l'oignon, la ciboule ou le porreau, le droit d'oubli ne s'exerce pas sur eux, selon R. Juda ; mais il subsiste selon les autres sages.

1. L'épi debout sauve la gerbe ; donc, ce qui est préservé devrait au moins rester libre, si même la partie préservatrice est devenue un oubli. Voir ci-dessus, ch. V, § 2.

2. On sait qu'au cas inverse, si l'on n'eût oublié que les gerbes, le blé sur pied les préserverait de l'oubli.

3. Raschi, au tr. *Nedarim*, f. 38 *b*, traduit *louf* par *lupin*.

4. On réunit les petites bottes en grandes.

R. Yôna dit: l'exclusion de l'oubli prononcée par la mischnâ a lieu, non-seulement depuis que ce blé a reçu sa destination définitive, mais dès le moment où on l'a coupé dans ce but. On a enseigné ailleurs[1] : celui qui brûle un monceau de blé où se trouvent d'autres objets est tenu, selon R. Juda, de payer le dommage de tout ce qui s'y trouvait englobé[2] ; selon les autres sages, il n'est tenu qu'au paiement du monceau de froment ou d'orge (non de ce qui y était caché). Or, R. Juda n'est-il pas en contradiction ici avec cet autre enseignement où il prescrit de comprendre dans l'ensemble ce qui y serait caché, tandis que dans notre mischnâ, il en exclut ce qui est caché (et le dispense des droits d'oubli)? C'est que, répondit-il, pour l'incendie il est dit (Exode XXII, 5): *s'il a consumé le monceau de blé ou les épis sur pied*; or, n'allait-il pas sans dire que dans l'expression « blé sur pied », on comprend le monceau? A quoi bon alors mentionner aussi le monceau? C'est pour sous-entendre que ce qui y est caché entraîne la même peine pour l'incendiaire; tandis qu'ici, au sujet des droits sur la moisson, comme il est ditt, « on champ », on n'y comprend que ce qui est à découvert et non ce qui y est caché. Les autres sages ne se contredisent-ils pas? Dans ladite mischnâ, ils disent d'exclure de l'ensemble ce qui y serait caché, tandis qu'ici ils disent d'y comprendre ce qui est enfoui dans la terre? C'est que, pour l'incendie, il est écrit: « le blé sur pied», ou « le champ», donc, puisque dans le champ tout est à découvert, il ne peut être question dans cette loi que d'objets découverts; ici, au contraire, le mot champ d'une part, n'impliquant que ce qui est à découvert, semble exclure ce qui est enfoui en terre; et le terme « moisson », d'autre part, qui se fait aussi à découvert, semble indiquer la même exclusion de ce qui est caché. Or, comme il y a succession d'exceptions, l'on ne saurait en conclure qu'un point: c'est d'y comprendre ce qui est enfoui.

10 (11). Pour celui qui moissonne ou qui met en gerbe la nuit, comme pour l'aveugle, le droit d'oubli subsiste. S'il avait l'intention de ne prendre que le gros, ce droit d'oubli ne s'exercera pas non plus sur le petit. Mais si l'on exprime la condition de prendre ce que l'on aura oublié, ce droit s'exerce de nouveau (et la condition s'annule).

Il va sans dire qu'il faut compléter ainsi les règles de la mischnâ: celui qui moissonne ou qui met en gerbes la nuit, ou l'aveugle qui travaille soit le jour, soit la nuit. La règle, dit R. Yôna, relative à celui qui avait l'intention de ne prendre que les gros épis et en oublie, s'applique aussi finalement au cas où il prendrait des minces; seulement, du moment qu'il a pris l'habitude de choisir les gros, ce précédent suffit pour préserver de l'oubli même les épis minces qui auraient été omis. Le droit d'oubli en cas de condition préalable pour la

1. Mischnâ, IVe partie. tr. *Baba Kamma*, ch. VI, § 7.

2. Il faut payer ce qui était enfoui dans le feu.

reprise [1], s'exerce en faveur des pauvres, car la condition est formellement contraire aux termes de la loi, et toute condition de ce genre est naturellement nulle.

CHAPITRE VII.

1. Tout olivier qui, par son nom spécial dans le champ, est notoire, fût-ce seulement celui dont l'huile dégoutte de temps en temps [2] et qui a été oublié, n'est pas tenu comme oubli (abandonné légalement). Toutefois, cette exception n'a lieu que si cet arbre se distingue, soit par le nom, soit par les produits, soit par l'emplacement. Il est désigné par le nom s'il se nomme (par exemple) *Schifkhôni* [3] (verseur, qui répand le trop plein de ses olives), ou *baïschoni* (honteux). On le distingue par ses fruits lorsqu'il produit beaucoup ; et par sa place, s'il se trouve situé du côté du pressoir ou de la brèche. Quant aux autres oliviers, si l'on en oublie deux, l'oubli subsiste, mais non pour trois. Selon R. Yossé, il n'y a nul droit d'oubli pour les olives.

R. Ila fait une remarque : comme il est écrit : *si tu oublies une gerbe dans les champs, etc.*, le droit d'oubli n'est applicable qu'à l'égard d'une gerbe qui, une fois oubliée, le serait pour toujours dans la pensée de son propriétaire ; mais on en excepte l'objet dont on se souvient plus tard (par sa particularité distinctive). Si un fruit est distinct dans la pensée du maître, selon R. Jérémie, il est considéré comme ayant un signe extérieur. De même, si un produit se trouve près du palmier, celui-ci le distingue (contre l'oubli) ; ou encore, si les 2 arbres sont *natifs* (perdant l'excès de jus), ils se distinguent l'un par l'autre (réciproquement). Mais enfin, si tout le champ a cette particularité et qu'on en oublie deux, que décide-t-on à l'égard de l'oubli ? La réponse à cette question peut se déduire de l'enseignement suivant (de notre Mischnâ) : Selon R. Yossé, il n'y a nul droit d'oubli pour les oliviers (parce qu'ils se distinguent de tous par leur valeur). Or, cet avis de R. Yossé, dit R. Simon b. Yakim, n'a été exprimé qu'en principe, lorsqu'il n'y avait presque plus d'oliviers à la suite des ravages exercés en Palestine par Adrien l'impie [4] ; mais comme depuis lors, les oliviers ne manquent plus, le droit d'oubli s'exercera aussi sur eux. On nomme *Schifkhôni* l'olivier dont l'huile se répand à terre. Mais ne don-

1. Il va sans dire que la condition exprimée en général, de prendre l'oubli, est nulle d'avance, et il en est de même si, en commençant la moisson, on prévient ne vouloir rien oublier.

2. *Netoufa* peut désigner un nom de lieu. Voir Ezra, II, 22 ; Néhémie, VII, 26.

3. Ce sont peut-être aussi des noms de localités, comme le remarque Maïmonide. Voir Neubauer, *Géographie*, p. 128.

4. Alors la présence de chaque olivier était remarquable.

ne-t-on pas déjà ce sens à l'expression *natif*? Ce dernier est celui dont les olives sont pleines, et le précédent celui qui produit beaucoup d'huile au pressoir. Mais cela ne rentre-t-il pas dans le cas prévu que l'olivier se distingue également par des fruits, c'est-à-dire par la quantité d'huile qu'il fournit? En effet, il faut entendre par *Schifkhôni* l'olivier qui fournit beaucoup d'huile; par *natif*, celui dont l'huile dégoutte à terre; enfin, on distingue l'olivier par la quantité de ses fruits, c'est-à-dire qu'il produit un grand nombre d'olives [1]. Quant à l'expression *baïschoni* (honteux), elle signifie selon les uns, l'olivier dont la production est sèche, ou modeste [2]; selon d'autres, c'est au contraire l'olivier qui rend ses voisins honteux par l'excès de la production. Doit-il fournir (pour être ainsi distingué) quatre fois autant que les autres? Et cela ressemble-t-il à la Mischnâ précitée (VI, 1), où il est dit : « Si chacune des gerbes du champ a la mesure d'un *cab*, et que l'on en oublie une qui mesure 4 *cabs*, cet oubli n'est pas dû aux pauvres » ? Non, comme elle est bien plus productive que ses voisines, elle se distingue par cette particularité, et cela suffit pour qu'elle ne soit pas oubliée. Faut-il que cette particularité se renouvelle chaque année? Non, comme la plupart du temps, cette distinction se reproduit, elle sert de trait distinctif en général. — Cet avis de la Mischnâ (de le distinguer par son emplacement) doit être conforme à l'opinion de Schammaï, qui dit plus haut (VI, 2) qu'il déclare non susceptible d'oubli une gerbe adossée au blé, etc. (donc l'emplacement l'en dispense). Selon R. Yossé, il se peut que cet avis soit conforme à l'opinion de tous (même de Hillel); et si, dans ladite Mischnâ, il y a divergence d'opinion entre Schammaï et Hillel, c'est que là il s'agit d'objets détachés se trouvant auprès d'un immeuble adhérent à la terre (le blé), tandis qu'ici les uns et les autres sont adhérents à la terre (l'olivier et le pressoir, ou la brèche). — L'avis de R. Yossé, redit R. Simon b. Yakim, n'a été exprimé qu'en principe, lorsqu'il n'y avait presque plus d'oliviers, à la suite des ravages exercés en Palestine par Adrien l'impie; mais, comme depuis lors, les oliviers ne manquent plus, le droit d'oubli leur est aussi applicable. En fait, dit R. Yossa (l'*amôra*), l'on n'est tenu de donner aux pauvres l'oubli des oliviers que selon R. Akiba (VI, 4). Il déduit cette obligation de l'expression *derrière toi*, qui se trouve exprimée dans les versets relatifs à la vigne, comme pour l'olive (Deutéron., XXIV, 20-21): et il applique l'analogie à cette déduction que le droit d'oubli s'exerce à l'égard de l'olivier dans les mêmes conditions que pour la vigne. Est-ce à dire qu'il n'y a pas, selon lui, de droit d'oubli sur les oliviers [3]? Il se conforme à R. Yossa, qui en dispense les oliviers et ne leur ap-

1. Il se peut que, malgré la supériorité du nombre d'olives, la quantité d'huile soit moindre qu'au premier cas.

2. On fait dériver le terme בישן de la racine יבש, *être sec*. Selon Schwarz, *Tebouôth ha-'arec*, c'est la ville Beth-Schean.

3. Puisque R. Akiba déduit de ladite expression le devoir de l'oubli pour les olives détachées, en dispense-t-il les arbres?

plique pas la répétition de ces termes. Mais, fut-il objecté, il y a le droit d'oubli sur la gerbe, bien qu'à son sujet il n'y ait pas l'expression *derrière toi*? (De même, ne devrait-on pas appliquer l'oubli aux oliviers sans la dite expression?) C'est que, fut-il répondu, comme il est écrit : *tu ne retourneras pas prendre cette gerbe omise*, cela équivaut à ladite expression pour maintenir ce droit. R. Yona remarqua ceci : pour l'olivier dont l'huile dégoutte, qui le dispense des droits d'oubli, parce qu'il a un trait distinctif, il sera indifférent, selon l'opinion de R. Yossa (qui repousse l'interprétation de R. Akiba et dispense de l'oubli) que l'on ait commencé la cueillette [1] ou non (l'oubli est annulé ; et il a lieu au contraire, selon R. Simon b. Yakim, si la cueillette est commencée).

2. Si un olivier se trouve placé entre trois rangées appartenant à deux carrés de champs et qu'il a été oublié, il ne tombe pas sous la loi sur l'oubli; de même, ce qui aurait été oublié sur un olivier contenant 2 *saa* n'est pas perdu pour le propriétaire. Toutefois cette dispense a seulement lieu aussi longtemps que l'on n'a pas commencé la récolte ; mais une fois qu'elle est commencée, fût-ce même l'olivier dont l'huile dégoutte de temps en temps, le droit d'oubli subsiste. Aussi longtemps que le propriétaire a des olives au-dessus de lui (au bas de l'arbre), il possède celles qui sont suspendues au-dessus de sa tête adhérentes à l'arbre [2]. Selon R. Meir, le droit des pauvres sur les restes ne s'exerce que lorsque le propriétaire, après avoir fouillé tous les coins de l'arbre avec une gaule, l'a quitté.

R. Eleazar explique ainsi la Mischnâ : elle parle du cas où, par suite des 3 rangées englobant deux carrés [3], on a oublié l'olivier (s'il y avait quatre carrés, la règle pour les gerbes serait aussi applicable ici). Quelle est cette règle ? (Et comment se fait-il qu'il y a dispense de l'oubli ?) Est-ce qu'il n'est pas considéré comme oubli légal, parce qu'à cause de sa place il est aisé à distinguer ? Mais alors faut-il, pour une telle distinction, qu'il y ait beaucoup d'autres oliviers ? Est-ce parce qu'on le considère comme faisant partie d'une rangée (où rien ne s'oublie) ? Mais en ce cas, on le considérera (quoique seul) comme toute une rangée ? (Et à quoi bon parler des carrés ?) C'est qu'il s'agit là, non d'une rangée, mais de plusieurs (or, c'est là un enseignement nouveau que,

1. Comp. sur ce point ce qu'en dit le § suivant.

2. Comp. tr. *Guittin*, f. 61 ª.

3. Selon le commentaire de R. Simson, on suppose que chaque rangée est distante de l'autre à une largeur de 2 briques, ayant chacune 3 palmes de large, soit en tout 6 palmes, comme il est dit au tr. *Baba bathra*, ch. I (f. 2 b.). Pour donner une idée nette de l'hypothèse émise par la Mischnâ, Maïmonide trace la figure suivante : ═o═ ; c'est-à-dire qu'il supose 3 doubles rangs d'arbres fruitiers encadrant 2 plates-blandes, et au milieu d'elles est l'olivier désigné o. Voir ci-dessus, ch. III, §§ 1 et 4, pour le terme Malbenoth (briques).

même au milieu de plusieurs rangées, l'olivier oublié n'est pas considéré comme perdu, et qu'en présence de moins de trois rangées, l'olivier n'est pas caché). Selon R. Yoḥanan, la Mischnâ parle d'un olivier spécial, comme celui de Noudian [1], qui échappe à l'oubli. Aussi, dit R. Yossé, il n'est pas nécessaire en somme qu'il s'agisse de cette espèce spéciale ; il peut s'agir de n'importe quelle sorte d'olivier (important) ; et, dès que l'on a l'habitude de la distinguer des autres espèces, le droit d'oubli n'est plus applicable. D'après une certaine version, notre Mischnâ s'exprime ainsi : «Si un olivier est trouvé [2] » ; d'après la version d'autres rabbins, il y est dit [3] : « s'il se trouve placé » (entre 3 rangées). La première version confirme l'opinion de R. Yoḥanan [4] ; la seconde confirme celle de R. Eliézer. Un enseignement sert d'appui à l'avis de R. Eliezer, puisqu'il est dit [5] (au sujet de la non application des droits d'oubli pour les olives omises dans les champs) : « l'oubli a lieu pour l'olivier (hormis le cas de la Mischnâ), lorsqu'il n'est pas reconnu [6] ; mais au cas où on le reconnaîtrait, on peut poursuivre son bien jusqu'à cent coudées et le reprendre [7]. » Pourquoi, aux termes de notre Mischnâ, après la récolte commencée, y eût-il la contenance de deux *saa*, l'oubli commis est-il réel? (L'oubli d'un olivier distingué peut-il avoir lieu en ce cas) ? Cela ne se rapporte pas à l'avis exprimé (pour l'olivier) par notre mischnâ, mais à l'enseignement précédent (§ 1), où il est dit : « tout olivier qui se distingue dans un champ par un caractère spécial, comme par exemple l'olivier *netôfa* dont l'huile dégoutte de temps en temps, n'est pas passible de l'oubli légal ; c'est pour cela qu'il est dit : « si l'on a oublié les produits d'un olivier pouvant fournir la valeur de deux *saa*, les droits d'oubli sont réels. »

« Selon R. Meir, le droit des pauvres ne s'exerce que lorsque le propriétaire, etc. »

Il y a deux manières d'expliquer cette règle additionnelle de R. Meir : Selon les uns, elle signifie qu'aussi longtemps que le propriétaire a des olives au-dessus de lui, il possède celles qui sont suspendues au-dessus de sa tête [8] ; et il ajoute que même auparavant (avant la cueillette), il possède aussi ce qui est au-dessus de sa tête et adhère à l'arbre, bien qu'il n'en ait pas encore au-dessous de lui (n'ayant rien cueilli). D'après l'autre explication, le préopinant de R. Meir pensait qu'en tous cas si l'on a des fruits au-dessous de soi

1. Ce terme douteux est expliqué au talmud babli, tr. *Hullin*, f. 65ᵃ, dans le sens de « sauterelle comestible. »

2. C'est dire qu'on le cherche, sans l'oublier.

3. Selon le texte adopté ici.

4. Le terme « est trouvé » indique qu'il s'agit d'un objet étranger, spécial.

5. Tossefta, sur *péa*, ch. III (§ 10).

6. Sans quoi, l'on se serait arrêté devant lui.

7. En effet, selon R. Eliezer, on n'a pas égard au caractère de l'olivier spécial, étrange, mais à sa position.

8. Lorsqu'il a ramassé ce qui est au-dessous, il a renoncé à ce qui reste sur l'arbre.

et à ses pieds, cela implique que l'on possède aussi ceux qui sont encore en haut, au-dessus de la tête; R. Meir, au contraire (plus sévère), admet pour règle que cela dépend de l'action d'avoir fouillé tous les coins de l'arbre avec une gaule; et en ce cas, après avoir quitté, l'on n'a plus de droits sur aucun fruit du haut, bien que l'on possède ce qui est au-dessous de soi. On a enseigné au nom de l'école de Schammaï: depuis le moment où l'on met les genouillères (pour cueillir les olives à terre), jusqu'à ce qu'on les retire, il est admis que le propriétaire reste possesseur de ce qui est au-dessus de sa tête. R. Abahou au nom de R. Simon b. Lakisch explique le terme précité *bar-cara* dans le sens d'enveloppe du genou. La gaule a pour but de fouiller tous les recoins, selon ce verset (I Samuel, XXIII, 23): *allez reconnaître et regardez dans toutes les retraites* où il peut se cacher (là, aussi, on emploie le même terme).

3. Qu'appelle-t-on *péret* (autre droit des pauvres, Lévitique, XIX, 10)? Les grains qui tombent à terre au moment de la vendange. Si un vigneron coupe une grappe entourée de feuilles et qu'en voulant la débarrasser de ces feuilles, il la laisse tomber à terre et elle s'égrène, elle reste pourtant au propriétaire (elle ne s'est éparpillée qu'après la récolte). Par contre, si quelqu'un voulait placer un panier sous la vigne au moment de la vendange (pour recueillir les grains), il volerait les pauvres. C'est pourquoi il est dit: *tu n'empiéteras pas sur la limite de ceux qui montent* ou les pauvres [1].

Il résulte (de ce qui est dit du panier) que si la grappe s'égrène au moment de la couper [2], elle devient sacrée. Cela ne peut-il pas résoudre la question de Ḥilfi, qui est posée ainsi [3]: Est-ce que l'on peut rendre sacré le glanage du blé qui tombe à terre? (Ne reste-t-il pas profane comme étant le bien des pauvres qui n'est pas à lui?) En ceci, répond R. Samuel bar Abdima, la Mischnâ diffère (malgré la corrélation entre le glanage et le grappillage): le propriétaire est cause (par la mise du panier) que le grappillage n'a pu tomber [4].

4. Quelles sont les parts réservées aux pauvres sous le titre d'*Oleloth?* Les petites grappes qui ne sont ni *catef*, ni *natef* (ni amassées comme une charge sur l'épaule, *catef*, ni ayant tant de grains au bas que le bout du cep se ploie, *natef*). Si l'une de ces 2 conditions existe, le fruit appartient au propriétaire; si c'est douteux, il appartient aux pauvres [5]. Quant

1. V. ci-dessus, ch. V § 6.
2. Avant d'atteindre la terre, elle est déjà aux pauvres.
3. Comp. même série, tr. *Troumoth*, ch. VI § 5 (f. 44 b).
4. La Mischnâ a seulement en vue de défendre tout obstacle à la chute des grains à terre, en interdisant de mettre le panier sous les ceps; mais, sans cela, la déclaration de sainteté pour son bien serait réelle.
5. Comp. ci-dessus, ch. IV, § 8 (fin).

à la série des grappes qui se trouvent suspendues au cep courbé, de telle sorte que le même coup de serpe les abatte, elles appartiennent au propriétaire ; à défaut de cette condition, elles sont aux pauvres. Les grains isolés de la vigne sont considérés comme grappe selon R. Juda (et appartiennent au propriétaire) ; mais, selon les autres sages, c'est de l'*oleloth* (apppartenant aux pauvres).

On entend par *oleloth*, est-il dit, les petites grappes qui n'ont ni la particularité du *catef*, ni celle de *natef*; mais, dès qu'il y a l'une de ces conditions quelle qu'elle soit, le produit appartient au propriétaire. En cas de doute, il appartient aux pauvres. Qu'appelle-t-on *catef?* Une branche de vigne composée de fragments superposés les uns sur les autres [1]. Qu'appelle-t-on *natef?* Une grappe dont les grains pendent au bout de la branche dorsale [2], au point de la faire plier sous l'excès de charge. R. Aba dit au nom de R. Juda : elles appartiennent aux pauvres si les grappes en question sont tellement petites qu'on les touche toutes lorsqu'elles sont dans la paume de la main. Mais ce n'est pas ainsi, selon R. Ḥiya, que l'on a fixé les limites de ce droit : il raconte qu'un jour, à Sephoris, il y en eut une telle quantité, que l'on pesa sept litres d'*oleloth* [3]. Aussi la mesure diffère, selon R. Ḥinena ; il faut, dit-il, qu'après les avoir mises sur une tablette, elles touchent toutes cette tablette. Si un lévite a reçu la dîme imparfaite (dont on n'a pas encore prélevé le centième dû aux sacerdotes) et qu'il y trouve des grappes dites *olelôth*, il pourra les utiliser et les mettre de côté même pour une autre première dîme [4], à titre de prélèvement sur la dîme (100e). Or, comment peut-il en tirer parti? Est-ce que ces *ôlelôth* n'appartiennent pas de droit aux pauvres ? C'est que, dit R. Aboun au nom des rabbins, il sagit là des grains déchiquetés à la main en même temps que les grappes (ce n'est pas là le vrai caractère des *ôlelôth*). R. Simon explique quelle est, dans la Mischnâ, la raison de l'avis de R. Juda, (selon ce verset d'Isaïe, XVII, 6) : *il y restera quelques grappillages, comme lorsqu'on secoue l'olivier et qu'il reste deux ou trois olives au bout des plus hautes branches.* Mais s'il y en a davantage, c'est considéré comme une grappe (et appartient au propriétaire). Un jour, R. Abahou, R. Yossé b. Ḥanina et R. Simon b. Lakisch passèrent par la vigne nommée Doron. Aussitôt se présenta à eux le fermier (οὖρος) et leur offrit une pêche si grande qu'ils en mangèrent eux et leurs âniers et en laissèrent les restes. On estima qu'ils avaient consommé la valeur de la mesure (λόπας) du village d'Hino, con-

1. Couchés les uns sur les autres, comme une charge sur l'épaule (*catef*) de l'homme.

2. Elles paraissent suspendues comme des gouttes, *nataf*, selon le commentaire de R. Simson.

3. Ceci dépassait certes une quantité pouvant être contenue dans le creux de la main.

4. Puisque l'on peut opérer le prélèvement par un produit externe. Comp. tr. *Troumoth*, ch. II, § 1.

tenant l'équivalent d'un *saa* de lentilles. Quelque temps après, les mêmes rabbins repassèrent par là, le fermier ne put leur offrir que deux ou trois fruits renfermés dans une main (tout petits). Mais, lui dirent-ils, nous voudrions les produits du même arbre (très-grands), dont nous avons déjà mangé? C'est du même arbre, répondit-il, ce que je vous offre. Il y a lieu, s'écrièrent-ils, de lui appliquer ce verset (psaume CVII, 34) : *ils ont changé un pays fertile en une terre salée* (improductive), *à cause de la méchanceté de ses habitants* (l'impiété est cause de cette décadence). R. Ḥanina dit : lorsque je me suis rendu là (en Palestine [1]), j'ai pris ma ceinture, celle de mon fils et la courroie de mon ânier, pour entourer le tronc d'un caroubier en Terre sainte, et je n'ai pu y arriver (à cause de sa grosseur). J'en ai coupé un fruit [2] ; au moment de cette incision, j'en ai retiré ma main pleine de miel (la sève qui en coulait était aussi sucrée). R. Yoḥanan dit : la dernière sorte de fruits que nous mangions dans notre jeunesse valait mieux que le meilleur produit, tel que la pêche, consommé dans notre vieillesse; car, pendant notre génération [3], le monde a changé (à son désavantage). R. Ḥiya bar Aba dit à l'appui de cette opinion : la mesure d'un *saa d'Arbel* [4] produisait : 1° une mesure de fine fleur de farine, 2° une mesure de farine simple, 3° une mesure de farine ordinaire (cibarium), 4° une autre de son, 5° une de déchet ordinaire, et enfin 6° une de grosse mouture (semoule), tandis qu'à présent sa valeur a tellement diminué que la dite mesure produit à peine l'une des parties qui viennent d'être énumérées. R. Houna dit au nom de R. Abin : le *cunamon* [5] était si répandu, qu'il servait à nourrir les boucs, lorsque les Israélites le cultivaient. — Le même auteur dit aussi que les deux agneaux servant aux sacrifices quotidiens, offerts au Temple le matin et le soir étaient tels, que montés sur le chameau qui les apportait, leurs pieds touchaient la terre. R. Houna raconte au nom de R. Idi qu'un habitant ayant un jour attaché sa chèvre à un figuier, il trouva à son retour un mélange de lait de sa chèvre [6] et du miel (jus de figues). — Rabbi dit à R. Perida : « Ne me montreras-tu pas des grappes de raisin de ta vigne? Je veux bien, fut-il répondu. » Rabbi sortit pour aller les voir ; mais, tandis qu'il en était encore éloigné, il lui semblait y voir un bœuf : « Ne crains-tu pas, dit-il au maître, que ce bœuf ne cause des dommages à ta vigne? Ce

1. Voir même série, tr. *Sôta*, ch. I § 8 (f. 17^b) et ch. IX, § 14 (f. 24^b). Comp. tr. *Troumoth*, ch. VI, § 5.

2. Midrasch rabba sur la section *Nasso*, ch. IX, et *Samuel rabbati*, ch. XIII.

3. C'était, selon le commentaire de Frankel, l'époque de la guerre entre l'empereur Aurélien et la reine Zénobie.

4. Babli, tr. *Kethoubôth*, f. 112^a ; Midrach *Yelamdénou* sur la section *Tetsavé*. Cf. Neubauer, p. 216. Au lieu d'Arbèle, il faut lire selon d'autres : un *saa* de blé vanné.

5. Pline, *Hist. nat.* l. XVI, § 32, cite le Κίνναμον, qu'il nomme : *frutex cinnami*. Comp. Gallien, Ἐξ αὐτοψίας I, *de ntidotis et simpl. medic.*, § 7. C'est une sorte de cannelle.

6. Allusion à Deutéron, XXVI, 15. Cf. Exode, III, 8.

que tu prends pour un bœuf, lui répondit-il, est un cep de vigne » (sa taille énorme lui donne cet aspect). Aussi il s'écria (d'après le Cantique des cantiques I, 12) : *Tant que le roi est dans sa demeure* (aussi longtemps que le Temple subsistait et que la Providence y résidait), *les bois répandent leur senteur*. Mais puisque le sanctuaire est détruit, comment se fait-il que son sol conserve son ancienne vigueur ? Aussitôt, ils se mirent à chercher les fameuses grappes et ne les trouvèrent plus. — On présenta à ces rabbins deux radis noirs qui avaient poussé dans l'intervalle de temps qui est entre le premier jour du nouvel-an et le grand pardon ou *Kippour*, quoique ce fût au lendemain de l'année du repos agraire (au commencement de la 8e année agraire). Ces deux fruits formaient la charge d'un chameau. Mais, lui dit Rabbi, ne sont-ils pas interdits comme étant des regains ou pousses tardives de 7e année ? Non, lui fut-il répondu, ils ont été plantés à l'issue du jour du nouvel-an. Dès ce moment, Rabbi décida[1] qu'immédiatement après la fin de l'année du repos agraire, il serait permis d'acheter des légumes verts (sans se préoccuper de la crainte des regains). On lui demanda quel est le sens de ces mots (Joel, I, 17) : *les graines de semailles pourrissent sous leurs mottes de terre?* Cela veut dire (en intervertissant les mots du texte) : au lieu de recueillir du miel, nous n'avons obtenu, en grattant la terre, que de la pourriture. Il arriva à une personne qui avait une rangée de figuiers, de les trouver un jour entourés d'une bordure de miel [2]. — Une autre personne, peu de temps après avoir semé un champ de blé, en coupait (pendant la croissance) et les vendait. — Il arrivait au renard d'aller dans un champ cultivé choisir une tête de choux (à cause de sa largeur) pour y séjourner [3]. — A Sihin [4], il y eut un plant de graines à moutarde, composé de 3 branches, dont l'une se fendit ; on s'en servit pour couvrir une hotte de potier, et l'on trouva que la récolte mesurait trois *cabs* de moutarde. — A son tour, R. Simon b. Ḥalafta dit qu'il avait chez lui un plant du même genre, si grand, qu'il y montait pour le tailler et l'écheniller, comme on monte sur le figuier. — A une autre personne, il arriva de semer un *saa* de fèves [5], qui produisit trois cents fois autant. « L'Éternel, lui dit-on, commence à te bénir. — Allez donc, leur répondit-il (irrité), il est certain qu'une mauvaise rosée est tombée cette année sur mes semailles ; sans quoi, le produit eût été double de ce qu'il est (600 fois). » R. Simon b. Ḥalafta raconte le fait suivant : R. Juda dit un jour à son fils, dans Sikhnin [6], de monter au grenier et d'y aller prendre des figues sèches du

1. Comp. ci-dessus, ch. V, § 1 (p. 66) ; ci-après tr. *Demaï*, ch. II § 1 ; tr. *Schebiith*, ch. VI, § 4 (f. 37a) ; et voir *Baba bathra*, IX, 7 (f. 17a).

2. Les figues étaient si bonnes et si juteuses, qu'elles répandaient le miel autour d'elles. — Cet exemple et les suivants ne sont que des traits caractéristiques de l'abondance dont jouissait jadis la Palestine.

3. Voir Babli, tr. *Kethoubôth*, f. 111a.

4. C'est une localité douteuse. Voir Reland, *Palæstina*, p. 991.

5. Comp. ci-après, tr. *Kilaïm*, ch. III, § 2.

6. Voir Reland, ibid. p. 1003.

tonneau. Le fils y va, étend la main, et ne trouve que du miel : père, dit-il, je ne vois que du miel ? Enfonce la main, répondit le père, et tu trouveras les figues sèches (sous la couche de miel). Il arriva de même à R. Yossé de dire à son fils, dans Sippori, de lui chercher des figues sèches au grenier ; celui-ci s'y rend et trouve la chambre supérieure inondée de miel. R. Ḥanina, qui vendait du miel d'abeilles, vendit un jour par erreur du miel de dattes (ou du jus de figues). Quelques jours plus tard, comme ses clients passaient devant lui, il leur dit : Ne voulant pas vous tromper, je vous avertis que le miel qui vous a été vendu se trouve par erreur être de dattes (qui est inférieur). C'est de celui-ci, répondirent-ils, que nous voulons encore ; car il est avantageux pour nos préparations. Mais, comme le rabbin ne voulait pas tirer profit d'un gain illicite, il se servit de la somme perçue pour ériger une salle d'études à Sippori. Lorsque R. Eleazar bar Simon se rendit dans une localité où on lui offrit du chou cuit : y avez-vous mis, leur dit-il, une si grande quantité de miel (pour que ce mets soit aussi sucré) ? Non, répondirent-ils, nous n'y avons rien mis : ces fruits sont tels d'eux-mêmes.

5. Celui qui émonde[1] la vigne (lorsque les grappes sont touffues) doit faire pour la part réservée aux pauvres la même opération que pour la sienne[2]. Tel est l'avis de R. Juda ; mais, selon R. Meir, cela ne lui est permis que pour ses ceps, non pour ceux des pauvres.

Tous deux reconnaissent que si l'on vend à son prochain dix grappes de raisin, il est désormais interdit d'y toucher (et d'en rien enlever à son profit) ; de même, si deux personnes sont associées pour une vigne, celle qui l'émonde dans sa partie peut en faire autant dans la partie de l'associé[3]. Aussi, à l'égard du pauvre, R. Juda le considérant comme un associé, est d'avis que l'on doit également émonder sa part (dans son intérêt futur) ; mais selon R. Meir, qui le considère comme un acheteur, l'on ne doit pas y toucher. R. Imi répliqua : dans l'hypothèse où une bête sauvage serait venue dévorer la part du pauvre[4], il faudrait la rembourser, s'il est admis qu'il est considéré comme un associé (donc, l'opinion adverse lui paraît plus plausible). Il semble, dit R. Yoḥanan, que l'opinion exprimée ici par R. Juda, est en désaccord avec ce qu'il dit lui-même : ailleurs il dit[5] qu'en tous cas (au moment d'arroser le champ), on prend les fruits, on les place sur la haie de clôture, afin que le pauvre puisse venir prendre ce qui lui revient (sans nulle perte), tandis qu'ici le propriétaire ne ménage pas les produits à l'usage des pauvres ? (D'où vient cette différence ?) C'est que, dans le présent cas, en émondant les branches, il rend ses ceps plus productifs, et ils porteront davantage l'année suivante[6].

1. Comp. ci-après, tr. *Schebiith*, ch. IV, § 4.
2. Babli, tr. *Moëd Katon*. f. 4b.
3. En ce cas, il y a profit pour ce dernier.
4. Voir ci-dessus, ch. V, § 3.
5. Cf ibid. (p. 70 et note).
6. Il en résultera aussi une amélioration pour le grappillage des pauvres.

Mais pourquoi ne pas dire de même pour le cas précité, qu'en arrosant son champ et en le fumant, il fait que la production sera plus forte l'an prochain (et que les pauvres en profiteront également) ? C'est que, fut-il répondu, il s'agit seulement d'une disposition qui permette d'y semer des légumes verts (au lieu de blé), auquel cas il n'y a point de part pour les pauvres.

6. Quant à la vigne qui est dans sa 4e année de plantation (sacrée), l'on n'est pas tenu, d'après l'école de Schammaï, de prélever le cinquième de ses produits [1], ni de les enlever de la maison (c'est dû pour les dîmes ordinaires, la veille de Pâques des années 4e et 7e) ; mais, selon Hillel, c'est obligatoire. L'école de Schammaï dit encore : pour cette vigne, le droit des pauvres sur les grains tombés et le grappillage subsiste en faveur des pauvres qui rachètent pour eux-mêmes ces fruits d'origine sacrée ; mais, selon Hillel, tout doit être porté au pressoir (comme deuxième dîme).

On a enseigné que, selon Rabbi [2], l'avis exprimé par Schammaï (la dispense) ne s'applique qu'aux produits de la 7e année agraire ou repos [3] ; mais, pendant les années ordinaires, il y a lieu, même selon Schammaï, de prélever le 5e de ses produits (à titre d'amende) et de les enlever de la maison (comme fruits sacrés). Conformément à l'opinion du même Rabbi, on a enseigné que l'on déduit de la loi sur la seconde dîme la règle relative à la vigne plantée depuis quatre ans (c'est-à-dire, que le rachat de l'une est applicable au même titre que l'autre) ; or, de même que l'on a dit qu'il n'y a pas de seconde dîme à donner dans l'année du repos (7e), de même la règle relative à la plantation de 4e année ne lui est pas applicable. Est-ce à dire pour cela qu'alors il n'y a plus de sainteté (en la 7e année, ne tient-on pas compte de la sainteté du plant de 4e année)? Certes, son caractère sacré lui est propre, et il va sans dire qu'on le déduit de ce qu'il est écrit (Lévitique, XIX, 24) : *c'est un objet saint, à la louange de l'Éternel* ; c'est-à-dire, qu'en ce cas il est considéré comme une sainteté pour laquelle on récite la formule de *Hallel* [4]. Pourquoi n'est-il pas permis à la personne en deuil (dont le parent mort n'est pas enterré) d'en manger? C'est que la Bible l'interdit textuellement (Deutéronome, XXVI, 14). Mais (par corrélation avec les prémices) ces produits ne tombent-ils pas sous l'obligation d'en débarrasser la maison ? R. Simon a soin de les en dispenser [5]. Enfin il reste à savoir s'il est permis de racheter (en raison de ce que la

1. En les rachetant, pour les manger hors de Jérusalem. Voir tr. *Maasser Schéni*, ch. V, § 3 ; tr. *Edouyoth*, ch. IV, § 5.

2. Voir même série, tr. *Maasser Schéni*, ch. V, § 3 (fol. 56a), et Babli, tr. *Kiddouschin*, f. 54 b.

3. A ce moment, il n'y a pas de deuxième dîme.

4. Comme pour les prémices, on dit les versets 3-15 du Deutéron, XXVI.

5. Or, Schammaï adopte cet avis. Voir Mischnâ, première partie, tr. *Bikkourim*, ch. II, § 2.

seconde dîme n'est pas applicable) les fruits adhérents au cep? (Cette question n'a pas été résolue). Selon R. Simon b. Gamaliel, au contraire, il importe peu que l'on soit dans la 7e année de repos ou dans une autre année quelconque de la période agraire : il n'y a pas lieu, selon Schammaï, de prélever le cinquième (dû pour l'échange des objets sacrés), ni d'appliquer la règle de l'enlèvement des fruits à un moment donné [1]. Conformément à cette opinion (de R. Simon b. Gamaliel) on a enseigné : Schammaï n'a pas du tout déduit des usages relatifs à la seconde dîme les règles pour les vignes plantées depuis quatre ans [2].

R. Zeira demanda, en présence de R. Abahou : comment sait-on que, pour le plant de 4e année, il faut le rachat (avant d'en consommer)? De l'expression *sainteté digne de louange* (appliquée à cette plantation), on conclut à l'obligation de l'échange ; parce que les rabbins, en intervertissant les lettres ה et ח donnent au terme *louange* (employé par la Bible) aussi le sens d'échange [3]. R. Aibo bar Nagdi, en présence de R. Ela fils de R. Ismaël, interprète le verset suivant (Lévitique, XXVIII, 31) : *si quelqu'un*, est-il dit, *rachète* (une partie de la dîme,) *il devra y joindre le cinquième de la valeur*, la répétition du terme de rachat implique que l'on fait une exception pour la plantation de vigne de la 4e année et que, pour la racheter, on est dispensé d'ajouter le cinquième de la valeur [4] ; puis, réflexion faite, il dit au contraire que cette répétition de termes implique l'égalité d'obligations entre la seconde dîme et la plantation de vigne (pour toutes deux, il faut, en cas de rachat, un cinquième supplémentaire, selon l'avis de Hillel).

On a enseigné ailleurs [5] ; selon l'avis de R. Juda, la loi relative à la plantation de vigne de 4e année n'est pas applicable au champ d'un non-juif (en Syrie) ; selon l'avis d'autres sages, elle s'applique aussi à celui-ci. En effet, dit R. Eliezer, voici comment il faut lire l'enseignement de la Mischnâ : cette loi n'est nullement applicable au non-juif (hors de Palestine). — R. Bivi dit en présence de R. Zeira, au nom de R. Eliezer : le motif de R. Juda est conforme à celui de Schammaï, selon l'explication de Rabbi ; et, comme d'après lui, on a enseigné que l'on déduit de la loi sur la seconde dîme la règle relative à la vigne plantée depuis quatre ans, de même l'on a dit qu'il n'y a pas de seconde dîme à donner dans l'année du repos, et de même encore la règle relative à la plantation de 4e année n'est pas alors applicable. Et c'est juste le même raisonnement qu'emploie R. Juda, en disant : on ne connaît la règle pour la plantation de la vigne que d'après celle relative à la seconde dîme;

1. Comp. babli, tr. *Berakhôth*, f. 35b (t. I, p. 368).

2. A la fin de cet alinéa, on répète les termes du raisonnement précédent.

3. Ils ne se laissent pas détourner de leur interprétation par la lecture rigoureuse des lettres. Cf. Mischna, tr. *Maaserôth*, ch. I, § 2; tr. *Schabbath*, ch. VII, § 1.

4. Ceci serait conforme à l'avis de Schammaï.

5. Mischnâ, tr. *Troumoth*, ch. III, § 9.

or, de même qu'il n'y a pas lieu de donner la seconde dîme en Syrie (hors de la Palestine), de même l'on n'applique pas dans ce pays la loi des plantations (comment donc se fait-il que l'on ne suive pas l'avis de Hillel)? Vois, lui fut-il répondu, ce que réplique Schammaï : il est dit seulement dans notre Mischna, selon Schammaï, que pour la dite vigne on n'est pas tenu de prélever le cinquième des produits, ni de les enlever de la maison à certain moment, tandis que les autres applications, telle que la sainteté de cette plantation (l'an 7e), sont maintenues[1]. Au contraire, selon R. Juda, on n'applique pas la loi sur les plantations aux non-juifs ou à la Syrie[2]. Samuel bar Aba demanda : puisque l'école de Schammaï dit que l'on déduit la loi sur les plantations d'après celle de la seconde dîme, et que, ne prélévant pas de 2e dîme dans l'année de repos il n'y a pas lieu non plus de prescrire ce qui est relatif à la plantation de 4e année, faut-il dire de même que, pour les 3e et 6e années[3], il n'y a pas lieu d'appliquer la règle relative à la plantation, parce qu'il n'y a pas lieu non plus d'y appliquer la loi sur la seconde dîme ? Non, répondit R. Yossé, s'il est vrai que, pour les dites années 3e et 6e, il n'y a pas de seconde dîme, il y a du moins la dîme due aux pauvres en ces années, tandis qu'en la 7e année il n'y a aucune dîme. Hipa demanda : puisque R. Juda dit que l'on déduit seulement la règle relative aux plantations de celle relative à la seconde dîme, et que celle-ci n'ayant pas lieu d'être appliquée en Syrie, on n'y est pas non plus soumis à l'obligation sur la plantation de 4e année ; ne pouvait-on dire de même qu'on a seulement déduit la loi du prélèvement d'action de grâce[4] de celle du prélèvement lévitique (10 % sur la dîme), et dira-t-on : comme il n'y a pas eu lieu d'appliquer ce dernier dans le désert[5], on ne lui appliquera pas non plus le prélèvement d'action de grâce? On n'en a déduit par analogie, répondit R. Yossé, que la mesure réglementaire (un sur dix pains offerts à l'autel). On a enseigné que R. Yossé b. R. Juda, ou R. Eleazar b. R. Simon dit : Israel n'a été tenu de suivre la loi sur la plantation de 4e année qu'au bout de 14 ans de possession de la Palestine, savoir 7 ans pour la conquête et 7 autres ans pour la distribution du territoire entre les tribus. Cette opinion de R. Yossé bar R. Juda, dit R. Hisda, est conforme à l'explication de son père R. Juda ; or, celui-ci dit (ici) que l'on déduit seulement la loi relative à la plantation (et n'a pas lieu en Syrie) de celle qui est relative à la seconde dîme ; et, de même que celle-ci n'a été applicable qu'au bout de 14 ans, de même la loi sur la plantation n'a été applicable qu'au bout de 14 ans. R. Yossé dit au contraire : le père se conforme à la version de son fils ; et, pour la Syrie (soumise plus tard que la Palestine), on a

1. On ne déduit rien de la dîme, puisqu'elle n'a pas lieu l'an 7.

2. Donc, il ne suit pas l'avis de Schammaï seul, mais l'avis général.

3. C'est l'an où l'on donne la dîme des pauvres.

4. Elles étaient composées de 10 pains de diverses espèces. Voir Babli, tr. *Menahoth*, f. 77b.

5. On sait que les dîmes ne furent appliquées qu'au bout de 14 ans de conquête palestinienne.

déduit la règle d'après celle des 14 ans (où tout était dispensé des droits), mais non à l'inverse [1].

Il est écrit (Lévitique, XIX, 25): *en la cinquième année, vous pourrez en manger le fruit, etc.* Or, dit R. Yossé le Galiléen, la fin de ce verset indique que l'on peut adjoindre les fruits de la cinquième année à ceux de la quatrième; et comme le propriétaire peut jouir des uns, il peut aussi s'approprier le montant des autres. R. Zeira ou R. Yossa dit, au nom de R. Yohanan, que cet avis de R. Yossé le Galiléen est conforme à celui de R. Juda: de même que, selon R. Juda, on déclare ce produit (de la deuxième dîme) comme faisant partie des biens du propriétaire [2], il en est de même pour le plant de quatrième année, selon R. Yossé (et l'argent sera profane). R. Jérémie demanda devant R. Zeira: d'après celui qui déclare que l'on considère ce produit de quatrième année comme faisant partie des biens du maître, est-il tenu de prélever les dîmes? Il en est de cela, répondit Rabbi, comme de ce qu'a dit ailleurs R. Abin au nom de R. Josué b. Levi: en réalité il n'y a pas de règle à ce sujet; mais, pour tout avis qui reste indécis [3] devant le tribunal, et pour lequel on ne peut se prononcer, faute de règle définitive, on se guide d'après l'usage adopté pour le public; or, nous voyons que le public n'a pas l'habitude de prélever la dîme en ce cas (donc, on peut s'en passer). R. Mena dit: pouvons-nous admettre l'hypothèse qu'il ait suivi l'avis de Schammaï? Est-ce l'habitude du public de suivre l'avis de Schammaï, en thèse générale? En effet, répondit R. Abin, on n'a déduit la règle au sujet de la plantation de quatrième année, que d'après la seconde dîme; et de même que la seconde dîme n'est pas soumise aux dîmes générales, de même la plantation de quatrième année n'y est pas soumise. R. Aba bar R. Hiya dit au nom de R. Yohanan que, pour la pâte faite à Jérusalem avec de la farine de seconde dîme [4], on est dispensé, selon R. Meir [5], de prélever la part sacerdotale (ou *Halla*); selon R. Juda, on y est tenu (cette valeur appartenant au propriétaire, il devra en prélever les parts légales). Ce dernier avis, dit R. Yôna, ne s'applique qu'à Jérusalem (où on le consomme), mais non aux autres parties de la Palestine [6]. R. Aba bar Cohen demanda en présence de R. Yossé: d'après celui qui déclare que le produit de quatrième année est soumis à l'obligation du grappillage (c'est-à-dire, d'après Schammaï), faut-il aussi soumettre au prélèvement

1. Il s'agit du cas de consécration de la deuxième dîme. Voir tr. *Kidouschin*, ch. II, § 2.

2. Tout le § 6 jusqu'à la fin est textuellement reproduit plus loin, même série, tr. *Maasser Schéni*, ch. V, § 3 (fol. 56ᵃ et ᵇ).

3. Lévy, *Chald. Wœrterbuch*, traduit רפה par *trembler*. Comp. même série, tr. *Yebamôth*, ch. VII, § 2 (f. 8ᵃ) et Babli. tr. *Berakhoth*, f. 45ᵇ (t. I. p. 413).

4. On sait qu'elle devait être consommée à Jérusalem.

5. D'après lui, la 2ᵉ dîme étant un bien sacré et étranger, l'oblation n'a pas lieu d'être prise au même titre, que sur un bien propre. Voir tr. *Kiddouschin*, l. c.

6. Voir Babli, tr. *Synhédrin*, f. 112.

de la pâte celle qui est de seconde dîme? N'est-ce pas l'avis de R. Juda, lui fut-il répliqué (c'est l'avis qu'il vient d'énoncer); et l'on pourrait en conclure que toutes ces règles de R. Juda sont conformes à Schammaï (qui exige en ce cas, les droits des pauvres; en réalité, R. Juda admet l'avis de Hillel, et lesdits produits sont considérés comme profanes).

7. Lorsqu'une vigne tout entière se compose d'*oleloth* (petites grappes dues aux pauvres), elle appartient, selon R. Eliezer, au propriétaire; selon R. Akiba, elle est aux pauvres. R. Eliezer appuie son avis sur l'interprétation suivante: *lorsque tu vendangeras ta vigne*, est-il dit (Deutéronome, XXIV, 21), *tu ne grappilleras pas*; or, s'il n'y a pas de vendange, il ne peut y avoir d'*oleloth*. R. Akiba se justifie ainsi: *tu ne grappilleras pas*, est-il dit (Lévitique, XIX). fussent toutes les grappes des *oleloth*. — Mais s'il en est ainsi, répliqua l'interlocuteur, que signifie le commencement du verset? C'est seulement pour dire que la part des pauvres n'est pas due avant la vendange (mais dès qu'elle commence).

La vigne entièrement composée de petites grappes appartient au propriétaire, car, s'il n'y a pas de vendange, il n'y a pas lieu d'appliquer la loi sur le grappillage; il faut pour cela qu'il y ait un reliquat de vendange. Si une bête féroce a dévoré les fruits [1], ce droit des pauvres n'est pas non plus applicable. Et qu'appelle-t-on vendange? (De combien doit être la récolte?) L'école de Schila dit qu'il faut au moins cueillir trois grappes qui produisent un quart de *loug* (assez fortes pour cela; en ce cas, l'oubli est dû aux pauvres). On comprend l'opinion émise par R. Akiba, parce qu'elle explique la raison d'être des deux versets bibliques (celui du Lévitique et celui du Deutéronome); mais, selon R. Eliézer, quel parti doit-on tirer du verset (du Lévitique), sur lequel se fonde R. Akiba? Ce verset, selon lui, a pour but d'indiquer ceci: comme les pauvres ne peuvent prendre les grappes qu'après la vendange, on pourrait croire que le maître du champ peut se les approprier (et les prendre avant la vendange, à titre de fruits abandonnés); c'est pourquoi, il a fallu dire textuellement: *tu ne prendras pas les petites grappes de la vigne* (même avant la vendange).

8. Si l'on déclare sa vigne consacrée, avant de pouvoir distinguer combien d'*olelôth* elle contient, elles n'appartiennent pas aux pauvres; mais si l'on en connaissait déjà le nombre, elles reviennent aux pauvres [2]. Selon R. Yossé, ils doivent donner au trésor sacré le surcroît de leur valeur (depuis la consécration). Qu'appelle-t-on oubli des ceps [3] en tige?

1. Bien qu'elle ait laissé quelques grappilles.

2. On ne peut pas consacrer ce qui leur revient.

3. Le terme chaldéen צריס, analogue à l'hébreu עֲרשׂ, *lit* (cantique, I, 16), a ici le sens de tiges superposées, suspendues.

Ce que l'on ne peut plus atteindre en étendant la main. Quant aux ceps couchés à terre, les fruits sont déclarés oubliés, dès qu'on a passé auprès d'eux.

On a enseigné dans la Mischnâ [1] : entr'autres choses répréhensibles, les gens de Jériho se permettaient de manger les pousses, ou rejetons [2], des arbres consacrés auparavant. Ne reconnaissez-vous pas, leur demandèrent les sages, que les produits des arbres consacrés sont interdits? Nos ancêtres, répondirent-ils, en consacrant les arbres [3], n'avaient l'intention que d'interdire l'accès du tronc; sans quoi, des hommes violents [4] venaient les enlever (donc, les excroissances latérales, non sacrées, peuvent être consommées). Que répliquent à cela les rabbins? Ils sont d'avis que les deux objets, le tronc aussi bien que les produits, ont été consacrés simultanément; en outre, si le tronc seul avait été consacré, il eût fallu ajouter, selon eux, que les produits ne le sont pas (afin d'éviter toute équivoque). Si quelqu'un déclare sacré un potager, ou série d'arbres fruitiers, a-t-il le droit de toucher aux rejetons, qui poussent après la consécration? — Ne pourrait-on supposer que la réponse à faire sur cette question se déduit de ce que dit la Mischnâ : « Si l'on connaît le nombre des *olelôth*, y est-il dit, elles appartiennent aux pauvres » (donc, la consécration n'atteint pas ce qui ne fait pas partie intégrante de la plantation)? Toutefois, observe-t-on, il n'en est pas tout-à-fait de même ici, car on ne saurait déclarer sacré ce qui ne vous appartient pas (ce qui est aux pauvres). Puisqu'il en est ainsi, devrait-on aussi attribuer aux pauvres les *olelôth*, même si la consécration a eu lieu avant que leur nombre soit connu (contrairement à la Mischnâ)? Il y a une exception pour la vigne, parce qu'elle a été pour ainsi dire, dès le principe, consacrée entièrement. C'est ainsi qu'il a été dit ailleurs [5] : toute vigne plantée pour un but consacré d'avance est dispensée des obligations pour fruits des 3 premières années, plantation de 4e année, *olelôth* dues aux pauvres ; mais elle est soumise aux lois sur le repos agraire de la 7e année. On prouve cette dernière obligation, dit R. Zeira, au nom de R. Yohanan, de ce qu'il est écrit (Lévitique, XXV, 2) : *la terre aura un repos consacré à l'Éternel*, c'est-à-dire que même ce qui est consacré à Dieu est passible de la loi sur le repos agraire. — R. Ḥiya bar Aba demanda, en présence de R. Mena, comment il faut agir l'an 7 pour consommer de tels produits (plantés pour la consécration)? On ne peut en manger sans rachat, puisqu'il va sans dire qu'un objet sacré ne peut perdre ce caractère, sans être racheté au préa-

1. Tr. *Pesahim*, ch. IV, § 9, et même série, f. 31c ; babli, ibid., f. 57a ; *tossefta*, même chapitre.

2. Selon certains commentateurs (version de la Mischnâ par Jost), le mot serait נמוזי une corruption de γεννάω ou γίγνομαι.

3. Tossefta sur le tr. *Menahoth*, ch. XIII, et sur le tr. *Zebahim*, ch. XI.

4. Littéralement : les maîtres du poignet.

5. *Tossefta* sur *péa*. ch. III.

lable; et l'on ne saurait pas non plus le racheter pour le manger de suite, par crainte de paraître tirer profit [1] d'un produit de la 7e année (comment donc faire)? Il appartient au chef du trésor sacré, répondit-on, d'en opérer le rachat entre les mains d'une tierce personne [2]. R. Matna dit: pourquoi ne pas dire que la règle de 7e année pour la plantation sacrée est applicable selon tous, même selon R. Yossé, d'après l'avis de R. Yoḥanan qui explique ainsi l'avis de R. Yossé [3]: au cas où quelqu'un s'est interdit de manger quoi que ce soit de ce qui est à son prochain, c'est interdit lorsque son vœu a précédé l'époque de l'abandon général des fruits (où ils n'appartiennent plus à personne en particulier); de même ici, les produits sur lesquels portait son vœu de consécration ont été soumis à l'abandon général, avant qu'ils n'aient été sanctifiés (l'année de repos ayant toujours lieu; donc, la sainteté ne doit pas leur être applicable, et l'on devrait en manger sans les racheter)? En effet, dit R. Yoḥanan, un fait de ce genre (une consécration) est survenu et il a été décidé que l'on suivrait l'avis de R. Yossé (les pauvres doivent au trésor un surcroît de valeur). Cette règle [4] n'est-elle pas contraire à celle de R. Yoḥanan, qui dit: « dès que l'on a passé devant un fruit et qu'on l'a oublié, il est soumis au droit d'oubli, » (et appartient au pauvre; or, n'en est-il pas de même ici, et la sainteté n'est-elle pas applicable)? Non, pour des ceps de vigne disposés sur des tiges, la règle est différente, parce que l'on a l'habitude en ce cas de bien les examiner et de revenir voir s'il n'y a plus rien à recueillir (aussi, il ne suffit pas d'avoir passé devant les fruits restants pour les considérer comme un oubli légal). Mais notre Mischnâ (à la fin, pour les ceps à terre) n'est-elle pas en contradiction avec ce que dit R. Oschia? Ne dit-il pas plus haut [5]: lorsque je cueillais des olives avec R. Hiya le grand, il m'a dit de ne pas considérer comme oubli toute olive que l'on pourrait prendre en étendant la main (tandis qu'ici c'est considéré précisément comme oubli)? Ceci est différent, fut-il répondu, pour chaque cep couché à terre, l'opération de la vendange est une rangée spéciale (en ce cas, une fois que l'on a passé, on ne peut plus revenir à la précédente).

1. Littéralement: « de s'en faire une hache », un instrument utile. Les racheter, même dans un but sacré, c'est en profiter.

2. Si le propriétaire les échangeait, il en tirerait un profit direct. Mais le trésorier peut échanger le montant qui est consacré, contre l'argent d'un autre qui n'était pas encore sacré et qui le devient.

3. Même série, tr. *Nedarim*, ch. IV, § 6 (f. 38d).

4. La règle de la mischnâ, au sujet des ceps en tige.

5. Ci-dessus, ch. V, § 2 (p. 68).

CHAPITRE VIII

1. A partir de quel moment [1] est-il permis à chacun de glaner aux champs? A partir du moment où vieillards et retardataires, appuyés sur des bâtons, quittent le champ (alors, le regain des pauvres est ramassé). On peut relever les grains et les *olelôth* des vignes, lorsque les pauvres les ont parcourues deux fois [2]. Enfin, l'on peut secouer une dernière fois les oliviers, lorsque la seconde pluie d'hiver est tombée (vers la fin du mois de Ḥeschwan). Mais, objecta R. Juda, n'y a-t-il pas certaines gens qui cueillent seulement leurs olives à cette époque? (En ce cas, n'y aurait-il pas préjudice pour les pauvres?) En effet, il faut attendre, en ce cas, que le pauvre quitte les oliviers sans en rapporter plus de *4 assarias* [3] (mesures).

D'après R. Yoḥanan, on donne à ces vieillards retardataires le nom de *nemuschoth* [4], parce qu'ils se présentent en dernier lieu; selon Aba Schaoul, on les nomme *meschouschoth* [5]. Ces deux expressions sont usitées par les uns ou par les autres: la dernière expression est justifiée, si l'on dit qu'il s'agit de ceux qui, en tâtonnant, vont et viennent (ou en fouillant tout). R. Houna dit au nom de Menaḥem: R. Yoḥanan ben-Nouri faisait partie de cette catégorie de personnes, et de cette façon, il se nourrissait toute l'année. On a enseigné que, si la partie de produits des champs appartenant aux pauvres est abandonnée par eux, le propriétaire a le droit de les prendre. Mais, objecta R. Aboun bar Ḥiya, se peut-il que l'on applique à soi-même (pour son propre usage) ce qui a été désigné comme *péa* des pauvres? C'est que, répondit R. Simon b. Yoḥaï, ce précepte est indiqué par ces mots de la Bible (Lévitique, XIX, 10): *Tu les abandonneras au pauvre et à l'étranger*, mais non aux corbeaux et aux chauve-souris [6] (c'est-à-dire, que ces parts, une fois abandonnées, peuvent être recueillies par tout venant).

« On peut relever les grains et les *olelôth* des vignes, lorsque les pauvres les ont parcourues 2 fois. »

1. Babli, tr. *taanith*, f. 6[b], tr. *baba mecia*, f. 21[c].

2. Ruth, en glanant, « aallet revint » (II, 3).

3. Voir t. 1[er] de notre traduction, p. 445, note 2.

4. Ce mot peut avoir pour étymologie, soit la racine מוש, *bouger*, se *déplacer*, soit le terme אמש, *tard*, soit משענת *béquille*, servant d'appui aux vieillards.

5. A ce mot, dérivé de la racine משש, le D[r] J. Lévy, dans son Lexique, compare avec raison plusieurs passages de la traduction chaldéenne de la Bible, ou *targoum*: Isaïe, LIX, 10; Job, V 14; Psaume CXV, 7.

6. Comp. tr. *Hullin*, f. 134[c].

Pour ce cas, on ne parle pas de l'arrivée spéciale des vieillards retardataires, parce que, comme il s'agit de fruits très-recherchés, tous viennent de suite. De même, « l'on peut secouer une dernière fois les oliviers, lorsque la seconde pluie d'hiver est tombée » (sans les attendre) ; car, en raison de la température froide qui règne alors, les jeunes gens seuls sortent à la recherche des dernières cueillettes. Mais, objecte-t-on à R. Juda [1], n'est-il pas interdit, selon lui, de glaner même une part moindre, parce que ce serait voler les pauvres? Il répondit en citant précisément leur avis (il ne saurait en être comme vous le dites) : Ne dites-vous pas qu'en raison du froid, les jeunes gens seuls sortent alors pour glaner ; de même, en réalité, comme tout pauvre sait, dès la seconde pluie, qu'il ne rapporterait plus de quoi se nourrir, il ne sort plus (donc, selon vous, il eût mieux valu fixer aux pauvres, comme mesure, un minimum de 4 deniers à glaner, et non l'époque du froid).

2. On ajoute foi aux assertions des pauvres, lorsqu'ils déclarent que tel fruit fait partie du glanage, de l'oubli, ou de la *péa* [2], aussi longtemps que dure la moisson ; pour la dîme des pauvres, ils sont dignes de foi chaque année où celle-ci est due (3e et 6e). Aux lévites on ajoute toujours foi (pour la 1re dîme) ; mais, bien entendu, seulement pour les objets qu'il est d'usage de leur remettre [3].

Jusqu'à quel endroit du champ peut-on ajouter foi aux pauvres, lorsqu'ils prétendent avoir enlevé de là le blé qu'ils ont ? Jusqu'à l'endroit, répond R. Ḥanina, où le propriétaire a l'habitude d'aller et dont il revient le même jour [4]. Ainsi, il arriva à Rabbi d'ajouter foi aux assertions de 5 frères pauvres, affirmant leurs droits sur 5 *cours* divers (grandes mesures) de froment. Mais se peut-il qu'en un jour on puisse glaner une telle quantité sur place et revenir? Non, mais en enlevant un peu çà et là, cela représente pour chacun la valeur d'un *cour* (soit ensemble 5 *cours*). R. Eliezer Dromia (du midi) demanda en présence de R. Yossé : l'enseignement de notre Mischnâ n'est-il pas conforme à l'avis de R. Eliezer, puisqu'il dit ailleurs que, si l'on est digne de foi pour la 2e dîme (non soupçonné de la garder), on l'est aussi pour la première [5] ? Non, répondit R. Yossé, cet avis est conforme à l'opinion de tous, et il y a ici une distinction à établir en ce que l'on ne commettrait pas

1. Il dit dans la Mischnâ qu'il faut attendre le départ des pauvres, sans dépasser quatre *as*.
2. Et la dîme n'est pas due ; comp. tr. *Halla*, ch. I, § 2.
3. Voir le § suivant.
4. C'est assez près pour aller et revenir le même jour en faisant la cueillette. Les pauvres vont jusque là pour glaner.
5. Selon les autres sages, le degré de confiance n'est pas sujet à l'extension. Si donc ici on croit le pauvre, de façon à soustraire certains produits à la première dîme, c'est un avis conforme à R. Eliezer seul.

le tort grave de donner aux pauvres sans avoir prélevé la dîme [1]. A ce propos, R. Eliezer dit au nom de R. Oschia : de même que l'on ne soupçonne pas les simples Israélites de consommer indûment ce qui est réservé comme prélèvement sacerdotal (*troumâ*), de même l'on ne soupçonne pas les lévites de ne pas dire la vérité au sujet du prélèvement sur la dîme (ou 100e). Aussi, ajoute R. Oschia, notre Mischnâ dit-elle bien : « aux lévites on ajoute toujours foi » (y compris ce droit). R. Mena demanda : les croit-on toujours sur parole, même dans l'année du repos agraire (où la dîme n'est pas due) ? On peut ajouter foi aux lévites, répondit R. Aboun bar Ḥiya, lorsqu'ils déclarent que ces fruits sont de vraie dîme (première), et cette affirmation peut le dispenser de la 2e dîme ; mais, si un lévite dit que cela lui a été donné, ou lui appartient (de son champ), on ne le croit pas. Mais la Mischnâ n'emploie-t-elle pas un pléonasme en disant : « il est bien entendu qu'on leur ajoute foi seulement pour les objets qu'il est d'usage de leur remettre *d'ordinaire* ? » En effet, il faut supprimer ce dernier mot.

3. On ajoute foi aux pauvres pour le froment [2], mais non pour la farine, ni pour le pain [3]. On les croit pour l'orge (ou riz) lorsqu'il est encore dans les épis, mais non lorsque ce blé est en grains, soit cru, soit cuit. On les croit pour les haricots, mais non pour la farine qui en proviendrait et formerait des boulettes, soit crues, soit cuites. On accueille comme vraie l'assertion du pauvre lorsqu'il dit, pour de l'huile, qu'elle provient de la dîme qui lui est due ; mais on ne le croit pas, lorsqu'il dit qu'elle provient de son glanage [4] (la quantité serait trop petite, pour qu'il y ait lieu d'en fabriquer).

Peut-on ajouter foi à ses paroles lorsqu'il dit : « j'ai reçu, il est vrai, du froment, mais j'en ai fait de la farine », ou « j'ai reçu du froment dont j'ai fait du pain » ? Est-il digne de foi? Evidemment, il doit l'être (car, il s'agit là d'une hypothèse bien naturelle). Mais, si tout le monde sait que la plupart des habitants ne font que recueillir du glanage (pour le moudre et le donner plus tard), on n'ajoute pourtant pas foi à ses paroles (c'est trop rare). On a enseigné, selon R. Juda : dans les localités où l'on a l'habitude de mettre tout au pressoir, y compris les *olelôth*, on peut ajouter foi au pauvre, lorsqu'il dit, du vin qu'il possède, que cela provient de ses *olelôth*. De même, l'on a enseigné [5]: dans les endroits où il est d'usage de recueillir même les olives isolées (en se-

1. Voir ci-après, tr. *Demaï*, ch. IV, § 5 fin.

2. S'ils disent que c'est de la dîme des pauvres, ou de leurs autres droits, on les croit.

3. Ce n'est pas l'usage de le leur donner ainsi.

4. Littéralement : extraite des olives obtenues en secouant l'arbre, en le battant, contre son habitude. A l'araméen נקף (Isaïe, X, 34), comp. نقف.

5. Comp. tr. *Halla*, ch. III, § 9.

couant l'arbre), on peut croire le pauvre lorsqu'il dit de son huile qu'elle provient de ces olives isolées (exemptes de toute redevance).

4. On ajoute foi au pauvre lorsqu'il dit que tel légume vert cru est à lui[1], mais non s'il est cuit, à moins qu'il y en ait peu, car c'est l'habitude des maîtres de maison (en cas d'oubli) de prélever parfois sur la marmite pour le pauvre.

Les disciples de l'école d'Assaï cuisaient d'ordinaire les légumes verts; et, comme ils avaient oublié à ce sujet de prélever la dîme, Gamaliel Zouga la rétablit et prit du pot la part du pauvre (cela confirme l'avis signalé par la Mischnâ).

5. Lorsqu'on donne la part des pauvres en grange, on ne donne pas moins d'un demi *cab* de froment, ou d'un *cab* d'orge[2]; même pour ce dernier, on ne donne, selon R. Meir, qu'un demi *cab*. Pour le coriandre, c'est un *cab* et demi; pour les figues sèches et pressées, un *cab* ou le poids d'un *mané*; selon R. Akiba, la moitié suffit. Pour le vin, c'est un demi-loug; selon R. Akiba, c'est le quart. Pour l'huile, c'est le quart; selon R. Akiba, c'est le huitième. Quant aux autres fruits, il faut en donner suffisamment au pauvre, pour qu'au cas où il les vend, il ait de quoi manger deux fois.

On a enseigné qu'il faut prélever un quart de *cab* sur le riz, un poids infime (ou 20e de cab[3]) sur les épices; la valeur d'un litre, ou *loug*, sur les légumes verts; 3 *cabs* pour les caroubiers, la moitié d'un loug pour le vin, un quart de cette mesure pour l'huile, dix sur les noix, cinq sur les pêches, deux sur les grenades, et enfin un cédrat sur ceux que l'on recueille. Et pourquoi tout cela? C'est qu'il est écrit (Deutéron. XXVI, 12): *ils mangeront à vos portes et seront rassasiés*; il faut donc leur donner suffisamment de quoi se rassasier[4]. Hiskia demanda à Abayé: sur quoi se fondent ces diverses mesures? (D'après quel système sont-elles rangées?) Il lui répondit (évasivement): Pourquoi cette motte de terre est-elle placée auprès du cyprès ܟܘܦܪܐ. (Question posée pour ne pas répondre). Comme R. Hanania se trouvait assis devant R. Ila et qu'il lui présentait des arguments, son interlocuteur les renversait; chaque fois qu'il avançait des preuves, l'autre les réfutait. Il ne veut pas (βουλή) renverser, fut-il répliqué, mais il reconstruit à l'aide de ses raisonnements. Selon l'enseignement de R. Mena, il faut prélever sur les légumes

1. Il faut se rappeler que même ces produits sont soumis par les sages aux droits de la dîme. Voir tr. *Maasseróth*, ch. I, § 4.

2. A chacun. Voir Babli, tr. *Eroubin*, f. 29a.

3. C'est le 8e du litre. Cf. tr. *baba bathra*, f. 89c.

4. Siffri sur le Deutéronome, section *Ki-thabo*.

pour la part des pauvres la valeur de 4 litres. La même distinction, ajoute R. Eleazar, entre les sages et R. Akiba, a lieu pour la cérémonie de l'*Eroub*, ou mélange des distances [1]. Ce qui vient d'être dit, remarque toutefois R. Hinena, ne s'applique qu'au vin, tandis qu'en fait d'huile il faudrait, pour l'*eroub*, la quantité que l'on emploie à préparer deux repas. On a enseigné que l'on peut faire l'*eroub* avec du vinaigre, s'il y a la quantité nécessaire à deux repas, ainsi qu'avec de l'huile, s'il y a la quantité nécessaire à deux repas. Selon R. Jérémie au nom de R. Samuel bar Isaac, il faut qu'il y en ait de quoi tremper la verdure en bottes pour deux repas. R. Isaac Atischia dit devant R. Zeira au nom de l'école de R. Yanaï : on peut contracter l'*eroub* à l'aide de fèves crues, ou certain légume vert [2], pour qu'il y en ait la valeur de deux repas. Mais, d'après quel rabbi est-il nécessaire d'énoncer cela? D'après R. Meir ; car, l'on pourrait supposer (selon son avis, de se servir d'objets crus pour l'*eroub*) qu'en raison de la mauvaise odeur dont s'imprègne la bouche de celui qui consomme ladite espèce de légumes crus, il n'est pas permis d'en tirer parti pour accomplir l'*eroub* (il a donc fallu le dire). On peut se servir de poisson salé, ou de viande salée [3], pour l'*eroub*; quant à la chair crue, on a enseigné que les Babyloniens en mangent, parce qu'ils ont le goût perverti (cela suffit à l'autoriser pour l'*eroub*). R.Yudan allant plus loin, dit : on peut se servir pour cela de salicorne (*christe marine*, cuit) que les Cuthéens mangent cru. Samuel bar Schilath dit au nom de Rab : on peut se servir pour contracter l'*eroub*, de glouterons [4], de pourpier [5] (ou portulac) et de coriandre [6]. Que faut-il entendre, demanda-t-on, par ces trois espèces [7]? Elles correspondent, fut-il répondu, à ces trois termes (grecs et arabes), la κακκαλις [8], la mélilote [9] et la plante arabe فرفخ [10].

6. La règle prescrite (§ 5) l'est à égal titre pour les sacerdotes, les lé-

1. Voir notre t. Ier, p. 389 et note. Selon les uns, il faut un demi-loug; selon Akiba, un quart suffit.

2. Ce même terme est employé plus haut, ch. III, § 3, dans le sens de *pois*, mais plus loin, au tr. *Kilaïm*, ch. III, § 2, on établit la distinction entre les 2 espèces de אפונים, les uns de graines, les autres de légumes verts. Voir même série, tr. *Eroubin*, ch. III, § 1 (f 20d).

3. Mischnâ, Ve partie, tr. *Menahoth*, ch. XI, § 7.

4. Babli, tr. *Eroubin*, f. 28a. Les Italiens la nomment : petrosillo salvatico ; et Pline, XXII, 22, la place parmi les plantes médicales.

5. Voir ci-après, tr. *Schebiith*, ch. IX, § 1. Comp. même série, tr. *Eroubin*, *l. c.*, où ce passage se retrouve.

6. Voir Babli, tr. *Berakhôth*, f. 57b. (t. Ier de notre traduction, p. 468). On lui donne parfois le sens de *cerise*.

7. Dès lors, les rabbins eux-mêmes avaient besoin d'expliquer les termes techniques du Talmud.

8. Plante potagère en Grèce, très-vulgaire.

9. Le mot du texte est probablement : حندكى ou mieux حندقوق, *melilotus indica*.

10. A ce mot, Freytag dit : « vide فرفير, *portulaca herba* (Gol. ex Beith.). » C'est en effet l'étymologie de « pourpier. »

vites, ou les Israëlites (qui sont pauvres). Si un propriétaire, avant de donner la part des pauvres, désire en réserver pour ceux qu'il protége, il peut garder une moitié et répartir l'autre moitié ; s'il en a peu, il le leur remet et leur abandonne le partage.

Selon R. Yona, il faut ainsi interpréter l'avis de la Mischnâ : lorsque le propriétaire donne au-delà de la mesure prescrite légalement, et qu'avant de distribuer la part des pauvres il désire en réserver pour ceux qu'il protége, il peut garder une moitié et répartir l'autre moitié ; mais s'il ne prélève que la mesure précise [1], il la leur remet et leur abandonne le partage. Selon R. Hiskia, au contraire, la règle de la Mischnâ dit à l'inverse : lorsque le propriétaire donne seulement la mesure précise et peut protéger quelques pauvres, il doit dans ce but, distribuer le tout en deux moitiés ; et, comme par cela même il ne répartit qu'une faible part, il doit la leur remettre et la laisser partager par eux.

7. Au pauvre qui voyage d'un endroit à l'autre [2] on ne donne pas moins de pain que ce que l'on peut avoir pour un *pondion* [3], lorsque les quatre *saa* valent un sicle [4]. S'il passe la nuit, on ajoute ce qu'il faut pour dormir; s'il passe le samedi, on lui donne les trois repas de ce jour. Celui qui a de quoi faire deux repas ne doit pas recourir à la marmite des pauvres. Celui qui a pour 15 jours à manger ne doit rien accepter de la caisse des pauvres. Pour l'encaissement [5], il doit y avoir deux personnes, pour la distribution.

On a enseigné [6] qu'à l'égard de ceux qui vont mendier d'une porte à l'autre, l'on n'est pas tenu de donner sur tout [7]. Toutefois, ajoute R. Yona, il ne faut pas lui donner moins de la valeur d'une petite pièce de monnaie [8]. Comment se fait-il qu'il soit dit d'une part (§ 5) : « On ne donne pas aux pauvres, dans la grange, moins d'un demi *cab* de froment », tandis que, dans notre Mischnâ, il est dit : « On ne lui donne pas moins de pain que ce que l'on peut en avoir pour un *pondion* ? » (Cela implique-t-il une divergence, puisqu'en recevant le froment en nature, au lieu de le recevoir en pain, on perd les déchets) ? En effet, dit R. Houna, il faut pour cette perte, tenir compte d'un

1. En ce cas, la moitié ne suffirait pas.
2. Voir tr. *Schabbath*, f. 118[a] ; tr. *Baba bathra*, f. 9[a].
3. Il vaut un 1/2 *Zouz* (t. I[er], p. 445), ou le 48[e] du sicle.
4. Tr. *baba bathra*, f. 8[b].
5. Soit 4 *dinars*, valant chacun 6 *zouz* ou ensemble 24 *zouz*, selon Maïmonide, ou le 1/2 *cab*.
6. Tossefta, sur *péa*, ch. IV ; Babli, tr. *Baba bathra*, f. 9[a]. — Dans certaines éditions, le § 7 commence plus bas.
7. Comme ils vont de porte en porte, un peu suffit.
8. Il y a peut-être lieu d'établir quelqu'analogie entre l'expression du texte ארגדון, et le verbe ἐργάζομαι, *travailler*. Frankel lit : ἀργύριον.

tiers[1]. R. Yossé bar R. Aboun tenait compte aux boulangers de la différence de la valeur, selon la prescription de R. Houna, mais seulement dans cette mesure (d'un demi-*cab* par pain entier, ou pour un sicle de froment, à raison de quatre *saas* donnant 48 pains). R. Aba bar Mamal demanda en présence de R. Ila : les prérogatives des pauvres subsistent-elles pour celui que l'on a vu sortir de la ville (comme s'il la quittait) et qui y rentre[2] ? On peut lui donner comme à un passager, fut-il répondu ; et pour celui qui accepte, c'est une affaire de conscience personnelle. Pour la marmite des pauvres, on recueille (et distribue) chaque jour ; pour leur caisse (pour leur donner de l'argent), on opère les rentrées et dépenses tous les vendredis. Tous peuvent prendre de la première ; mais aux distributions pécuniaires, les pauvres de la ville peuvent seuls prendre part.

Selon R. Houna, la collecte des mets se fait par 3 personnes[3], pour que l'on puisse distribuer de suite les parts. R. Ḥelbo dit au nom de R. Aba bar Zabda : on n'institue pas moins de 3 administrateurs à la fois. Puisqu'il est notoire que les questions d'intérêt doivent être réglées devant 3 personnes[4], à plus forte raison faut-il le même nombre d'individus pour des questions de vie (d'assistance), et ne doivent-ils pas être 23 juges pour ces questions vitales ? C'est vrai ; mais jusqu'à ce qu'on arrive à réunir ce nombre, il y aurait danger que le pauvre meure de faim. R. Yossé dit au nom de R. Yoḥanan : deux frères ne peuvent pas siéger ensemble comme administrateurs. R. Yossé, après avoir nommé à ces fonctions l'un de deux frères, dut destituer l'autre et dit en public : il n'y a rien à reprocher à cet homme, et il faut (pour son honneur) lui rappeler la règle, selon laquelle deux frères ne peuvent pas siéger ensemble comme administrateurs. Lorsque R. Yossé alla à Kaphra[5], ils proposa aux habitants de choisir des administrateurs parmi eux ; mais ils n'acceptèrent pas (ne voulant pas de chefs). Il se leva, leur cita l'exemple de Ben-Babi, l'administrateur préposé au luminaire du Temple ; et ajouta-t-il, si cet homme qui était chargé de veiller sur les mèches des lampes (dont le poste était bien secondaire), a eu l'honneur d'être rangé au nombre des personnes notables de son temps, combien à plus forte raison en serez-vous dignes, vous qui déciderez des questions de vie et de mort (et ils acceptèrent).

Lorsque R. Ḥagaï instituait des administrateurs, il leur mettait le rouleau de la loi entre les mains, pour leur indiquer que toute domination a pour base

1. Comp. Babli, tr. *Eroubin*, f. 82[b]. C'est là la cause de cette divergence apparente.

2. Lui doit-on des vivres comme à tout passager, ou est-il considéré comme mendiant, puisqu'il revient ?

3. Toute question d'intérêt doit être jugée par trois.

4. Mischnâ, IV, tr. *Synhédrin*, ch. I, § 1.

5. Au tr. *Schekalim* de la même série, ch. V, § 2 (f. 48[c]), cet épisode est plus explicitement rapporté. — Cette localité, selon Reland, *Palæstina*, p. 558, correspond dans la version samaritaine de la Bible (Genèse, XIII, 3) au mot Aï.

et pour point de départ la loi divine : *Par moi les rois règneront*, *par moi les princes gouverneront* (Proverbes, VIII, 16). A l'époque où R. Ḥiya bar Aba nommait des archontes (administrateurs), R. Eliézer administrait. Un jour en rentrant chez lui, il demanda à ses gens ce qui s'était passé : il s'est présenté, lui dit-on, une caravane d'étrangers (pauvres), qui a mangé, bu et prié pour toi. Je n'ai pas de mérite à cela, répliqua-t-il[1]. En rentrant une autre fois chez lui, il demanda encore ce qui était survenu : une autre troupe de gens s'est présentée, fut-il répondu, qui après avoir mangé et bu, t'ont maudit. Cette fois, dit-il, j'ai bien quelque mérite d'avoir accordé l'hospitalité (dans ces conditions). Lorsqu'on vint offrir à R. Akiba de le nommer administrateur, il demanda à consulter sa famille. On le suivit chez lui et l'on entendit la voix de sa femme qui disait qu'il serait maudit et méprisé par les pauvres s'il ne les satisfaisait pas tous : c'est précisément pour subir leurs injures que je veux être nommé (car, sans cela, il n'y aurait pas de mérite). Selon R. Aba bar Zabda, Rab et R. Yoḥanan sont en désaccord sur le point suivant : on prend des renseignements, dit l'un, sur la position et le dénûment de celui qui sollicite du public de quoi se vêtir (de crainte de tromperie) ; mais, on donne de la nourriture sans information (c'est une question de vie). D'après l'autre rabbin, on accorde facilement même des vêtements à celui qui en demande, afin de ne pas exposer au mépris (par la nudité) notre frère en l'alliance du patriarche Abraham. N'y a-t-il pas un enseignement[2], qui contredit textuellement l'opinion de celui qui admet que l'on accorde sans examen des vêtements à celui qui en demande ? Voici l'explication : on se renseigne sur la position du pauvre pour l'honorer et savoir combien il convient de lui donner (mais, on ne lui refuse jamais de quoi se couvrir). Or, voici les termes de l'enseignement : on donne au pauvre le strict nécessaire lorsqu'il n'est pas connu ; mais dès qu'il l'est, on le pourvoit mieux, et ce, d'après son rang. Que signifient alors les limites indiquées dans la Mischnâ : « pour la distribution des vivres, trente jours ; pour celle des vêtements, six mois ? » On peut l'interpréter dans ce sens : ce n'est pas la limite du temps de séjour exigible du pauvre, pour qu'il puisse prendre part aux distributions, mais la limite de temps après laquelle les habitants sont tenus de donner (d'abord les vivres, puis des vêtements). Mais puisque l'on enseigne qu'il y a la limite de 30 jours pour les vivres et celle d'un an de séjour pour que l'habitant soit tenu de participer aux impositions[3] et aux offrandes pour les pauvres, n'en résulte-t-il pas que la première

1. En me remerciant, ils m'ont enlevé la récompense céleste.

2. Le texte de la *Tossefta* cité ci-après (comp. tr. *baba bathra*, ch. I, § 6, et *ibid.* babli, f. 8ᵃ). Cette distinction, indiquant qu'il faut connaître le pauvre, n'implique-t-elle pas que l'examen, ou l'information, est obligatoire ?

3. Littéralement : « pour les solives ou poutres », assujettissant solidement les portes de la ville mal fixées.

limite est celle pendant laquelle le pauvre peut prendre? Il se peut qu'il s'agisse là également de donner. Quel est le but de ces impôts et offrandes? Des distributions à faire entre les instituteurs et leurs aides (dues par l'habitant, après un an de séjour).

8. Lorsque l'on possède 200 *zouz* (de quoi se suffire un an), on ne doit prendre ni du glanage, ni de l'oubli, ni de la péa, ni de la dîme des pauvres [1]. S'il manquait seulement un dinar à cette somme, et y eût-il mille personnes lui donnant à la fois, il peut participer à ces distributions. Si cet argent est mis en gage chez un créancier ou pour la dot de sa femme, il le peut aussi. Il n'est pas tenu non plus [2], pour compléter cette somme, de vendre sa maison, ni ses meubles, ni ses ustensiles.

Un disciple de Rabbi avait 200 *zouz* moins un *dinar* (position de fortune qui ne suffisait pas à son entretien et lui permettait de prendre part aux dons des pauvres). Rabbi avait l'habitude de donner à ce jeune homme, pendant un an sur trois (la 3e et la 6e de la période agraire) la dîme des pauvres; mais ses condisciples le regardèrent d'un œil d'envie et complétèrent son avoir pour lui faire tort de ce don. Lorsque Rabbi voulut continuer à remplir le devoir de la dîme, le disciple lui dit : j'ai la mesure nécessaire à mes besoins (et ne veux plus de don des pauvres). Celui-ci, répliqua Rabbi, a été frappé de la plaie [3] des Pharisiens (ses condisciples, sous prétexte de bien, lui ont fait tort). Il fit signe aux élèves, qui montèrent à la *capella* (καπηλεῖον, chambre), et lui enlevèrent une pièce de monnaie (de sorte qu'il manquait une petite partie de ses biens), et Rabbi put jouir désormais du plaisir de lui donner, comme cela avait eu lieu auparavant.— La famille Antebela [4] qui était à Jérusalem était digne des honneurs et faisait remonter sa généalogie à Arnon le jébussite (I Chron. XXI, 15). Un jour, les Sages leur firent remettre, pour ne pas les laisser quitter Jerusalem, 600 livres d'or (réunies et réservées comme part des pauvres), parce qu'il résulte de la répétition de l'expression « dans tes portes [5] », qu'il faut garder l'argent dans la ville et le consommer là. On a enseigné de même [6] : Il arriva à Hillel l'ancien d'acheter pour un pauvre, issu d'une grande famille, un cheval que celui-ci pût monter en allant à ses travaux, et de plus un serviteur pour l'accompagner. Il arriva aussi aux habitants de la Galilée, de faire passer chaque jour à un pauvre

1. Babli, tr. *Sôta*, f. 21b.
2. Tr. *Kethoubôth*, f. 68a.
3. Même série, tr. *Berakhôth*, ch. IX, § 7 (t. I, p. 171); Mischnâ. 3e partie, tr. *Sôta*, ch. III, § 4, Jérusalmi, *ibid.* f. 19a: *baba bathra*, IX, 1, f. 16d.
4. Tossefta à *Pea*, ch. IV, *Sifri* sur Deutéron., section *Reéh*, nos 110 et 303.
5. Ces mots sont dits 2 fois de la dîme des pauvres : Deutéron. XIV, 25, et 29.
6. *Sifri*, section *Reéh*, ch. 115.

vieillard une mesure complète de viande de volaille. Est-ce possible? (N'est-il pas dit qu'il faut pourvoir aux besoins des pauvres, non à leur superflu)? C'est qu'en dehors de cette viande, il ne mangeait d'aucun autre mets (cette mesure n'était donc pas superflue).

On a enseigné : si une personne devenue pauvre se servait jusqu'à ce jour de vases d'or, elle devra les échanger contre des vases d'argent (pour que la différence serve à compléter le chiffre réglementaire de fortune, à partir duquel on n'a plus de part aux droits des pauvres). Si l'on se servait d'argent, on se servira de cuivre; et, au besoin, de vases en terre[1]. R. Mena dit : on doit échanger les vases d'argent ou de verre (objets précieux), s'ils servent à l'usage personnel (mais non pas à titre d'ornement). Comment se fait-il que l'on ait enseigné qu'au cas où il s'agit de quelqu'un qui avait l'habitude de se vêtir d'étoffe douce *(melota)*, on lui remet des habits de ce genre? C'est que là il s'agit de son propre corps (il serait dangereux de modifier ses habitudes); mais, au cas contraire, tout objet de luxe est interdit Comme il était arrivé à une personne de la famille du *Naci* de perdre sa fortune, elle échangea sa vaisselle et mangea dans des plats d'argile; cette vue lui inspira un tel dégoût qu'elle rendit ce qu'elle avait mangé. On fit venir un médecin qui lui dit : puisque la meilleure cuisson des mets se fait dans une marmite[2] de terre (évidemment plus sain que n'importe quel métal), tu ferais mieux de manger dans des plats de terre (ou de la marmite ; le médecin l'encourageait ainsi dans cette voie).

S'agit-il, dans notre Mischnâ, d'un créancier qui presse (dont la réclamation pour ce qui lui est dû est échue), ou s'agit-il d'un créancier non pressé[3]? On peut répondre à cette question par les paroles mêmes de la Mischnâ : « Si cet argent est mis en gage pour représenter la dot de sa femme, il peut aussi réclamer sa part comme pauvre » ; or, certes, la femme ne saurait être considérée comme un créancier pressant, puisque sa dot ne lui est due qu'à la mort du mari, et pourtant il est dit que l'on n'est pas tenu de vendre ses biens, en ce cas, avant d'avoir sa part aux droits des pauvres (donc, il y est autorisé pour toute sorte de créanciers). Il faut, dit R. Ḥanina[4], que l'homme ait 2 vêtements, l'un pour s'habiller la semaine et l'autre pour le samedi. Quel est le verset qui l'indique? Le suivant (Ruth, III, 2) : *tu te laveras, tu*

1. Ceci n'est pas en contradiction avec la fin de la Mischnâ, où il est dit : « On ne l'oblige pas non plus, pour compléter cette somme, de vendre sa maison, ni ses ustensiles»; car la dispense ne s'applique qu'aux meubles ou aux biens immobiliers, non à la vaisselle. Voir Babli, tr. *Kethoubôth*, f. 68a.

2. Le mot לפסא ou לפצא, *légume*, correspond ici à λόπας, *casserole*.

3. En ce cas, le débiteur peut encore tirer un profit commercial de son argent. Peut-il cependant prendre une part des pauvres ?

4. Voir Midrasch Rabba sur Ruth, III, 2 ; *Schéeltôth* sur la Genèse, § 2 ; *Yalkout*. ib. § 15.

t'enduiras d'huile, et tu mettras tes vêtements, dit Booz à Ruth. Ce n'est pas à dire qu'elle n'en avait pas : mais il l'engagea à se revêtir de ses habits du sabbat [1]. Lorsque R. Samlaï énonça cet enseignement en public, ses disciples pleurèrent devant lui et dirent : maître, nous devons, faute de moyens, revêtir les mêmes habits la semaine et le samedi. Au moins, leur répondit-il, faites à vos vêtements un changement quelconque pour ce jour là, en vertu du verset précité. *Descends dans l'aire*, est-il dit dans ce même verset ; or, d'après le texte tel qu'il est écrit (et que l'on peut traduire : *je descends*), elle semble avoir dit : je suis digne dès à présent de descendre avec toi, non pas qu'elle ait été dénudée d'abord, mais qu'elle se revêtit dans l'intervalle de temps, de ses plus beaux habits.

9. Si l'on possède 50 *zouz* et qu'ils servent à faire le commerce [2], il n'est permis de prendre aucune desdites parts. Celui qui n'est pas dans le besoin et prend cependant, ne mourra pas et ne deviendra pas vieux avant d'avoir réellement besoin du secours de ses frères. Celui qui fait le contraire, qui ne prend rien, bien qu'il soit dans la misère (et se suffit par son travail), deviendra tellement riche, à la fin de ses jours, qu'il pourra encore nourrir d'autres. De lui il est dit (Jérémie, XVII, 7) : *Heureux l'homme qui se fie à Dieu*. Il en est de même du juge qui rend justice sincèrement. Celui qui n'est ni bancal, ni aveugle, ni boiteux, et se donne pour tel (afin de mendier), ne mourra pas avant d'être atteint d'une de ces infirmités. Aussi, est-il dit : *Celui qui cherche le mal en sera frappé* (Proverbes, XI, 27). Mais, du juge intègre, il est dit : *tu poursuivras l'équité* (Deutéronome, XVI, 20). Tout juge qui accepte des dons corrupteurs et fausse le jugement [3], ne mourra pas avant d'être frappé de cécité, comme il est dit (Lévitique, XXIII, 8) : *tu ne prendras pas de l'argent corrupteur, car il aveugle les plus clairvoyants.*

La règle de notre Mischnâ, prouve que 50 *zouz* utilisés dans l'industrie valent mieux que 200 *zouz* qui restent improductifs (puisque, dès qu'il manque une parcelle aux 200 *zouz*, § 8, on peut prendre part aux dons des pauvres). Celui qui ferme les yeux à la vue (comme s'il était aveugle), ou qui contrefait le bancal ou l'hydropique, subira ces infirmités avant de mourir [4]. — Lorsqu'il arriva à Samuel de quitter son père, il s'arrêta en route auprès des huttes de deux indigents ; il les entendit dire : « dans quelle argenterie (argentarium) mangerons-nous aujourd'hui ? Nous servirons-nous de vaisselle d'or ou de

1. Babli, tr. *Schabbath*, f. 113b.
2. Voir *Mekhilta*, ou commentaire midraschique de l'Exode, sect. *Mischpatim*, ch. 20.
3. Tossefta à *Pea*, ch. IV.
4. Comp. Babli, tr. *Kethoubôth*, f. 67b.

vaisselle d'argent? » A son retour, il le raconta à son père qui lui dit : « Nous sommes tenus de faire du bien même à ceux des pauvres qui nous trompent.» Un jour, R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch allèrent faire leurs ablutions aux bains chauds de Tibériade. Un pauvre, les rencontrant, leur demanda l'aumône. Nous te donnerons, répondirent-ils, lorsque nous reviendrons. A leur retour, ils trouvèrent le mendiant mort. Puisque, dirent-ils, nous ne lui avons rien accordé de son vivant, remplissons envers lui les devoirs funèbres. Au moment de l'ensevelir, ils trouvèrent sur lui un sac plein de pièces d'or. Ils répétèrent alors ce qu'avait dit R. Abahou au nom de R. Eliézer. Nous devons faire du bien même à ceux des pauvres qui nous trompent ; sans quoi, nous n'aurions pas de mérite à l'accorder, et s'il arrivait un jour de ne pas donner de suite au pauvre qui mendie, on serait punissable. Aba bar Aba remit à son fils Samuel de petites pièces de monnaie pour les distribuer entre les pauvres. Lorsque Samuel sortit, il vit que l'un d'eux se nourrissait de bonne chair, et buvait du vin; il rentra aussitôt en faire part à son frère. Donne-lui davantage, répliqua ce dernier, il a sans doute le cœur oppressé (et il se réconforte). R. Jacob bar Idi et R. Isaac bar Naḥman étaient administrateurs, chargés de distribuer les aumônes [1]. Ils remirent à R. Ḥama père de R. Oschia un *dinar*, que de son côté il remit à un autre nécessiteux. Au contraire, R. Zekharia, gendre de R. Levi était calomnié, et l'on disait de lui qu'il acceptait la part des pauvres sans en avoir besoin. Aussi, après sa mort, on fit des recherches, et l'on s'aperçut qu'il transmettait ces dons à d'autres. — R. Ḥanania bar Papa distribuait ses dons la nuit. Un jour, le chef des mauvais esprits (qui domine sur la nuit) le rencontra et lui dit : Ce n'est pas là l'usage établi, car il est écrit (Deutéron, XIX, 34) : *N'empiète pas* [2] *la limite de ton prochain* (les empiètements indûs sont interdits). Mais il est écrit aussi, répliqua R. Ḥanania, *le don fait en secret éteint la colère* (Proverbes, XXI, 14) ; puis, le démon eut honte de la présence du rabbi et disparut. R. Yôna dit : « Heureux celui qui donne à l'indigent », mais *heureux qui le secourt avec intelligence* [3], c'est-à-dire qui s'évertue à remplir convenablement le devoir religieux de la charité. Ainsi, comment R. Yôna agissait-il ? Lorsqu'il rencontrait un membre d'une famille riche qui avait perdu tous ses biens, il lui disait : Mon fils, comme j'ai appris qu'un héritage inattendu va t'échoir, prends en attendant cette avance que tu me rembourseras plus tard ; et lorsque celui-ci avait accepté, il lui en faisait don. R. Ḥiya bar Ada disait : Il y avait de notre temps des vieillards gardant pour eux ce qu'on leur avait remis pendant les jours d'intervalle entre la fête du nouvel an et celle du grand pardon

1. Tout ce passage, jusque près de la fin, se retrouve *in extenso* au tr. *Schekalim*, ch. V, § 6 (fol. 49b).

2. Puisque la nuit est le domaine des démons, ceux-ci peuvent considérer comme empiétement l'accomplissement d'un devoir religieux pendant la nuit, hors de la maison.

3. Psaume XLI, 2. Comp. Midrasch Rabba sur le Lévitique, ch. 34.

(époque de nombreuses aumônes), mais non ce qui était remis plus tard, et ils ajoutaient que telle était leur habitude (de crainte de nuire à d'autres). Néhémie de Sihin fut rencontré par un habitant de Jérusalem, qui lui dit : Fais-moi présent de ta poule. En voici le montant, répliqua Néhémie, va l'acheter. Il acheta du bœuf; et le malheureux, après avoir mangé cette chair, en mourut. Néhémie s'écria : venez plaindre une victime tuée par Néhémie (parce qu'il ne lui avait pas donné la poule). Nahum, habitant de Gamzou, portait un présent à son beau-frère [1] ; un lépreux qui le rencontra, le pria de lui en donner un peu. Lorsque je reviendrai, répliqua-t-il, je t'en donnerai ; mais à son retour, il trouva le mendiant mort. Que mes yeux, s'écria-t-il, qui t'ont vu, soient aveuglés, que mes mains qui ne se sont pas ouvertes pour te donner, soient coupées ; que mes pieds qui n'ont pas couru vers toi soient abattus! Tout cela se réalisa. Lorsque, dans cet état, R. Akiba le vit, il lui dit : « Pourquoi hélas, te vois-je dans une telle situation ? — Que ne puis-je te voir dans le même état, répliqua le patient ! — Eh quoi, dit R. Akiba, tu me maudis ! — Mais, s'écria Nahum, sembles-tu craindre les souffrances [2] ? Mes remords sont bien grands, et mes douleurs sont la juste compensation de mes torts envers ce pauvre.

R. Oschia le Grand avait donné pour professeur à son jeune fils un aveugle, que, par déférence, il avait l'habitude d'inviter chaque jour à sa table. Un jour, comme il y avait des étrangers, il ne l'appela pas à prendre part au repas. Le soir, il alla auprès de lui s'excuser et lui dit : « plaise à mon maître de ne pas être offensé contre moi; comme j'avais des étrangers, j'ai craint de ne pas remplir suffisamment les égards dûs à ton honneur; voilà pourquoi, je n'ai pas mangé avec toi aujourd'hui. — Tu as donné satisfaction, répondit l'aveugle, à celui qui est vu et qui ne voit pas ; celui qui voit tout sans être vu, Dieu te récompensera de ton explication satisfaisante [3]. — De qui tiens-tu, répliqua R. Oschia, cette formule de bénédiction (ou prière) ? De R. Eliézer ben Jacob, dit-il. Chez ce dernier, un aveugle se présenta un jour ; et, pour l'honorer, R. Eliézer ben Jacob prit place au-dessous de lui, de sorte que l'on se dit qu'il est évidemment un homme distingué ; sans quoi, le rabbi ne se serait pas assis plus bas que lui. On lui fit de grands honneurs [4]. A quoi dois-je cet accueil, demanda l'aveugle ? A ce que R. Eliézer ben Jacob s'est assis au-dessous de toi. L'aveugle prononça alors la prière suivante : « tu as accordé une faveur à celui qui est vu, mais qui ne voit pas : puisse celui qui voit tout, quoiqu'invisible, tenir compte de ton affabilité et t'en récompenser. » Un jour, R. Ḥama bar Ḥanina et R. Josué parcouraient les synagogues de Loud. Le premier dit au second: que d'argent mes ancêtres ont enfoui ici (par ces construc-

1. Babli, tr. *Toanith*, f. 21ᵃ.
2. Comp. Babli, tr. *Berakhôth*, f. 14ᵇ (t. I, p. 172).
3. Babli, tr. *Haghiga*, f. 5ᵇ.
4. Littéral : on lui accorda une nourriture honorable.

tions de maisons religieuses qui leur font honneur). On peut leur reprocher au contraire, dit R. Josué, d'avoir causé (indirectement) la perdition de bien des âmes ; si, avec cet argent dépensé, ils eussent entretenu des disciples, le nombre de ceux qui étudient la loi en eût été augmenté. R. Aḥa dit au nom de R. Ḥanina: Est-il juste l'enseignement de la Mischnâ approuvant celui qui, dans le besoin, n'accepte pas le don des pauvres. Ne dit-on pas qu'il se suicide, pour ainsi dire, et n'est pas digne de pitié; car, s'il n'a pas eu soin de sa propre vie, il n'aura pas non plus égard à celle des autres? Non, dans la Mischnâ, on parle de celui qui, se tirant d'affaire avec peine, n'accepte pas l'aumône. C'est pourquoi il est dit : *Heureux l'homme qui se fie en Dieu.*

TRAITÉ DEMAI

(*Fruits douteux*).

CHAPITRE PREMIER

1. Les objets suivants ne sont pas susceptibles (à cause de leur peu de valeur) d'être soumis à la dîme du *Demaï* [1] : les figues à nombreuses feuilles, les artichauts [2], les sorbes [3], les figues blanches, les figues sauvages, les dattes desséchées, les raisins tardifs, lambrusco, et les bourgeons de câpres [4] ; en Judée, le cornouiller (ou *soumak*) [5], le verjus et le coriandre [6]. R. Juda dit : toutes les figues feuillagées en sont affranchies, à l'exception des bifères [7] ; tous les artichauts en sont aussi affranchis, sauf ceux de la localité de Schikmona ; enfin, il en est de même de tous les fruits de sycomore, sauf ceux qui éclatent de maturité (dans ces 3 cas spéciaux, les fruits ont une telle valeur, que le soupçon de *Demaï*, leur est applicable, selon R. Juda).

R. Yoḥanan dit : les sages ont énuméré ici ces diverses sortes de produits, parce que la plupart d'entre eux proviennent d'objets abandonnés (et dès lors ils ne sont assujettis à aucun droit de prélèvement). Mais selon R. Simon ben Lakisch, on dit seulement qu'ils sont dispensés de toute obligation à titre de fruits douteux (car il y a double doute : 1° ne proviennent-ils pas d'objets abandonnés, non soumis aux droits ; 2° n'ont-ils pas subi le prélèvement légal).

1. Les termes qui suivent ont été expliqués au tr. *Berakhôth* (du Babli) fol. 40b (2e partie de notre t. I, p. 394) ; ces fruits ont si peu de valeur, qu'on les suppose abandonnés et par conséquent non soumis aux obligations.

2. Maïmonide traduit ce terme par le mot arabe النبق ce qui correspondrait à la *Lotus cyrenaïca*. Selon l'*Aroukh*, c'est la *cinara* ou l'italien *folicarcio*. Toutefois, les dictionnaires arabes-latins traduisent نِبْقٌ : fructus loti (arboris سِدْر), et non pas *Ficus*, pour lequel Freytag a : ou مُدَح ficus *religiosa* (Forsk, *Flora*, CXXIV, 180) ; ou ودح, même sens (ibid) ; ou رُقَة (Kamous) ; ou ضَرِف ficus arbor ; *aliis* arbor montana magnitudine et foliis arbori اثاب appellatæ similis (Cf Forsk, Flor. XCV) ; ou ظِحَأ ficus arbor in dialecto tribus Thaï (Khamous), sans compter les diverses acceptions pour les genres spéciaux.

3. Pour ce terme, Maïmonide a العزرور, que n'ont pas les lexiques.

4. Tr. *Maasserôth*, ch. IV, § 6.

5. Le mot سُمَّاق *rhus*, est ainsi expliqué par Freytag : « fructus ejus, piperis instar, cibis immiscetur. » Cf. *Péâ*, I, 3. Selon J. Lévy, *Neuhebraisches Worterbuch*, c'est la *Rothbeer*, baie rouge. Voir aussi *Maasseroth*, ch. I, § 2.

6. C'est la version adoptée par Raschi pour Exode, XVI, 31, et Nombres, XI, 7. En voici le sens, selon les lexiques arabes : قافور Spatha, florum *palmæ* involucrum (Kamous).

7. Voir Babli, tr. *Eroubin*, f. 18a. On trouve dans Pline (Hist. nat., XVI, 50) les « ficus biferæ », δίφορον.

Mais en cas de certitude que nulle dîme n'a été prise sur ces produits, ils sont soumis aux obligations. Non, répondit R. Yoḥanan, il n'y a lieu d'établir aucune distinction ; et, en tous les cas, on les dispense de tout (en raison de leur valeur insignifiante). Cependant, ne peut-on pas objecter à R. Yoḥanan que la Mischnâ paraît traiter seulement du cas où il s'agit de fruits pour lesquels on doute, non de ceux pour lesquels il y a certitude d'obligation? En effet, répliqua R. Ila, on met en avant l'expression demaï, dans tout ce traité qui lui est consacré; mais, en réalité, il ne s'agit dans ce premier paragraphe que de fruits sur lesquels il y a certitude (et qui sont cependant dispensés de tout droit en raison de leur peu de valeur). Il y a plus loin une Mischnâ (§ 3) en faveur de R. Yoḥanan, qui dit: « ce qui provient du pays situé à partir de la frontière septentrionale de Kezib et au delà (Genèse, XXXVIII, 5), est affranchi du soupçon.» Or, de même que, pour ladite limite, il s'agit indifféremment de fruits douteux, ou de ceux pour lesquels il y a certitude qu'ils n'ont pas été soumis aux droits [1] ; de même ici (dans notre Mischnâ), la dispense s'applique indifféremment aux 2 sortes de produits. L'enseignement est en désaccord avec l'avis de R. Simon ben Lakisch : si ces fruits, est-il dit [2], peuvent être conservés, il faut prélever sur eux les parts légales ; est-ce qu'en ce cas on peut admettre comme principe qu'ils ne proviennent pas de l'abandon ? Donc, le plus souvent on ne les conserve pas, et pour ce motif ils sont tous permis ; et de même R. Simon ben Lakisch aussi ne devrait-il pas dispenser le tout? Non, répondit-il, il tient aussi compte de la majorité, qui les conserve [3]. Puisqu'il en est ainsi, examinons en quel point ces 2 rabbins diffèrent d'avis : si la plupart des gens conservent ces fruits, on admettra évidemment d'un commun accord que les droits sont dûs, qu'il y ait doute ou certitude ; si au contraire, la plupart ne les conservent pas, tous deux reconnaissent certes que ces fruits sont dispensés de tout, aussi bien en cas de doute qu'en cas de certitude de non-prélèvement (en raison de la règle sur les objets abandonnés). Il n'y a pas non plus lieu de supposer qu'il y ait divergence d'opinions au cas où il y a égalité de parts, qu'une moitié provienne de produits conservés et l'autre moitié d'objets abandonnés, et qu'en ce cas tout soit dispensé des droits, selon R. Yoḥanan, ou assujetti selon Simon ben Lakisch; puisque l'on enseigne, d'autre part [4] : « si dans un grenier, commun à des Israélites et à des étrangers, les uns et les autres réservent des parts égales, on en considère les fruits comme soumis au doute » (ce n'est donc pas l'objet d'une discussion, et la divergence va suivre). Or, dit R. Zeira, l'on ne dispense pas seulement de la dîme les fruits douteux en général, mais ceux qu'énonce la Mischnâ comme ayant très-peu de valeur, restent douteux à parts

1. Au dehors tous les fruits sont libres.
2 Tossefta sur ce traité, ch. I.
3. La plupart des gens de cet endroit conservant ces fruits, ils sont soumis aux dîmes, et le propriétaire les aura probablement rédimés ; en cas d'omission certaine, la dîme est due.
4. Mischnâ, 6e partie, tr. *Makhschirin*, ch. II, § 10.

égales. En quoi donc diffèrent R. Yoḥanan et R. Simon? Voici la réponse : si l'on entre dans une ville dont la plupart des habitants sont étrangers et que l'on doute sur la question de savoir si la majeure partie des gens conservent les fruits ou les abandonnent, il est évident, d'après tous deux, qu'il y a dispense des droits légaux, sans distinguer entre les fruits douteux et ceux sur lesquels il y a certitude d'obligation ; si l'on entre dans une ville composée en majeure partie d'Israélites, sans que l'on sache si la plupart d'entre eux conservent les fruits ou les abandonnent, il faudra, d'après tous, prélever les dîmes, qu'il s'agisse de fruits pour lesquels il y a doute de prélèvement ou non ; si enfin on ne sait pas quel élément domine, si ce sont les Israélites ou les étrangers, et que l'on ignore si la plupart des habitants conservent ou abandonnent leurs fruits, la règle à suivre est douteuse, et fait l'objet de la divergence entre R. Yoḥanan et R. Simon ben Lakisch (le premier penchera dans le doute pour l'avis le moins sévère, le second pour le plus grave). — Qu'est-ce que les *schitim*? Des figues, dit R. Simon fils de Rabbi (Abi), tellement privées de feuilles, qu'elles paraissent en surgir (défectueuses). Celles dont la maturité est, soit hâtive, soit tardive, sont dispensées de tous droits (à titre d'irrégulières, on les abandonne d'ordinaire). Qu'appelle-t-on hâtives? celles qui sont mûres avant que le propriétaire ait préposé un gardien à l'arbre. Mais la maturité peut-elle dépendre de la présence du gardien? Cela veut dire, répond R. Yossé, aussi longtemps qu'il n'y a pas lieu d'installer un gardien, c'est l'indice que la maturité n'est pas générale. On appelle figues tardives, celles que l'on trouve après l'enlèvement des claies à sécher (dès ce moment on abandonne ouvertement ce qui, non mûr, reste à l'arbre). Selon R. Elaï au nom de R. Eliézer, les figues hâtives sont soumises aux divers droits, parce qu'il y a présomption qu'on les gardera, (bien qu'il n'y en ait pas encore assez de mûres pour y placer un gardien, on ne les abandonne pas). R. Yossé ben Ḥalafta dit[1] que les sortes de figues qui naissent à Sippori sont soumises aux droits, parce qu'il est notoire qu'elles seront conservées. S'il y a quelques figues tardives [2], et que l'on garde le champ à cause des raisins qui y sont aussi, ou s'il y a quelques grappes de raisin tardives et que le champ est gardé à cause des légumes verts qui s'y trouvent, on ne sait si le propriétaire y a renoncé, en se disant qu'ils ne valent pas la peine que l'on remonte sur les arbres pour les couper à nouveau, ou s'il n'y a pas renoncé par suite de la présence d'un gardien dans ce champ. Pour s'en assurer, on suit des yeux l'ouvrier de ce champ : et si, lorsqu'il lui arrive de manger de ces fruits tardifs, le propriétaire l'en blâme (parce qu'il est de droit que l'ouvrier peut seulement manger des objets pour lesquels il travaille), c'est la preuve qu'ils ne sont pas abandonnés au premier

1. Sa remarque se rapporte à ce qui est dit plus haut des *schitim*.

2. Tossefta sur *Maasseroth*, ch. III. Babli, tr. *Pesahim*, f. 6b.

venu : celui qui en mange commet un vol (malgré le peu de valeur). Oula bar R. Ismaël dit au nom de R. Yoḥanan que Rabbi et R. Yossé ben Juda avaient passé dans un champ pour en manger les figues tardives ; et comme le gardien les interpella, R. Yossé se retira aussitôt. Rabbi lui dit : tu peux en manger, car le propriétaire y a renoncé. Mais, demanda R. Yoḥanan, pourquoi le gardien nous a-t-il interpellés s'il est vrai, comme tu le remarques, que ces produits ont été abandonnés ? En effet, dit R. Yôna, cette question est justifiée [1], (du moment qu'un gardien est préposé, cela prouve que les fruits ne sont pas abandonnés à tout venant). Mais, R. Yessé n'est-il pas en contradiction avec un enseignement de la Mischnâ[2], où il est dit : « le thym, l'hysope et la saturée, qui poussent dans la cour, sont soumis aux droits légaux, si on les conserve » ; n'en résulte-t-il pas que si ces espèces poussent dans le jardin, on est dispensé d'en prélever les parts légales, même si elles sont conservées ? (Pourquoi n'est-ce pas conforme à Rabbi, malgré la présence du gardien) ? C'est que, pour l'hysope et ses congénères, on peut dire : ces espèces de peu de valeur sont à la disposition de tout le monde (et par conséquent l'on y renonce) ; tandis qu'ici (pour le cas de Rabbi et R. Yossé), le propriétaire peut dire : il ne me reste que la valeur d'un panier, réservé pour mon ouvrier (en les consommant, ce serait à la fois un vol et une prévarication des parts légales).

R. Yossé bar R. Juda a enseigné : les déchets que l'on vend avec les figues sont soumis aux prélèvements [3]. Quel que soit le rapport de situation où se trouvaient les deux caisses contenant l'une les figues, l'autre les déchets, et vendues ensemble, n'est-ce pas comme une seule, soit côte-à-côte [4], soit l'une sur l'autre ? Entre l'un et l'autre cas, il n'y a pas de différence ; il ne s'agit pas de figues en 2 caisses distinctes, mais du cas où elles sont tout-à-fait mêlées dans la même caisse. Est-ce au cas où elles sont gonflées et fendillées comme le levain [5], ou lorsqu'elles n'ont pas encore cet aspect ? On parle du cas, répondit R. Mena, où leur sève perce (preuve de leur parfaite maturité). Mais si elles sont mûres spontanément, ne sont-elles pas soumises aux divers droits ? C'est une hypothèse que l'on ne saurait supposer, puisqu'au dire de R. Yoḥanan, les sages ont énuméré la série d'objets dispensés (énoncés dans la Mischnâ), parce qu'ils font partie de ce que l'on abandonne d'ordinaire (donc les dits déchets ne sauraient être une sorte de dattes, tombées à terre).

1. Et il n'y a rien à répliquer.

2. Mischnâ, tr. *Maasseroth*, ch. III, § 9 ; tr. *Schebiith*, ch. VIII, § 1. Comp. une longue note de Landau, au mot חשאי de son Lexique.

3. Il y a dans le texte : « dispensés ». Mais d'après le contexte de la suite et le commentaire d'Elie Fulda, il faut, au contraire : « soumis ».

4. On peut supposer, en ce cas, que la vente de l'une n'entraîne pas celle de l'autre, et que l'obligation subsiste.

5. A mesure qu'elles mûrissent, la sève les fait éclater ; dès ce moment, la dîme est obligatoire. Voir tr. *Maasseroth*, ch. I, § 2.

D'après R. Ḥanina, l'obligation s'applique (pour les déchets mêlés à d'autres figues), même au cas où il n'y aurait pas d'éclat de sève (maturité complète). Si cette dernière hypothèse est admise, ne va-t-il pas sans dire que le tout, même mélangé, est dispensé des parts légales? Non, car, selon l'enseignement de R. Ismaël bar R. Yossé au nom de son père, si un seul grain de raisin est devenu mûr, toute la grappe où se trouve ce grain est désormais soumise aux droits de la dîme (donc il en sera de même ici pour le mélange, celles qui sont mûres entraînent l'obligation pour tout). Selon R. Yossé bar R. Aboun, R. Zeira partage le premier avis (de dispense), et R. Hila le second (d'obligation en tous cas). Les sages, au contraire, n'admettent, de façon absolue, ni un avis, ni l'autre; mais ils déclarent qu'il faut soumettre aux droits les figues mûres, et ils en dispensent celles qui ne sont pas mûres. Qu'appelle-t-on raisins tardifs? ceux qui se conservent longtemps à l'arbre (qui mûrissent tard). — Pourquoi établit-on une distinction entre la Judée et la Galilée? Puisque, selon le proverbe usité en Galilée, celui qui garderait cette dernière espèce, conserverait un objet amer (c'est-à-dire sans valeur), que l'on ne saurait comparer à des épices (objets précieux). Voilà pourquoi on dit que pour ces objets, on est dispensé de prélever les parts légales, en Galilée, tandis qu'en Judée elles sont dues. Pourquoi, au sujet du coriandre, établit-on une distinction entre la Judée et la Galilée? C'est que, selon le proverbe usité dans le Midi de la Palestine (ou Judée), on fait peu de cas de ce produit; il a donc été établi qu'en Judée, il n'est pas soumis aux prélèvements, tandis qu'il l'est dans le reste de la Palestine, par exemple en Galilée. On a enseigné que R. Juda dit[1]: En principe, le vinaigre de la Judée était dispensé de la dîme (car par suite d'une bénédiction spéciale, afférente à l'existence du temple de Jérusalem, le vin ne devenait jamais aigre); on fabriquait le vin avec une scrupuleuse pureté, pour s'en servir dans les libations sacrées, et, comme il n'y avait pas de vinaigre, on en fabriquait artificiellement, en jetant de l'eau sur le marc et le résidu des raisins (il était, par conséquent, sans valeur); mais, comme depuis la destruction du Temple, le vin est sujet à l'aigreur (et que, dès lors ce vinaigre naturel a une certaine valeur), il est soumis aux droits ordinaires. Cette opinion de R. Juda n'est-elle pas en contradiction avec ce qu'il dit ailleurs[2]: si, dit-il, pour fabriquer du vinaigre on jette une certaine quantité d'eau sur le fond du pressoir et que l'on retrouve juste la même mesure, on est dispensé de prélever la part légale (si la quantité d'eau n'a pas augmenté, elle est restée presque pure, sans alliage de vinaigre, et n'a pas de valeur); selon R. Juda, au contraire, il y a obligation; pourquoi donc, dans l'enseignement précité, semble-t-il dire que le vinaigre artificiel n'est pas soumis aux droits? En voici

1. *Tossefta*, sur notre Mischnâ; tr. *Pesahim*, ch. III, § 1, Jérusalmi sur ce traité, f. 29d; Babli, ibid., fol. 42b; Neubauer, p. 85.

2. Tr. *Masseroth*, ch. V, § 6.

la raison, répondit-il : jadis, il y avait tant de raisins que ni les grains, ni l'eau où ils avaient trempé, n'avaient de valeur (impliquant l'obligation de la dîme), tandis qu'à présent il y a si peu de raisins, que même les produits du marc sont estimables. R. Houna au nom de Jérémie objecta ceci : Est-ce que cet enseignement, disant qu'en principe le vinaigre était dispensé, n'est pas opposé à R. Simon ben Lakisch, selon lequel il s'agit seulement de doute (question non résolue). Puisque la Mischnâ dispense toutes les espèces d'artichauts, pourquoi dans la localité de Schikmôna (qui fait exception), est-ce que toutes les autres ne coopèrent pas à les annuler et à dispenser des parts légales ? C'est que, dit R. Yossé, il s'agit du cas où la plupart des autres produits sont aussi conservés (ceux de Schikmôna font que l'on n'abandonne pas non plus les autres). R. Yossé bar Rabbi répliqua par la remarque suivante : la terre tout entière, avec ses produits, n'est-elle pas une devant Dieu ? Par conséquent, tous les artichauts de la terre devraient englober ceux de Schikmôna et les dispenser de tous droits.

2. La dîme que l'on prélève sur le Demaï, diffère des autres dîmes ordinaires par les points suivants : en rachetant la dîme des fruits douteux [1] (lorsque l'on se trouve dans la 2e année agraire), il n'est pas besoin d'y ajouter un 5e (obligatoire d'ordinaire sur tout rachat d'objets sacrés, Lévit. XXVII), ni de l'enlever (après la 3e année) de la maison (comme le prescrit le Deutéronome, XXVI, 13) ; les personnes en deuil peuvent en manger (ibid 14) ; on peut l'apporter à Jérusalem, puis l'en faire sortir [2]; on considère comme perdue la petite quantité laissée en route [3], on peut en donner à l'homme ignorant [4] et en consommer à Jérusalem l'équivalent. L'argent du rachat peut également servir à une destination profane ; on peut échanger l'argent contre argent [5], le cuivre contre du cuivre, ou l'argent contre du cuivre, ou le cuivre contre des fruits [6], à la condition toutefois de racheter à la fin ces mêmes fruits. Tel est l'avis de R. Meir. Selon les autres sages, il faut transporter les fruits à Jérusalem et les manger là.

Ce qui est dit ici au sujet du maintien de l'enlèvement pour la certitude ; n'est-ce pas contraire à ce qui est attribué ailleurs au Grand-prêtre Jean Hyr-

1. Traité *baba mecia* f, 54a,

2. Voir *Maasser-Schéni*, ch. III, § 6. Si, après l'avoir apportée à Jérusalem, on la rachète, on peut de nouveau emporter ces produits.

3. Au cas où des brigands ou des bêtes féroces en ont pris, on n'est pas tenu de restituer la perte.

4. Pour la manger là, l'on ne craint pas, comme pour d'autres fruits, qu'il les mange à Jérusalem sans se mettre en état de pureté.

5 Tr. *baba mecia*, f. 55b.

6. D'ordinaire, il n'est pas permis de racheter les fruits de la 2e dîme contre du cuivre, ni même d'échanger l'argent de rachat contre du cuivre.

can[1], dont il est dit qu'il fit supprimer la *confession* (ou récitation des versets bibliques[2]) qui accompagnait l'offrande de la dîme? Voici ce qu'il en est : il a supprimé le devoir de la récitation, non celui de l'enlèvement, qui est maintenu pour les fruits lesquels sont soumis avec certitude aux prélèvements légaux; mais pour ceux sur lesquels il y a doute, même l'enlèvement est inutile. On a enseigné que l'on peut manger de cette dernière espèce de fruits, lorsque l'on est en deuil, non en état d'impureté. Pourquoi cette distinction ? C'est que, répondit R. Naḥman, comme l'état d'impureté est bien plus fréquent que le deuil, on a seulement établi la défense pour ce qui arrive fréquemment (parce qu'en ce cas on est bien plus exposé à commettre un péché). Il paraît, dit R. Yossé, que les produits douteux dont il est question ici (pour le manger de l'homme en deuil), ne sont pas considérés comme susceptibles de doute pour les prélèvements; car si l'hypothèse du doute était admise pour la part due à titre de seconde dîme, il faudrait aussi subordonner la permission ou la défense, à la personne en deuil, d'en manger; or, comme il est dit ici qu'en tous cas le douteux est permis à la personne en deuil, c'est qu'il est admis qu'en général la dîme est prélevée. On a enseigné ailleurs[3] : « les oblations sacerdotales (prélevées par l'Israélite) et l'oblation de la dîme (offerte au sacerdote par le lévite), ou celles prises sur les fruits sujets au doute, ne sont annulées que si elles tombent au milieu de plus de cent parties de la même espèce (exempte de tout droit), avec laquelle elles se confondent.» Comment se fait-il qu'ici il ne soit pas tenu compte des obligations afférentes aux fruits douteux? C'est que, répond R. Zeira, plus loin il est question d'une 2e sorte d'oblations sacrées (due par le lévite), dont la gravité est telle qu'en cas de doute il faut les prélever à nouveau ; tandis qu'ici il n'est question que de la 2e dîme, qui est d'un caractère moins grave. Selon R. Imi, il n'est même pas nécessaire d'établir lesdites distinctions (et l'on peut supposer que, même dans notre Mischnâ, il est question de l'oblation sacerdotale sur la dîme). Comment établir alors qu'il n'y a pas de contradiction? Le voici : dans l'enseignement précité, c'est selon l'avis de R. Meir seul[4] qu'il faut prélever à nouveau ladite part sur les objets douteux; tandis qu'ici l'on est dispensé, selon les autres sages (et c'est leur avis qui prédomine ici[5]). R. Zeira (II) explique au nom des rabbins qu'il serait effectivement juste de ne pas faire prélever un 5e additionnel en cas de nouveau rachat de l'oblation sacerdotale de la dîme sur les fruits douteux (puisqu'il est dit ici que ce droit n'a pas lieu d'être exercé); seulement, cette mesure a été prescrite à titre de préven-

1. *Masser-Schéni*, ch. V, § 10 (fol. 56d); Derenbourg, *Essai etc.*, p. 71.
2. Deutéronome, XXVI, 13 et suiv.
3. Tr. *Orla*, ch. II, § 1; ou tr. *Baba mecia*, ch. IV, § 8, où il s'agit, non d'annulation, mais de 5e additionnel.
4. D'après lui, la part due sur les fruits douteux, quoique secondaire, et d'ordre rabbinique, a le même caractère de gravité que ce qui est dû avec certitude, par précepte biblique.
5. Voir Babli, tr. *Baba mecia*, f. 55b.

tion (dans ladite Mischnâ), car si l'on en était dispensé, il serait à craindre que l'on traite ce sujet sacré avec peu de respect. Par contre, il serait juste d'exiger (là) le même surcroît pour la 2e dîme des fruits douteux, et cependant les sages ont établi ici la dispense du 5e, parce qu'ils ont craint, si l'on établissait cette obligation supplémentaire (peu grave), que l'on ne prélève plus rien du tout (cela n'est pas à craindre pour l'oblation, dont le caractère sacré est plus important.)

« On considère comme perdue une petite quantité diminuée ou laissée en route. »

R. Aboun bar Ḥiya demanda en présence de R. Ila : pourquoi cette observation s'applique-t-elle seulement aux fruits sur lesquels il y a doute ? N'en est-il pas de même pour les fruits soumis avec certitude aux obligations légales ? Et pourquoi ne s'agit-il que d'une petite quantité, non d'une grande ? Or, on a enseigné : « l'on n'est pas tenu de rapporter l'oblation de la grange en ville, ni du désert dans un endroit habité, à moins qu'elle se trouve dans un endroit d'où les bêtes féroces peuvent l'enlever; en ce cas, on apporte aux sacerdotes cette oblation, et par contre l'on reçoit un dédommagement de la caisse sacerdotale. » (N'en résulte-t-il pas qu'on n'établit pas de distinction ?) C'est que, fut-il répliqué, n'est-il pas recommandé au moins de restituer de tels objets perdus? (mais cela n'en vaut pas la peine, parce qu'il s'agit de peu de chose pour les objets douteux). Allant plus loin, R. Yossé dit : il est recommandé de rapporter la perte, au cas où elle est peu importante, mais ce n'est plus un acte méritoire s'il s'agit d'une grande quantité, même de produits soumis avec certitude aux divers droits. Cependant, s'il s'agit de fruits douteux (même peu nombreux), la recommandation de rapporter ce qui serait perdu n'a pas lieu d'être, puisque l'on a enseigné que l'on considère comme perdue une petite quantité égarée en route (même la perte n'étant pas considérable)[1]. — L'autorisation énoncée par la Mischnâ, de pouvoir laisser perdre ou profaner les fruits douteux (après l'échange), s'explique au cas où l'on n'aurait pas d'argent (pour les racheter et les consommer à Jérusalem); mais si l'on a de l'argent, est-on tenu de racheter les produits, même peu nombreux, pour ne pas les laisser se perdre comme toute 2e dîme douteuse? [Selon R. Aḥa, on la rachète]. Il se peut qu'il n'y ait pas de rachat, répondit R. Niḥoumi fils de R. Ḥiya bar Aba, puisqu'il arriva par exemple à mon père d'avoir son argent dans une boîte close (et perdue) de sorte qu'il n'a pas pu en opérer le rachat (il s'agit, selon lui, dans la Mischnâ, de seconde dîme). L'opinion de R. Ḥiya bar Aba est conforme à celle de R. Zeira (de ne pas échanger), et l'avis de R. Aha (ou de R. Lévi) à celui de R. Amé [2].

1. Entre cette phrase et la suivante, dit le commentateur Isaïe Pik sur ce passage, cité par R. Simson, il manque les mots : « Tel est l'avis de R. Zeira, » selon lequel il est question dans notre Mischnâ de seconde dîme, non d'oblation.

2. Selon R. Zeira; ainsi qu'il a été dit

On a enseigné chez R. Yanaï que, pour une quantité insuffisante à un repas, il est permis de ne pas tenir compte de la perte, s'il s'agit de morceaux ; mais tout fruit entier doit être rapporté, quelque petit qu'il soit, à moins d'être inférieur à une figue sèche. Selon R. Yohanan au nom de R. Simon ben Yoçadak, il faut avoir égard à tout objet entier, à moins qu'il soit inférieur à une figue sèche ; mais, si ce sont des morceaux, quelle que soit leur quantité, on n'en tient pas compte. Ces deux avis sont-ils opposés l'un à l'autre, ou non ? Oui, répondit R. Mena : il n'y a pas à tenir compte d'une petite perte, si ce sont des morceaux, mais de tout entier, à moins qu'il soit inférieur à une figue, selon R. Yanaï. Au contraire, selon R. Yohanan au nom de R. Simon ben Yoçadak, qu'il s'agisse de morceaux, ou d'entiers, à moins d'être inférieurs à la valeur d'une figue, il faut en tenir compte. R. Oschia demanda : puisque l'on en fait peu de cas, peut-on, en principe, détacher une petite part et la laisser perdre ? Oui, si elle est sans valeur. — « On peut en donner, dit la Mischnâ, à l'homme ignorant et en consommer l'équivalent à Jérusalem. » Cela a lieu pour les fruits douteux, non pour ceux qui sont soumis avec certitude aux divers droits, car ces derniers fruits ne doivent pas être cédés aux gens ignorants (de crainte qu'ils oublient d'opérer les prélèvements légaux).

3. Les fruits que l'on achète pour servir de semences [1], ou pour être donnés aux animaux, la farine pour tanner les peaux, l'huile servant à l'éclairage ou au frottement des ustensiles, sont affranchis de la dîme supplémentaire du Demaï. Ce qui provient du pays situé à partir de la frontière septentrionale de Kezib et au-delà (Genèse, XXXVIII, 5) en est affranchi. La parcelle de pâte (Halla) d'un ignorant destinée au sacerdote, la part sacrée d'oblation sacerdotale mêlée au profane [2], ce qui a été acheté pour l'argent de rachat de la 2e dîme, les restes des offrandes faites au Temple [3], en sont affranchis Quant à l'huile épicée (opobalsamum), il faut, selon Schammaï (en raison de sa valeur) prélever les parts dues ; Hillel en dispense [4].

Si ces fruits ont été achetés pour servir de semences, la question de savoir si la semence de ce produit est épuisée, ou ne l'est pas, est peu importante (et, en tous cas, l'on est dispensé d'en prélever les parts légales). En effet, dit

plus haut, au commencement de ce §, au sujet du devoir de l'enlèvement, on établit une distinction entre notre Mischnâ et une autre qui semble la contredire ; selon R. Amé, au contraire, il s'agit de cas semblables.

1. Les graines, pour lesquelles il est certain qu'elles ne sont pas rédimées ne peuvent pas servir de semailles. *Péa*, ch. I, § 6, tr. Hullin, fol. 7b.

2. Pour la racine דמע employée dans ce sens, voir Exode, XXII, 28.

3. Par exemple, ce qui reste de l'offrande de farine ; une parcelle est brûlée sur l'autel, et le reste est aux sacerdotes.

4. Elle ne sert qu'à enduire le corps.

R. Yohanan, et l'on a adopté son avis : si l'on a acheté certains fruits douteux pour s'en servir comme semences, et que, réflexion faite, l'on désire les manger, c'est comme si l'on n'avait pas l'intention d'en manger, et ils sont dispensés; si on les a achetés pour la consommation et que l'on désire ensuite s'en servir comme semences, cela ne dépend pas de la pensée qui s'annule et l'obligation subsiste. On a enseigné encore : il n'est pas permis de semer des fruits non encore soumis aux prélèvements légaux, ni de les recouvrir de terre (pour les conserver), et l'on peut aussi enfouir ces fruits sous terre chez l'étranger (sans que cela soit considéré comme semailles). Si, par oubli, on a semé ces produits non rédimés, cela ne fait rien ; car ces semences sont considérées comme perdues, à l'égal d'autres objets que l'on n'a pas l'habitude de recueillir. Mais, si c'est l'usage, on est obligé, à titre d'amende, de recueillir ces semences avant qu'elles ne grandissent; une fois qu'elles ont germé, on n'en tient plus compte, et c'est un objet qu'il n'est plus possible de recueillir (et il n'y a pas d'amende). Lorsque R. Yohanan mangeait de la viande, ou un œuf, il en prélevait la dîme. Mais, lui objectèrent ses élèves, notre maître ne nous a-t-il pas enseigné le contraire? Comme il est dit (Deutéronome, XIV, 22) : *Tu prélèveras la dîme sur tous les produits de tes semailles*, cela n'implique-t-il pas l'exclusion des produits du règne animal? Il le faisait par la crainte que les liquides dans lesquels on avait cuit la viande ou l'œuf ne soient susceptibles d'être rédimés. R. Jérémie envoya à R. Zeira un panier de figues non rédimées [1], parce que R. Jérémie se disait qu'il est impossible à R. Zeira de manger des produits sans les rédimer au préalable. D'autre part, R. Zeira se disait : il est impossible que R. Jérémie m'envoie quoi que ce soit avant de l'avoir rédimé. Mais en comptant l'un sur l'autre, il arriva que des produits non rédimés furent consommés. Le lendemain, R. Zeira se leva, alla chez son ami et (en le remerciant) lui demanda : n'est-ce pas, le panier de figues que tu m'as envoyé hier était rédimé? Non, répondit-il, car j'ai pensé qu'il serait impossible à R. Zeira de manger un objet avant de le rédimer. Moi aussi, répondit celui-ci, je me disais qu'il serait impossible à R. Jérémie de m'envoyer un objet non rédimé d'avance. Selon R. Aba bar Zebina, R. Zeira s'écria alors: si nos ancêtres ont été des fils d'anges, nous ne sommes vis-à-vis d'eux que des mortels (sujets à l'erreur); s'ils ont été des hommes, nous sommes des ânes à leur égard [2]. A ce propos, dit R. Mena, Zeira dit aussi : je ne ressemble même pas à l'ânesse de R. Pinhas ben Yaïr (qui refusa, quoiqu'affamée, de manger du fourrage non rédimé). Voici ce qui arriva à cette bête domestique : un soir, des brigands l'enlevèrent et la tinrent cachée chez eux trois jours, pendant lesquels elle ne goûta à rien. Au bout de ce temps, les voleurs se proposèrent de la restituer à son maître ; nous préférons, se dirent-ils, la rendre, que de la voir mou-

1. Cet épisode se retrouve au *Bereschith-rabba*, ch. LX.

2. Voir même série tr. *Schekalim*, ch. V. § 1 (fol. 48 c ; Babli, tr. *Schabbath*, f. 112b.

rir près de nous et empester notre caverne. Ils la relâchèrent; elle alla se placer à la porte de son maître et se mit à braire ; ouvrez à cette pauvre transfuge, dit le maître ; voilà trois jours qu'elle n'a rien mangé. On lui ouvre ; elle entre. Donnez-lui à manger, dit le maître. On mit aussitôt de l'orge devant elle, mais elle refusa d'en prendre ; et, comme on lui en fit l'observation, Rabbi demanda à ses gens : Avez-vous nettoyé l'orge, en enlevant la terre ou les cailloux? Oui, dirent-ils. En avez-vous enlevé aussi ce qui serait dû pour le doute sur les oblations légales? Non, répondirent-ils, puisque notre maître nous a enseigné que si l'on achète des fruits pour s'en servir comme semences, ou pour les donner aux animaux, ou de la farine pour tanner les peaux, ou de l'huile servant soit à l'éclairage, soit au frottement des ustensiles, on est dispensé des prélèvements en cas de doute. C'est vrai, répliqua Rabbi, mais elle est si méticuleuse qu'elle renchérit ce devoir pour elle. On fit le prélèvement, et elle mangea. — Deux pauvres [1] avaient mis en dépôt chez le même R. Pinḥas ben Yaïr deux *saas* d'orge, que celui-ci sema dans son champ : à la moisson, il recueillit le tout. Lorsqu'ils revinrent, ils voulurent reprendre leurs 2 *saas*. Faites venir des chameaux et des ânes pour emporter tout le produit de votre orge [2]. Le même rabbin se rendit dans une localité d'où l'on se plaignait à lui que les souris dévoraient presque tout le blé de la récolte. Il conjura les souris de se rendre à son appel ; elles se réunirent devant lui et commencèrent à siffler. Il dit alors aux habitants de la localité : comprenez-vous ce qu'elles disent? Non, répondirent-ils. Voici, observa le rabbi, ce qu'elles me révèlent : comme vous ne prélevez pas sur la récolte les parts légales, elles les dévorent. Nous te promettons, répliquèrent les habitants, de ne plus faillir à ce devoir; et, en effet, à partir de ce jour, il n'y eut plus de dégât.

Un roi d'Arabie avait laissé tomber à terre une perle, qu'une souris avala. Ne pouvant la retrouver, on s'adressa à R. Pinḥas ben Yaïr. Mais, dit-il, me prenez-vous pour un sorcier? Non, fut-il répondu, nous nous adressons à ta bonne renommée (car on sait qu'en vertu de ta grande piété, Dieu exauce tous tes vœux). Il conjura donc les souris de se réunir; elles arrivèrent toutes, et il remarqua que l'une d'elles était enflée (par la perle) et arrivait : c'est dans le corps de celle-ci, dit-il, que se trouve la perle; je l'adjure de la rendre. Et cela fut fait. R. Pinḥas ben Yaïr se rendit dans une localité. On alla le voir et lui dire : notre fontaine ne fournit plus, comme autrefois, l'eau dont nous avons besoin. Peut-être, leur demanda-t-il, ne remplissez-vous pas les devoirs des prélèvements légaux? C'est vrai, répondirent-ils ; nous te promettons de remplir désormais cette obligation. Ils agirent ainsi, et l'eau revint en abondance, selon leurs besoins. Comme un jour ce R. Pinḥas voulait se rendre à la maison d'études [3], le fleuve Guinaï avait pris subitement une telle extension

1. *Debarim rabba*, section *Ekeb*.

2. Acte de probité féconde, comme celui qui eut lieu à l'origine de la maison Rothschild.

3. Babli, tr. *Hullin*, fol. 7 b.

qu'on ne pouvait pas le traverser. O rivière, s'écria-t-il, pourquoi m'empêcherais-tu de me rendre à l'assemblée des études? L'eau se divisa devant lui, et il put passer. Pouvons-nous aussi traverser, demandèrent ses disciples? Ceux, répondit-il, qui ont la conscience nette et savent n'avoir jamais offensé personne en Israël, peuvent passer sans danger.

Comme Rabbi voulait abroger les défenses ou restrictions afférentes à la 7me année (ou repos agraire), R. Pinḥas ben Yaïr se rendit auprès de lui [1]. Où en sont les fruits, demanda Rabbi? Oui, répondit R. Pinḥas (pour détourner la conversation), les endives [2] sont belles. Rabbi répéta sa question évasive, et R. Pinḥas répondit de même. Rabbi sut ainsi qu'il n'était pas d'accord avec lui sur la question du repos agraire. Me ferez-vous l'honneur de manger avec moi tel jour? Oui, répondit-il. Lorsque R. Pinḥas s'y rendit, il vit que Rabbi élevait des mulets, et s'écria : se peut-il que l'on élève de tels animaux (dont la rencontre peut devenir dangereuse, leurs ruades étant mortelles) ; il m'est impossible de le voir désormais. On en fit part à Rabbi, qui envoya auprès de R. Pinḥas des personnes chargées de l'apaiser et d'excuser Rabbi. Elles rencontrèrent à l'endroit de sa résidence R. Pinḥas, qui leur dit : mes concitoyens s'approchent de moi (et il faut que je sois avec eux). Ils vinrent auprès de lui et l'entourèrent (de façon que nul du dehors ne pouvait arriver jusqu'à lui). Mais, dirent les envoyés de Rabbi, c'est pour nous excuser auprès de lui que nous nous présentons. A ces mots, les habitants le quittèrent et rentrèrent chez eux. Mais, dit R. Pinḥas, mes enfants vont arriver (je ne puis vous recevoir maintenant), et aussitôt des colonnes de feu descendirent du ciel et lui firent cortége. On en fit part à Rabbi, qui dit : puisque nous n'avons pas le bonheur de jouir de sa présence en ce bas monde, espérons que nous serons rassasiés par l'effet de sa grâce dans le monde futur. R. Ḥagaï, au nom de R. Samuel bar Naḥman, raconta un fait survenu à un homme pieux : il creusait des puits, des citernes et des cavernes pour servir d'abri aux passants et aux voyageurs. Un jour sa fille, qui était sur le point de se marier, fut engloutie par un fleuve. Tout le monde se rendit auprès de lui pour le consoler; mais il n'accepta pas de consolations. R. Pinḥas ben Yaïr se rendit auprès de lui dans le même but, et il ne fut pas accueilli davantage. Est-ce là, dit-il, celui que vous distinguez tant pour sa piété et qui refuse même des consolations ! Rabbi, lui dirent les habitants, voici ce qu'il a fait (on lui raconta quelles constructions avaient été élevées par lui), et voilà ce qui advint à sa fille. Se peut-il, s'écria Pinḥas, que celui qui a glorifié son Créateur par l'eau subisse de Lui, par l'eau, un tel malheur ! Aussitôt le bruit se répandit dans la ville que la fille dudit bienfaiteur était retrouvée. Selon les uns, elle dut son salut à une planche, ou pieu ; selon d'autres, un ange céleste apparut sous la forme de R. Pinḥas

1. Même série, tr. *Taanith*, ch. III, § 1 (fol. 66c).

2. Tr. *Schebiith*, ch. VII, § 2.

ben Yaïr et la sauva de l'eau. Un vendredi soir [1], R. Hanina ben-Dosa était assis et prenait son repas ; tout-à-coup, la table s'effondra sous lui. Qu'est-ce cela, demanda-t-il à sa femme ? Cela tient sans doute, répondit-elle, à ce que je n'ai pas prélevé la dîme sur les épices empruntées à mon voisin. Il se souvint justement de l'enseignement, selon lequel il est permis de conserver une part de ce que l'on mange pour en prélever le lendemain au soir la dîme consacrée. Il agit ainsi, et la table se redressa d'elle-même. Comme R. Tarfon était assis à table, son pain tomba à terre. Qu'est-ce cela, demanda-t-il à sa femme ? Je me souviens, répondit-elle,d'avoir emprunté une hache au voisin, et je m'en suis servi pour découper des mets sacrés (tandis que celui-ci s'en servait indifféremment pour le profane et le sacré). Le vin qui entre dans la sauce des petits poissons [2], ou le vin servant à l'hydromel, les légumes secs dont on fait une pâte très-épicée, doivent être rédimés en cas de doute (tous ces objets, avant de servir d'assaisonnement, ont été un instant en nature, sans mélange); il va sans dire qu'on doit les parts légales en cas de certitude qu'il n'y a pas eu de prélèvement (bien que l'on va les mêler à d'autres objets); mais si l'on achète à un ignorant ces même mets mélangés et tout préparés, on est dispensé de tous droits en cas de doute. D'après quelle opinion cet enseignement a-t-il été professé ? Si c'est conforme à l'avis de Rabbi, on devrait être astreint aux prélèvements, même en cas de doute ? Si c'est d'après R. Eliezer bar R. Simon [3], on devrait être dispensé de tous droits, même en cas de certitude qu'il n'a rien été prélevé ? Certes, c'est bien l'avis de Rabbi (l'auteur le plus sévère pour ce cas) ; seulement, pour les fruits douteux qui ne sont plus en nature, les sages ont adopté les mesures les moins sévères. Le vin employé dans le remède des yeux (κολλύριον) et la farine usitée dans les emplâtres (μάλαγμα) doivent être dispensés en cas de doute et soumis aux divers droits en cas de certitude qu'il n'y a pas eu de prélèvement; quant aux remèdes eux-mêmes, ils sont dispensés de tous droits, même en cas de certitude. Comment se fait-il qu'ici on autorise la dispense de tous droits, tandis que plus haut on en prononce l'obligation ? Plus haut, le vin disparaît, mais son essence reste dans le mélange que l'on consomme; ici, au contraire, il disparaît complétement dans les remèdes. Mais comment se fait-il que, si l'on met dans ce baume du vin ayant servi aux idoles, il soit interdit d'en jouir ? (Pourquoi ne pas admettre aussi en ce cas qu'il est considéré comme annulé) ? C'est différent ; on tient compte du précepte biblique, qui dit (Deutéronome, XIII, 18) ; *qu'il ne reste entre tes mains rien de ce qui a été interdit* (la gravité de l'idolâtrie en est la cause). Quelle différence y a-t-il entre

1. Comp. Babli, tr. *Taanith*, fol. 25ª.

2 Tossefta sur *Demaï*, ch. I. Il s'agit de certaine marinade.

3. Conformément à sa théorie sur les produits mélangés. Voir *Tossefta* sur *Troumôth*, ch. IX, où il est dit qu'au cas où le vin d'oblation est mêlé à d'autres mets, les profanes ne peuvent y goûter, selon Rabbi ; c'est permis selon R. Eliézer.

ceci et la lie de vin, ou levure, chez un idolâtre, dont il est aussi interdit de jouir? Se peut-il que, pour la lie de vin d'un étranger, il ne soit pas interdit d'en jouir? Et cependant la défense pour cause d'idolâtrie n'est pas applicable aux marcs desséchés après un an? (la question reste irrésolue).

« Ce qui croît au-delà de la frontière septentrionale de Kezib est dispensé des droits, est-il dit, s'il y a doute. » Mais, pour ce qui pousse à cet endroit même, quelle est la règle suivre? On a enseigné que, pour cette localité aussi, on est dispensé de tous droits. Si à Sour (ou Tyr), on achète de ce qu'apportent les âniers [1], ou à Sidon, de ce qui est conservé dans les greniers, on est tenu d'en prélever les parts légales; si, au contraire, on achète des objets conservés en grange à Sour, ou de ce qui est amené par les âniers à Sidon, on est dispensé de tous droits. Mais, si l'on achète des produits amenés à Tyr par un ânier isolé (par conséquent du voisinage), ou d'une caravane d'âniers marchands venant à Tyr par le chemin de Kezib (c'est-à-dire, du Nord), quelle sera la règle? On peut déduire la réponse à faire sur ce cas par analogie : Si les produits en question se trouvent à Kezib même, ils sont dispensés de tous droits ; est-ce que dès qu'ils ont dépassé cette limite et qu'ils sont entrés à Tyr, les droits seraient exigibles ? (certes, non).

Quant à dispenser de tous droits la parcelle *Halla* prélevée sur la pâte de l'ignorant, etc., R. Yohanan dit: lorsqu'on a établi la défense restrictive pour les produits douteux, on n'a pas appliqué la défense imposée aux dits objets. R. Oschia dit: comme il s'agit d'objets sacrés, l'homme vulgaire lui-même éprouve des scrupules, et il ne se permettrait pas de remettre au sacerdote ce qui n'est pas régulièrement rédimé. Pourquoi s'agit-il de la parcelle de pâte de l'homme ignorant? Il n'est question dans la Mischnâ, selon R. Oschia, que de celle qui est relevée et remise comme telle par cet homme (en ce cas seul de sainteté survenue chez lui, il y a dispense); mais, si un compagnon instruit a acheté de la pâte chez un ignorant et qu'il avait prélevé la parcelle légale, la dispense s'annule. Au contraire, selon l'avis de R. Yohanan, on n'établit pas de distinction entre les 2 cas; et, selon chacun, on est dispensé de tous droits. Pour le mélange d'oblation avec les objets profanes, il n'est question dans la Mischnâ, selon l'avis de R. Oschia, que des fruits de l'homme ignorant; mais, si un savant instruit a acheté de ces fruits et qu'après cela le mélange a eu lieu, la dispense est annulée. Selon R. Yohanan, on n'établit pas de distinction, et la dispense a lieu en tous cas. En somme, que résulte-t-il de la divergence de leurs opinions au point de vue pratique? La divergence importe pour le cas où un *saa* d'oblation serait tombé au milieu de cent mesures de la même

1. Littéralement : le troupeau d'ânes. Ce qui est amené, à dos d'âne, jusqu'à Tyr provient assurément de la Judée, et non du Nord ou Galilée; mais, les produits recueillis sur place et conservés là sont considérés comme septentrionaux, en dehors des limites de la Palestine; aussi, comme l'indique la suite, est-on dispensé en ce cas de tous droits.

sorte [1], appartenant à un ignorant : or, en ce cas, selon R. Yohanan, il n'y a pas eu de mélange, mais absorption de ladite mesure consacrée, et l'obligation de la dîme subsiste ; au contraire, selon R. Oschia, comme il y a le respect de la sainteté, on n'admet pas de doute pour ce *saa* mêlé, et la dispense subsiste. On a enseigné que, dans tous les cas énumérés par la Mischnâ et où la dispense a lieu, si l'on a désigné l'obligation par voie nominale pour l'oblation de la dîme [2] et la seconde dîme (consommée à Jérusalem), la désignation est valable (l'on est tenu de prélever l'oblation et d'aller manger à Jérusalem la seconde dîme, en raison de la crainte que l'on pourrait éprouver, ne fût-elle applicable qu'à une seule personne ignorante, que les prélèvements légaux n'aient pas été faits). Or, cette restriction se comprend d'après l'avis de R. Yohanan (selon lui, les exceptions énoncées dans la Mischnâ se justifient en ce qu'elles ne sont pas comprises dans la règle sur les fruits douteux) ; mais, d'après R. Oschia (selon lequel on suppose que même les ignorants, par respect des saintetés, ne donneront rien au sacerdote qui ne soit parfaitement rédimé), comment se fait-il que les obligations soient maintenues ? C'est que, fut-il répondu, il y a lieu de soupçonner qu'un ignorant, fût-il seul, pourrait n'avoir pas rédimé les dits objets (pour cette raison, l'obligation est maintenue). En effet, selon R. Oschia, il est expressément dit dans la *Braïtha* [3] que, par crainte qu'une seule personne du vulgaire ne tienne pas compte des obligations légales, elles sont dues en cas de désignation nominale.

R. Aboun bar R. Hiya observa à R. Zeira : la dispense accordée, selon les termes de la Mischnâ, sur ce qui a été acheté avec l'argent de rachat de la seconde dîme, s'applique-t-elle non-seulement au rachat des fruits sur lesquels il y a doute, mais encore à ceux pour lesquels il y a certitude d'obligation ? On vient de dire qu'à l'égard des divers cas énoncés par la Mischnâ, s'il y a eu désignation nominale pour l'oblation de la dîme ou la seconde, l'obligation de les prélever subsiste. Selon R. Eliezer ben Pedath, cela ne s'applique pas à ce qui reste des offrandes faites au Temple (comme il s'agit de saintetés de premier ordre, aucune désignation étrangère ne leur est applicable) ; selon R. Jérémie, les cas énumérés avant l'exemple des reliquats d'offrande forment l'objet d'une discussion (entre R. Meïr et R. Juda, au traité *Kiddouschin*). Dans quelle hypothèse, demanda R. Yossé, y a-t-il divergence pour les divers cas, et unanimité pour les reliquats d'offrande ? Or, d'après R. Meir, qu'il s'agisse de dîme, ou de reliquats d'offrande, cette sanctification est nulle ; d'après R. Juda, au contraire, l'obligation a lieu en tous cas. Comment donc la distinction est-elle possible ? Je suis allé, dit Mena, à Césarée, et j'y ai en-

1. En ce cas, est-il dit au tr. *Troumoth*, ch. V, § 1, on cède tout au sacerdote, lequel déduit, de la somme à payer, le montant du *saa* d'oblation qui lui appartient.

2. La grande oblation et la dîme aux Lévites ne sont pas mises en doute, en raison de leur gravité.

3. Comp. même série, tr. *Kiddouschin*, ch. II, § 8 (fol. 63ª).

tendu R. Hiskia enseigner ce qui suit : « Si l'on déclare sacrée la part de ce qui vous revient sur des saintetés de premier ordre ou de second ordre, cette déclaration est nulle ; selon R. Eliézer, c'est admis à l'unanimité par R. Meir et R. Juda. Ce dernier admet la possibilité de consacrer la 2e dîme, qui est un bien (non sacré). Selon R. Yohanan, ils diffèrent d'avis à ce sujet. » De qui, lui demandai-je, Rabbi a-t-il appris cela ? De R. Jérémie, me répondit-il. En effet, répliquai-je, c'est bien R. Jérémie qui a fait entendre cet avis qu'il y a discussion ; sur la remarque faite par R. Eliézer, qu'il y a exception pour les reliquats d'offrande, il ajoute que ceci est admis unanimement, mais que pour les autres cas il y a divergence ; R. Yossé, au contraire, qui n'a pas entendu cette observation, demande à juste titre comment il se fait qu'il n'y ait pas égale divergence pour tous les cas supposés, et, d'après R. Meir, qu'il s'agisse de dîme, ou de reliquats d'offrande, la sanctification est nulle ; d'après R. Juda, l'obligation a lieu en tous cas.

« Quant à l'huile épicée, Hillel dispense d'en prélever les parts dues », est-il dit. Selon l'enseignement de R. Juda, Hillel n'en dispense que l'huile parfumée [1] dont on enduit le corps. D'autres disent au nom de R. Nathan que Hillel soumet à l'obligation l'huile de rose [2], ou de lys : ἴρινον.

4. On peut, avec ces fruits douteux [3] accomplir la cérémonie de l'*Eroub* (mélange des distances), l'association symbolique des rues (pour pouvoir y transporter à son gré au jour du sabbat) ; l'on dit en les mangeant la bénédiction antérieure ou postérieure [4] ; on peut, même en étant nu, en prélever les parts obligatoires (n'ayant pas de bénédictions à réciter) ; et ce, la veille du sabbat au crépuscule (ce qui est interdit d'ordinaire). Aussi, si l'on a prélevé la 2e dîme avant la première, cela ne fait rien (en ce cas). L'huile dont le tisserand enduit ses doigts est passible de la dîme du *Demai* (à cause de son utilité) ; mais celle que le cardeur met dans la laine en est affranchie (parce qu'alors elle devient un instrument servant à faciliter le travail de cardage).

Comme on ne prononce pas de bénédiction en faisant les prélèvements légaux sur ces fruits douteux [5], on peut prélever lesdites parts même en étant

1. Le mot פלייטון, que nous n'avons pas trouvé dans les lexiques, a été traduit : baume parfumé (*balsme*), par Raschi, sur la Mischnâ, tr. *Schabbath*, ch. VII, § 3.

2. On retrouve cette expression, avec la même orthographe assez rare, dans le sens de *rose*, au tr *Baba Kamma*, f. 80a.

3. Tr. Schabbath, f. 25a.

4. Mischnâ, tr. *Berakhôth*, ch. VII, § 1. Cependant, en principe, c'est une prévarication de consommer ces fruits douteux.

5. On dit une formule de bénédiction (énoncée ci-après), en prélevant les parts dues avec certitude.

nu ; et ce, la veille du sabbat au crépuscule, comme il a été enseigné ailleurs [1] : « en cas de doute s'il fait déjà nuit ou non (le vendredi soir), on peut encore prélever la dîme sur les fruits soumis au doute. » R. Halafta ben Schaoul a enseigné de même que l'on peut, au bain, racheter des fruits soumis au doute, parce qu'en ce cas l'on n'est pas tenu de réciter une bénédiction, cela prouve qu'en cas de certitude d'obligation, il y a lieu de réciter la bénédiction au moment de cette opération. Quelle bénédiction, demanda R. Mena en présence de R. Juda, faut-il réciter ? Si ce sont des produits naturels, on dira la formule : « Béni soit Dieu pour le précepte du rachat de la seconde dîme » ; s'il s'agit d'argent, la formule sera : « pour l'échange de la seconde dîme. » Si l'on a prélevé la seconde dîme avant la première, cela ne fait rien en cas de fait accompli ; mais en principe, on ne doit pas le faire [2]. R. Aba fils de R. Hiya bar Wawa ou R. Wawa au nom de R. Yohanan disent : il est permis, même en principe, de prélever la seconde dîme avant la première (ou celle du lévite) s'il s'agit de produits pour lesquels il y a doute ; au contraire, selon R. Jacob bar Aha bar Idi, au nom de R. Josué bar Lévi, on ne doit pas le faire ; et ce n'est admissible qu'en cas de fait accompli.

Est-il permis de fixer un emplacement pour la 2e dîme avant la première? On répond par l'exemple suivant : lorsque R. Yossé ben Schaoul eût apporté un panier de fruits, il dit d'aller fixer une place pour la seconde dîme ; puis, se reprenant, il dit : fixez d'abord l'emplacement de la première dîme (cela prouverait qu'il n'est pas permis d'intervertir l'ordre des places). Mais n'y a-t-il pas à craindre, qu'à la suite du premier ordre donné, l'on ait choisi l'emplacement de la seconde dîme avant celui de la première ? C'est qu'en cas de fait accompli cette interversion de places est permise (mais non en principe). Selon Oulla bar Ismael au nom de R. Yohanan, on peut (en cas de doute), rédîmer une mesure (*saa*) de produits non soumis aux droits, en se reportant à une quantité semblable de produits non rédimés ; et voici comment l'on opère : on prend une mesure de produits non rachetés (douteux) que l'on déclare destinés à servir de seconde dîme ; on rachète cette mesure, dont on prélève ensuite l'oblation de la dîme pour une autre quantité (interversion permise en cas de doute). Lorsqu'Oulla se rendit en Babylonie et qu'il répéta cette règle au nom de R. Yohanan, ses compagnons se réunirent pour lui adresser des objections : ainsi, dit R. Schescheth, n'est-ce pas en contradiction avec cette Mischnâ (VII, 8), où il est dit que si l'on a devant soi 2 paniers (douteux) de figues non affranchies et que l'on dise : « les dîmes de l'un sont comprises dans l'autre », le premier seul est déclaré libéré [3]. A ce

1. Mischnâ, tr. *Schabbath*, ch. II, dernier §.

2. Il va sans dire que la différence est sensible pour le lévite, puisqu'après avoir prélevé une dîme, il ne reste que 90 %, qu'il faut rédimer une seconde fois.

3. Le 2e ne peut pas l'être à l'aide du 1er, — lequel étant libéré ne peut plus servir à rédimer d'autres.

sujet, l'on ajoute (dans la *Tossefta*) : on prend en ce cas du second panier deux figues (soit une pour chaque panier à titre d'oblation de la dîme) ; puis deux autres pour les secondes dîmes et enfin le dixième de la dîme ou centième d'excédant non dû (puisqu'après l'enlèvement de ces dîmes, le total a diminué d'un p. 100). Or, si la règle précitée de R. Yoḥanan était applicable, il faudrait prendre 2 figues que l'on déclarerait servir de seconde dîme; on les rachèterait, on les remettrait dans l'ensemble, puis l'on procèderait à l'oblation de la dîme pour une autre quantité? En effet, dit R. Mena, la part de 2e dîme pour le 1er *saa* n'est pas considérée comme inaffranchie dans la seconde quantité. Dans la Mischnâ précitée, dit R. Ḥanania, lorsque l'on déclare vouloir prendre sur le second panier de figues les parts dues pour première dîme et seconde dîme du 1er panier, chaque prélèvement s'opère séparément (aussi, les opérations ont-elles lieu dans l'ordre précité ; et si les 10 figues ont été prélevées indûment comme seconde dîme, elles ne peuvent plus servir de première dîme) ; au contraire, dans l'hypothèse émise par R. Yoḥanan, la seconde mesure de produits inaffranchis, déclarée devoir servir de seconde dîme, peut-elle recevoir cette destination pour la première partie? (aussi, après qu'elle a été rachetée, peut-elle reprendre son premier caractère de profane). L'huile dont le tisserand se sert pour se frotter les doigts est soumise à l'obligation du doute ; mais celle que le cardeur met dans la laine en est affranchie. A quoi tient cette différence? C'est qu'au premier cas, l'huile disparaît sur son corps (il en jouit), tandis qu'au second cas, elle se perd dans la laine.

CHAPITRE II.

1. Les articles suivants tombent sous le coup de la loi du *Demaï*, et doivent subir le prélèvement de la dîme en tous lieux (même hors de la Palestine, car ce sont des fruits supérieurs palestiniens) : les figues comprimées, les dattes, les caroubes, le riz et le cumin [1] (on devine leur provenance à leur qualité). Quant au riz qui croît au dehors (dont l'origine est notoire), il est permis de s'en servir partout.

On a enseigné ailleurs [2]: Le prélèvement de la dîme n'est obligatoire ni pour l'oignon très-fort du Liban [3], ni pour l'ail de la localité de Rikhfa, ni pour les fèves de la Cilicie [4], ni pour les lentilles d'Egypte (étant des produits qui croissent hors de la Palestine). Comme il existe des variétés de cette espèce en Palestine même, il a fallu que les sages désignent nominativement quelle sorte particulière est dispensée de la dîme ; mais comme il n'existe dans ce pays

1. Le mot du texte est employé dans ce sens par Isaïe, XXVIII, 27.
2. Tr. *Maasserôth*, ch. V, § 8.
3. Littéralement : « si forts qu'ils font verser des larmes »
4. Voir ci-après, tr. *Schebiith*, ch. VII, § 2.

rien qui soit semblable à certaines amandes amères[1], aux pistaches (πιστάκη) et aux fruits tordus[2], il n'a pas été nécessaire de les désigner spécialement comme objets dispensés des droits. Selon R. Abin, c'est le contraire qu'il y a lieu d'en déduire : les espèces qui viennent d'être spécialement énoncées dans notre Mischnâ sont soumises aux divers droits; parce qu'il n'y a rien de semblable hors de la Palestine, les sages les ont énumérées (afin d'indiquer ainsi l'obligation). Mais les espèces nommées dans notre Mischnâ ne se retrouvent-elles pas au dehors ? N'y a-t-il pas aussi des figues douces à Bossra semblables à celles de la Palestine? Oui, mais elles sont molles, et faciles à distinguer. N'y a-t-il pas de dattes à Alexandrie? Elles sont si minces et aplaties, qu'il est facile de reconnaître leur provenance. Ne trouve-t-on pas de caroubier à Biari? Oui, mais ils sont difformes. Ne trouve-t-on pas de riz à Heltha ? (pourquoi donc l'énumérer comme spécial à la Palestine?) C'est qu'il est impur, ἀκάθαρτος, de teinte rougeâtre[3]. N'y a-t-il pas de cumin[4] à Chypre ? Il a la forme courbe. R. Eliézer dit : L'enseignement précité ne s'applique pas au cas, où l'on a acheté les produits à un étranger (et comme leur acquisition est nulle, l'obligation est certaine); si, au contraire, l'acquisition a été faite auprès d'un Israélite, il y a doute pour l'obligation (et l'on suit les règles du *demaï*). Selon R. Yohanan, au contraire, il importe peu que l'on achète à l'Israélite ou à l'étranger, les produits sont en tous cas considérés comme demaï. Voici les motifs de chacun : R. Eliézer pense que la plupart des fruits palestiniens étant cédés aux étrangers, il y a lieu de les soumettre aux divers droits; R. Yohanan pense que la plupart de ces produits restent aux mains des Israélites (par conséquent il n'y a que doute, non certitude, pour les prélèvements). R. Eliézer n'admet pas ce dernier avis ; car, dit-il, si même il est reconnu, comme R. Yohanan le croit, que la plupart des produits palestiniens restent aux mains des Israélites, il est à craindre que les fruits acquis ne proviennent de .a minorité (aussi l'obligation de certitude subsiste-t-elle au cas où l'on a acheté des fruits à un étranger). Il en est de cela, comme de la conduite des caravanes de marchands arabes[5] : puisqu'elle est sujette au doute un jour, il est désormais interdit de lui acheter et ce jour sert d'exemple pour toute l'année (bien qu'il représente la minorité). S'il en est ainsi, demanda R. Yossé, lorsqu'un étranger se présente demandant à se convertir au judaïsme, devrait-on refuser l'admission par la crainte qu'il descende des Ammonites ou des Moabites, dont il est dit (Deutéronome, XXIII, 4) qu'ils ne devront pas être admis dans l'assemblée d'Israel (bien qu'ils for-

1. Ce terme se retrouve en syriaque : [illegible], selon Smith. *Thesaurus syriacus*, col. 212.

2. Il y a dans le texte : στρόβιλιος, pomme de pın.

3. De Lara, dans son Lexique, lit אבתר, sans doute de φθαρτός *pourri*.

4. M. Neubauer (Géographie etc.. p. 378) traduit ce terme par *cyminium*.

5. Ou : de la boulangère, selon la correction proposée par l'édition Frankel. Cf. ci-après, ch. III, § 4 ; tr. *Kethoubôth*, ch. I, § 10.

ment la minorité) ? En effet, fut-il répondu, il faut rectifier ainsi la diversité des opinions et leurs motifs : selon R. Eliézer, la plupart des produits palestiniens sont cédés aux étrangers (par conséquent, les prélèvements n'ont pas dû être opérés) ; selon R. Yoḥanan au contraire, la plupart des produits sont aux mains des Israélites (et il est peu probable que le prélèvement ne soit pas fait). En outre, on peut conclure que ce sont bien là les motifs, d'après ce fait : R. Zeira envoya auprès de R. Alexandre à Saduka et lui fit demander dans quelle catégorie il rangeait les produits [1] de sa localité ? Suppose-t-il que la majorité de ces produits provient des étrangers ou des Israélites ? Nous ne pouvons, fut-il répondu, déterminer quelle est la majorité (et il y a doute). Il y a une *braïtha* à l'appui du premier avis, et une autre confirme le second. En faveur de R. Eliézer, on peut citer l'enseignement où il est dit que l'hypothèse de l'admission générale du doute par le marchand en gros n'a lieu que lorsque la majorité de ses achats provient des Israélites ; mais lorsque la majorité est des étrangers, il est évident que les parts légales sont dues avec certitude (or, selon R. Yoḥanan, il n'y aurait pas de distinction entre le païen et le juif). Un autre enseignement confirme l'avis de R. Yoḥanan, et le voici : au dire de R. Néhémie, si l'acquéreur est païen, ou samaritain, ou israélite ignorant, et que tantôt il achète à l'étranger et tantôt aux Israélites, il y a doute pour l'obligation. Or, R. Ḥiya bar Abba a demandé en présence de R. Mena : pourquoi, selon R. Eliézer, admettre le doute pour les fruits ? L'acquéreur ne sait-il pas à qui il s'est adressé pour acheter, et si l'acquisition provient d'un Israélite elle suivra la règle du doute, ou si elle provient d'un étranger, il y a certitude d'obligation ? On peut y répondre en disant qu'il s'agit d'un marchand étranger, près duquel un Israélite et un étranger déposent successivement leurs fruits (et que l'on trouve un objet dont on ignore la provenance); ils ne seront soumis qu'à la règle du doute. Mais, objecta R. Oschia à R. Eliézer, n'y a-t-il pas une Mischnâ à l'appui de l'avis de R. Yoḥanan ? Aux termes de la Mischnâ [2], R. Juda dit que l'on a seulement mentionné les grenades de Bedan [3] et le cresson de Gueba [4] pour prévenir qu'en tous cas et partout il faut prélever sur ces produits étrangers (de localités samaritaines), les parts dues avec certitude (soit l'oblation, la 1re et la 2e dîme, etc.); or, de quelle hypothèse d'achat s'agit-il ? Si c'est d'un Israélite, se peut-il que l'on prescrive alors l'obligation de la certitude des parts dues, et non la règle du *demaï* (ou doute) ? N'en résulte-t-il pas qu'il faut adopter l'avis de R. Yoḥanan (qui ne fait pas de distinction entre les acquisitions faites auprès des Israélites et celles des étrangers) ? Non, fut-il répondu, comme il s'agit ici du cas où l'acquisition

1. Le terme נקלס, employé ici, se retrouve au Babli, tr. *Abôda Zara*, f. 14b dans le sens de *palmier*. Cf. tr. *Berakhôth*, ch. VI, § 5 (t. 1, p. 120). Ce sont peut-être les dattes dites *Nicolaï* par Pline (XIII, 4).

2. Mischnâ, tr. *Kelim*, ch. XVII, § 5.

3. Ci-après, tr. *Orla*, ch. III, § 7.

4. Neubauer, *Géographie*, p. 261 et 264.

a été faite auprès de l'étranger, il y a certitude d'obligation ; à tout autre cas on appliquerait le doute (comme le veut R. Yohanan, à savoir que la majeure partie des produits palestiniens est aux mains des Israélites). Comment R. Eleazar l'explique-t-il ? R. Samuel bar Isaac répond : il peut s'agir de l'hypothèse que tous les acquéreurs de ces produits seraient soumis à l'obligation de prélever les parts légales avec certitude (comprenant tous les prélèvements), même au cas où l'on a acheté auprès d'un Israélite ; seulement, cette condition exceptionnelle (de ne pas appliquer la règle du demaï) peut s'expliquer par cette particularité, qu'à la suite d'une grande pression exercée par le préposé au marché [1], les possesseurs de fruits étaient dans la nécessité de les vendre à bas prix, et (pour qu'ils ne subissent pas pour cela une trop grande perte) on leur a permis de vendre les produits non rédimés ; il est donc du devoir de l'acquéreur de prendre garde à cette circonstance (et d'opérer tous les prélèvements légaux, même l'oblation et la dîme).

On appelle marchand en gros (dont les produits deviennent sujets au doute) celui qui, après avoir apporté des produits dans une localité, y revient deux ou trois fois (en ce cas, la règle du *demaï* est applicable). R. Yôna observa : si l'on apporte en une fois (à dos de plusieurs bêtes de somme) la charge de plusieurs voyages, ce n'est pas considéré comme la cargaison d'un marchand ; mais s'il l'apporte en plusieurs fois, il est considéré comme marchand (et ses produits sont douteux. Il demanda aussi : devient-il marchand (en étant revenu plusieurs fois avec des denrées) par effet rétroactif, c'est-à-dire que même l'acquisition faite en premier lieu est soumise au demaï (ce premier voyage, qui devait être suivi d'autres, le constituant marchand) ? Ou bien, l'est-il seulement au point de vue de l'avenir (et les denrées apportées en premier lieu sont-elles sujettes à l'obligation de la certitude) ? Il importe de le savoir pour le cas où l'on voudrait prélever la dîme sur la 2e ou 3e partie de ces denrées : s'il est admis qu'il n'y a pas d'effet rétroactif et que l'application de la qualité de marchand a seulement lieu pour le second voyage, on ne peut pas racheter une partie en prélevant la dîme sur une autre partie (l'une étant soumise avec certitude et l'autre douteuse, ne pouvant pas servir). R. Mena demanda : si un propriétaire arrive chargé, ainsi que son fils et son ouvrier, ces trois charges (apportées ensemble) équivalent-elles à une seule ? Quoi, répliqua R. Yonâ, si un vaisseau arrive de Rome (du lointain), chargé de plusieurs espèces, le considère-t-on (au point de vue de la provenance) comme s'il n'arrivait que pour la 1re fois ! (Évidemment non, et il en est de même pour les 3 charges apportées ensemble). Pour les fruits, est-il dit [2], dont on ignore s'ils sont de l'intérieur ou du dehors, on n'aura égard, ni à l'odorat (dont la qualité plus ou moins bonne indique si le fruit est palestinien,

1. Ce fonctionnaire nommé Ἀγορανόμος, surveillait la vente au marché des denrées locales.

2. *Tossefta* sur notre traité, ch. IV.

ou non), ni à l'aspect, ni au goût ou saveur, ni à la valeur ; mais l'on s'en tient uniquement à la question de savoir de quelle localité les denrées proviennent en majeure partie (si c'est de la Palestine, les règles du doute subsistent; au cas contraire, il n'y a lieu d'exercer aucune redevance). Toutefois, ajoute R. Jacob bar-Aḥa au nom de R. Yoḥanan, s'il s'agit de vin, il importe de distinguer entre le vin nouveau (que l'on n'exporte pas hors de la Palestine et qui est par conséquent soumis aux divers droits) et le vin vieux ; pour cela, on se guide d'après le goût (qui dénote la différence). R. Mena dit : je me suis rendu à Césarée (où les fruits sont importés du dehors), et j'ai vu que l'on consommait les figues douces (contrairement aux termes de notre Mischnâ) en toute liberté (et sans prélèvement préalable pour les cas de doute). J'en fis l'observation à R. Isaac ben Eliézer (Césarée étant en Judée) ; il me répondit : « C'est un usage introduit par le sage Zouga d'en user ainsi librement. » R. Isaac ben Eliézer dit encore au nom du même Zouga : près de Césarée, à tous les endroits tournés vers la mer, l'usage de ces fruits est permis ; selon les uns, cette autorisation s'étend jusqu'à la caverne de Milḥa [1] ; selon les autres, jusqu'à celle de Toleiman (autre localité samaritaine). R. Abba-Maré dit qu'un texte des rabbins prescrit quelles sont les espèces interdites à partir de Césarée (avant d'avoir été rédimées) ; ce sont : le froment, le pain, le vin, l'huile, les dattes, le riz et le cumin ; il n'y est pas question de figues douces, parce qu'il est permis d'en manger (dans cette localité) sans entrave. Mais, peut-être n'en parle-t-on pas, parce que la figue est déjà citée dans notre Mischnâ ? Cela ne prouve rien, car on y a enseigné que le riz et le cumin peuvent être consommés s'ils proviennent de l'extérieur, et pourtant le contraire a été dit dans la *Braïtha* précitée, sans qu'il soit question de la figue douce. Donc, celle-ci est permise.

Ces denrées (énoncées dans l'enseignement précité) sont autorisées pendant la *schmita*, ou 7ᵉ année de repos ; pendant les autres années de la période agraire, les denrées sont soumises à la règle du Demaï. Comment se fait-il que la dispense ait lieu pendant la 7ᵉ année ? Ne devrait-on pas leur appliquer les interdictions afférentes à cette année, du moment que les denrées sont considérées comme venant de la Palestine sous le rapport du Demaï ? C'est que l'Israélite est tenu d'observer le repos agraire, tandis que l'étranger en est dispensé (par conséquent, si les produits ont été acquis chez un Israélite, ils ne peuvent provenir que de la 6ᵉ année de la période). Comment se fait-il qu'au cas où les Israélites et les étrangers réunis, sont supposés être plus nombreux que les Samaritains (soumis aux règles du doute), on admette encore que dans les 6 années autres que celle du repos agraire, la loi du Demaï leur soit applicable ? Puisqu'il est admis que les Israélites de la Judée

1. Ce terme vient peut-être de la racine *malah*, *naviguer*, et signifierait, en ce cas, « caverne des matelots » (Neubauer, p. 268-9).

sont réputés comme prélevant les parts essentielles d'oblation, ou de dîme, et que, d'autre part, les étrangers en sont dispensés, comment se fait-il que les Israélites soient supposés plus nombreux, ce qui entraîne l'obligation du doute? (question non résolue). Jusqu'à quel endroit la limite de Césarée est-elle applicable aux Samaritains sous le rapport du Demaï? Depuis les localités de Fondoka d'Amouda et de Fondoka Retibeta [1], jusqu'au village de Saba. Quant à Tyr, elle est considérée comme soumise avec certitude aux divers droits à Césarée (dans la Samarie). R. Abahou dit au nom de R. Yossé ben Ḥanina : certains légumes [2] vendus à Césarée sont interdits à la consommation (avant d'avoir été rédimés), parce qu'ils proviennent la plupart du Mont-Royal (situé en Judée et soumis aux droits dûs à l'intérieur). Selon R. Ḥiya bar-Ada, cela s'applique à l'espèce blanche ; selon les rabbins de Césarée, il s'agit de l'espèce rouge. R. Zeira ou R. Ḥiya dit au nom de R. Yoḥanan que Rabbi a permis, la 7e année agraire, de manger les produits de Beith-Schean, s'il faut en croire le témoignage de Josué ben-Zirouz, gendre de R. Meir, qui a dit : « j'ai vu R. Meir prendre de la verdure (sans la rédimer), d'un jardin (situé en cet endroit) et la manger. On en a conclu que tout y est permis [3]. Ce fait prouve, dit R. Zeira, que l'homme ne doit rien accomplir en public qui puisse donner lieu à de fausses interprétations, car il se peut fort bien, à mon avis, que le jardin d'où R. Meir a pris de la verdure pour sa consommation ait été spécialement réservé (et rédimé d'avance par des produits d'un terrain voisin) ; aussi, est-ce peut-être par erreur que cette autorisation a été étendue à tout le reste. Rabbi, qui permit de consommer les produits de Beth-Schean, étendit cette permission à Césarée, à Beth-Goubrin [4], et au village de Semaḥ. Comme Rabbi avait permis d'acheter de la verdure dès l'issue de la 7e année agraire (parce que l'on présume que la plupart provient du dehors), tous ses compagnons se mirent à le railler. Je vais vous répondre, leur dit-il, par une comparaison tirée de la Bible, que vos railleries ne doivent pas me toucher. Il est écrit (II Rois XVIII,4) : *il brisa le serpent d'airain* ; or, comment se fait-il que cet acte fut réservé au roi Ezéchias? N'y eut-il pas jusqu'à ce roi, depuis Moïse, un homme pieux, digne de l'enlever? Seulement Dieu a voulu laisser à ce monarque la gloire de cette action, pour le couronner ; de même [5] Dieu a

1. M. Neubauer (p. 87 et 172) propose d'après Van de Velde, d'identifier ces noms avec Funduk et Pentacomia, près de Sebastieh.

2. Il y a dans le texte le terme βολβός *balbua*. Comp. l'explication de ce terme, donnée par le Talmud, babli tr. *Nedarim*, f. 50a, qui le traduit par « une espèce de produits ayant la forme des figues et qui ne peut être mangée sans être cuite. » Cf. ci-dessus, tr. *Péa*, ch. I, § 5 fin.

3. Cet endroit, n'ayant pas été occupé par ceux qui sont revenus de la captivité de Babylone, on l'a considéré comme hors de Palestine ; aussi, ce qui croît là est dispensé de toute redevance.

4. Cette localité, dit M. Neubauer (p. 124), existe encore aujourd'hui, au nord-ouest de Hébron.

5. *Tosseftâ* sur tr. *Schebiith*, ch. IV.

voulu nous gratifier de la particularité de permettre ledit achat à l'issue de la 7me année. R. Josué ben-Lévi avait recommandé à ses disciples ou serviteurs de ne pas acquérir d'autre verdure que celle du jardin de Sisra l'étranger (comme il avait, en ce cas, la certitude d'acheter des denrées qui provenaient d'un étranger, il pensait pouvoir se dispenser de toute redevance). Élie, dont on mentionne le nom en bien, lui apparut et lui dit : va, et fais savoir à ton maître que ce jardin, en réalité, n'est pas à Sisra, mais provient d'un juif que le propriétaire actuel a tué pour se rendre maître de ce bien (et l'on sait que les produits d'un champ volé forment une possession illégitime, qui retourne au vrai possesseur) ; si pourtant tu veux, par excès de piété [1], t'en interdire la jouissance (comme ce sont des denrées d'un israélite), tu peux en laisser la libre faculté à tes compagnons (en tenant compte de leur état actuel aux mains des païens).

R. Yossé, du village de Dan, dit au nom de Rabbi ben Maadia quelles sont les espèces douteuses interdites à Beth-Schean (comme faisant partie des produits de la Palestine) : le cyminium, le sésame, la moutarde, les oignons, une sorte d'ail [2], les fèves noires, les oignons vendus sur place ou ceux que l'on vend dans toute la contrée par certaines mesures, la fève d'Egypte qui est enveloppée dans de l'osier, une fève de cette espèce enveloppée à part, la pastenade σταφυλῖνος [3] ou panais, ces divers produits sont interdits toute l'année ; le porreau [4] n'est interdit (douteux) qu'à partir du dernier jour de la fête des Tentes jusqu'à Ḥanuca (en décembre). R. Zeira dit : depuis le dernier jour de la fête des Tabernacles (22 *tissri*, octobre), jusqu'à la solennité de *Hanuca* (25 *Kisslew*), les produits interdits à la consommation sont plus nombreux que ceux qui sont autorisés (pendant cette première période de l'année qui suit le repos agraire, les produits viennent la plupart de l'intérieur, où toute plantation est interdite) ; au contraire depuis *Hanuca* jusqu'au dernier jour de la fête suivante des Tabernacles (plus de trois quarts du reste de l'année), les produits permis forment la majorité (ce sont les produits extérieurs qui sont là pour la plupart). Sous les rapports des pousses spontanées (à la fin de la 7e année), elles sont, par la même raison, interdites depuis le 1er jour de l'année nouvelle jusqu'à *Hanuca*, et permises depuis *Hanuca*, jusqu'à la fin de cette même année. Quant à l'intervalle de temps qui s'écoule entre la fête des Tabernacles et la fin complète de l'année, il a été nécessaire de préciser ce qui est permis et défendu (en raison de la

1. Ces produits sont dispensés de tous droits, soit parce que la dîme ne s'exerce pas sur la verdure, soit parce que cette localité, inoccupée lors du retour de Babylone, n'a pas été considérée comme faisant partie de la Terre-Sainte.

2. Voir à la p. précédente la note sur le mot βολβός.

3. Cf. la note au tr. *Maasseroth*, ch. II, § 8, fin.

4. Au terme grec κεφαλωτός, employé ici, correspond le *porrum capitatum* ; ce produit, selon Maïmonide, provient de la Palestine.

diversité des saisons comprises dans cet espace de temps. Les concombres, les courges, les potirons, les melons [1], le vin, l'huile et les dattes amères, ou encore, selon d'autres, le lupin (θερμός), et le légume sec dit pain de *Hallâ*, sont soumis, pendant la 7ᵉ année de repos, aux lois qui régissent la *schmîtâ*. Quelles règles suit-on à leur égard (à Beth-Schéan, pour la dîme), pendant les autres années? Selon R. Yônâ, ces denrées ne sont soumises qu'aux obligations du doute; selon R. Yossé, au contraire, il faut opérer les prélèvements capitaux dûs avec certitude. Malgré leur opposition apparente, ces deux avis sont d'accord; car le premier parle du cas où l'on achète les produits au marché, à un marchand en gros (comme il les recueille de maison en maison, il est possible que les parts légales aient été prélevées), tandis que le second, qui prescrit les obligations capitales, suppose que l'on achète dans les jardins mêmes (d'où, par conséquent, les prélèvements n'ont pas encore été faits). Jusqu'où va le district samaritain de Beth-Schean? Il comprend les environs de Reciphta et Pagoutiyah même [2], jusqu'au village de Karnaïm; quant à Kefar-Karnaïm, il est compris dans Beth-Schean. R. Yôna dit au nom de R. Simon ben Zacharie quelles sont les espèces interdites à Panias (frontière nord): les noix (importées de l'intérieur), le riz, le sésame et la fève égyptienne. Gamaliel Zouga dit que l'on y comprend aussi les prunes hâtives (ou abricots). Toutefois, ajoute R. Yôna, cela n'est dit que pour la localité de Tarnegol-Cesarée, ὀρνιθόπολις, et au delà; mais en deça de cette limite, c'est considéré comme faisant partie de la Judée (et toutes les règles sur la dîme y sont applicables). R. Yôna se demanda: si dans un champ où l'on a semé des légumes verts, l'on trouve du riz, quelle est la règle à suivre? Il est permis de consommer la verdure (dont la semaille a été faite fraîchement après le repos agraire), mais le riz est interdit (quoiqu'on sache que le riz est local, non palestinien); si le riz se trouve à une certaine hauteur du champ et la verdure au-dessous, cette dernière espèce est permise, tandis que le riz (par la raison précitée) est interdit. En général, les espèces que l'on vient d'énumérer comme étant interdites à Panéas, le sont, parce que la plupart ne proviennent pas des champs de ces environs (et peut être de la Palestine); et même en supposant que la plupart de ces champs donnent naissance auxdites espèces, celles-ci toutefois ne font partie que des objets interdits.

On a enseigné: on peut consommer sur place le riz qui pousse près d'Antioche, dans la *Holath*, ou terre [3] sablonneuse (dans la localité même,

1. Pour le mot μηλοπέπονη (employé aussi par Pline, *Hist. Nat.* XIX, 5), voir ci-après, tr. *Kilaïm*, ch. I, § 2.

2. Ce mot est ainsi transcrit par M. Neubauer, *Géographie*, etc., p. 274. Au contraire, selon le Dʳ Rab. Brüll, *Jahrbuch für Jüdische Geschichte und Literatur*, t. I, 1874, p. 172, Nafseh est un nom de localité.

3. M. Neubauer (géogr. p. 313) adopte cette transcription.

située hors de la Palestine, ce produit est autorisé et n'est pas soumis aux lois de la *schmita* ; mais, hors de là, ne pouvant être distingué des produits habituels de la Palestine, il est interdit). Toutefois, dit R. Eliézer bar R. Yossé, cette autorisation s'étend jusqu'à la localité de Boran (ou Borni [1]). Cette extension, demanda R. Yonâ, s'applique-t-elle, dans une égale mesure, à tous les points cardinaux ? (On n'y a pas répondu). Dans les villes suivantes de la frontière palestinienne, il est interdit de consommer les produits sans les rédimer : Schassath ou Schantz [2], Bassa, Phi-Maasoub, Ḥanitha supérieure et Hanitha inférieure, Beth Bedyeh (au Nord de Safed), Ras-Magé, Hammon et Mazi (peut être Meïs). Cette classification, dit R. Mena, était juste primitivement [3]; mais plus tard, on adopta comme limites les villes suivantes : Sousitha (c'est-à-dire Hippos), Ainosch, Ein-Tera, Rama et Boureim, Iyoun [4], Iedeïdeh, le village Ḥaroub [5], Nob, Ḥasbeyah, Kefr Samekh. Selon Rabbi, les produits de cette dernière localité (considérée comme hors de la Palestine) sont exempts de toute restriction. Mais, demanda R. Imi, les habitants de cet endroit ne font-ils pas partie des contribuables palestiniens (ce qui semble impliquer leur adjonction au territoire sacré) ? Cela est vrai ; mais il n'en résulte pas que leur participation aux contributions les place au niveau des pays conquis et incorporés dans la Palestine. Dans les villes suivantes des frontières, les produits ne sont soumis à aucune prescription (ni pour la dîme, ni pour la *schemitâ*), savoir : Noweh (peut-être N. en Pérée), Tser [6], Saïda, Yagri Ḥatam (?), Debab (ou Regab) en ruines, et le village de Bar Ḥarab [7]. Comme on apporta à Tibériade une charge de raisins secs, Gamaliel Zouga demanda à R. Aba bar-Cahana quelle règle il y avait lieu d'appliquer à ce cas ? Toute la Palestine, fut-il répondu, ne se compose pas d'une seule charge de raisins secs (ils proviennent donc du dehors et sont exempts de tous droits). Quoi, répliqua Gamaliel, est-ce qu'en réunissant tous les raisins secs conservés en Palestine, on n'en formerait pas une charge complète ? Certes, voici ce que l'on a voulu dire : il n'y a pas de localité isolée en Palestine où l'on conserve assez de raisins secs

1. Comp. pour ce nom, Babli, tr. *Synhédrin*, f. 32ª, et Neubauer, p. 262. A ce dernier sont empruntées les transcriptions qui suivent.

2. Ce nom de lieu et de quelques suivants est transcrit différemment dans la *Tossefta* au tr. *Schebiith*, ch. IV. Voir aussi *Siffri* sur *Ekeb*, et le *Kaftor Wa-Ferah*, ch. V, et même série, tr. *Schebiith*, VI, 1.

3. En principe, on n'y apportait rien de la Palestine ; mais lorsque plus tard on le fit, ces villes aussi furent interdites. Selon M. Neubauer (p. 22), la distinction de ces villes s'étendait dans l'origine à celles de la Phénicie ; mais, plus tard, quand les païens commencèrent à s'établir en Galilée, des villes de cette province furent regardées comme étant hors de la Palestine (ce qui serait l'inverse).

4. Ville située dans le voisinage de Dan, I Rois, XV, 20.

5. Peut-être Χαράδη (Reland, II, 704).

6. Ville de la tribu de Nephtali. Josué, XIX, 35.

7. Pour ces 3 derniers termes, M. Neubauer ne propose aucune transcription.

pour constituer une charge (celle qui avait été appportée à Tibériade provenait donc de l'extérieur).

Un homme apporta un panier plein de porreaux (porrum capitatum) à R. Isaac bar Tablaï, et demanda à R. Yohanan ce qu'il fallait faire en ce cas (pour la 7e année); va, lui répondit-il, informe-toi à ce sujet auprès de Ḥanania ben Samuel, qui par ses longues études possède la connaissance de tous les enseignements. Il se rendit, en effet, auprès de ce docteur, qui lui répondit: je ne connais pas de *braïtha* à ce sujet; mais j'ai entendu dire par R. Yassa au nom de R. Yohanan que Rabbi et R. Eliézer ben Simon sont en désaccord à ce sujet: selon le premier, on doit se guider, pour l'application de la règle à suivre, d'après le lieu de provenance des produits en question (que l'on se trouve en Palestine, ou non, dès que les produits sont originaires du dehors, ils sont exempts); d'après le second, on se règle d'après la station ou l'emplacement où l'on se trouve pour consommer les dits produits (et si l'on est à l'intérieur de la Terre-Sainte, les prescriptions sont applicables). R. Abahou expliqua que Rabbi dit le premier avis et R. Eliézer le second avis. Comment se fait-il, demanda R. Abahou, que Rabbi, après avoir dit que l'on se règle d'après la provenance, proclame l'avis de R. Eliézer ben Simon, selon lequel on se règle d'après la localité où l'on se trouve? Ce dernier avis ne s'applique qu'aux produits contenus dans les hottes ; mais lorsqu'il s'agit de charges considérables, on se règle, selon tous, d'après la provenance. Si le lieu de provenance et l'emplacement où l'on se trouve sont tous deux des localités exemptes de droits (situées hors de la Palestine), et que l'on se propose de faire passer les produits par un endroit où leur consommation serait interdite (l'intérieur), on ne suppose pas à cette intention un effet rétroactif et l'on n'admet pas une interdiction préalable. R. Aba bar Cahana demanda en présence de R. Yossé: R. Ḥiya n'a-t-il pas dit au nom de R. Yoḥanan[1] que lorsque Rabbi est en discussion avec ses collègues, l'avis de Rabbi l'emporte? Et de plus, ajoute R Yona, même en présence de l'avis de R. Eliézer ben Simon (dont la supériorité est notoire), l'avis de Rabbi a la priorité? (Comment donc se fait-il qu'ici l'on enseigne le contraire?) Quelle objection fais-tu là au nom de R. Yoḥanan, fut-il répondu; il doit ici céder à l'expression de sa propre opinion, selon laquelle les sages ont agi avec modération dans la question du repos agraire (voilà pourquoi ils ont admis ici de préférence l'avis de R. Eliézer ben Simon, selon lequel on se règle d'après l'emplacement où l'on se trouve, et les produits sont autorisés). On peut encore admettre que l'avis de R. Yoḥanan vient corroborer celui de R. Eliézer ben Simon, et ensemble ils contrebalancent l'avis de Rabbi.

2. Celui qui prend l'engagement (devant témoins) de mériter la confiance de tous (en prélevant les parts légalement dues) doit avoir soin,

1. Cf. tr. *Troumôth*, ch. III, § 1.

non-seulement de donner la dîme sur ce qu'il consomme, mais même sur ce qu'il vend ou qu'il achète (pour d'autres), et ne doit pas accepter l'hospitalité chez un ignorant (de crainte de manger des produits soumis au *Demai*). R. Juda dit que même en acceptant cette dernière hospitalité on conserve la confiance. Mais, lui fut-il objecté, s'il ne prend pas souci des prélèvements pour lui-même (en mangeant chez quelqu'un dont les produits sont douteux), on ne saurait lui ajouter foi pour les produits qu'il cède à d'autres (c'est donc défendu).

Il est dit qu'il doit avoir soin de rédimer ce qu'il achète. Si c'est pour sa consommation propre, n'est-ce pas une répétition, puisque l'on a déjà parlé du cas où il s'agit de ce qu'il mange ? Et si l'on entend par là ce que l'on achète pour le revendre, n'est-ce pas aussi une répétition, puisqu'il est question des obligations en cas de vente ? Cela veut dire : ce qu'il achète à d'autres pour le revendre ; et la mention précédente de la vente s'applique aux produits que le propriétaire retire de ses terres et entasse chez lui pour les céder à d'autres.

On a enseigné que R. Juda dit (à l'appui de son avis, de pouvoir s'attabler chez l'ignorant): aux temps où les propriétaires voulaient prendre l'engagement de mériter la confiance de tous par leurs soins pour la dîme, ils ne se privaient pas de s'attabler chez leurs compagnons habituels (même des ignorants), et cependant ils avaient soin dans leur maison, de se servir exclusivement de produits régulièrement rédimés. En effet, dit R. Yôna (conformément à l'avis du préopinant), on ne soupçonne les compagnons ni de manger chez eux un produit quelconque qui ne soit pas rédimé, ni d'en faire manger à d'autres (quelles que soient leurs habitudes de manger chez des personnes négligentes dans l'accomplissement des prélèvements légaux). Selon R. Yossé, au contraire, puisqu'ils s'attablent chez des ignorants, on peut aussi les soupçonner de négligence à cet égard, mais non de donner à d'autres des produits interdits. Notre Mischnâ est évidemment en contradiction avec l'avis de R. Yossé ; car, si d'après son opinion, le compagnon n'est pas digne de foi, comme ne mangeant pas avec certitude, chez lui, seulement des objets autorisés, comment peut-on le croire lorsqu'il s'agit d'autres et qu'il ne donnera pas à autrui des objets interdits ? (C'est-à-dire, d'après celui qui admet que l'on peut se fier à lui pour sa propre consommation, la discussion de la Mischnâ serait compréhensible : comme, selon R. Juda, on ne le soupçonne pas de manger des produits interdits, même s'il est seul, on ne craint pas non plus qu'il en donne à d'autres, bien qu'il s'attable chez l'ignorant ; et, selon les rabbins, comme il ne craint pas de s'attabler chez l'ignorant, on le soupçonne aussi de manger chez lui des mets non rédimés ; mais, d'après celui qui déclare que, chez lui, on ne le soupçonne pas de donner à autrui des objets interdits, mais d'en manger personnellement, quel est le motif de R. Juda seul en disant que cet homme est digne de foi? Et quel serait par

conséquent le sujet de la discussion? Il faut donc reconnaître que l'avis de R. Juda est exprimé, selon l'interprétation de R. Yonâ, à savoir que le compagnon n'est soupçonné de rien). A l'appui de l'avis de R. Yossé, on peut citer les paroles des Rabbins suivants : R. Ḥanina et R. Yassa disent au nom de R. Yoḥanan que l'avis émis par R. Juda, selon lequel le compagnon est digne de foi même s'il mange au dehors, n'est applicable qu'à la fin (lorsqu'il l'est depuis longtemps); mais au commencement de son compagnonnage, il est admis, même selon R. Juda, qu'une fois soupçonné d'une chose, on ne lui ajoute plus foi pour d'autres. Or, s'il est admis que l'on ne soupçonne pas ce compagnon de manger chez lui ce qui est interdit, ni d'en donner à autrui (quoiqu'il s'attable au dehors), à quoi bon établir une distinction entre le commencement et la fin ? (Comment admettre que, même au commencement, il n'est pas digne de foi, si nous déclarons qu'au même moment cet individu n'est pas soupçonné de manger chez lui un objet interdit, et encore moins d'en donner à autrui ? Donc, R. Yoḥanan qui établit une distinction est de l'avis de R. Yossé, qu'il y a soupçon partiel).

On a enseigné [1] : si quelqu'un prend l'engagement d'être compagnon digne de foi pour tous ses produits, excepté pour un cas, on ne considère pas l'engagement comme sérieux ; car, si l'on est soupçonné pour un cas, on l'est pour tous les autres. Selon R. Juda, on n'est soupçonné que pour le seul cas prévu (mais pour le reste, on est digne de foi). On a enseigné encore [2] : celui qui est digne de foi pour ce qui concerne les diverses purifications (profanes) l'est aussi pour les dîmes. R. Yanaï bar R. Ismaël a répété cet enseignement et en a expliqué les conditions : cela n'est applicable, dit-il, qu'au compagnon qui, désirant s'installer chez lui, y est autorisé ; mais, pour qu'en public cet engagement soit valable, il faut qu'il soit pris publiquement (devant 3 compagnons au moins). Moi, par exemple, dit R. Amé au nom de R. Yanaï (quoique personne ne me soupçonne de manquer à mes devoirs), je ne serai digne de foi pour tous que lorsque j'aurai pris un engagement public. R. Zeira ou R. Yassa dit au nom de R. Yoḥanan : même un compagnon (bien que tous deux soient dignes de foi à ce sujet) doit au préalable les rédimer. Mais, demanda R. Zeira en présence de R. Yassa, serons-nous dans la présomption de la pureté si j'envoie quelque chose à R. Samuel bar R. Isaac, ou s'il m'envoie? Certes non, fut-il répondu ; et il n'y a pas même lieu de le demander, puisque l'on sait que tout ce que R. Samuel bar Isaac mange est acheté sur le marché public (soumis au doute, et ne provient pas de son propre grenier, dont les fruits seraient évidemment rédimés). — Si le mari est digne de foi pour les prélèvements légaux [3], mais la femme ne l'est pas, on peut acheter des fruits chez lui, mais non s'y attabler (le ménage d'intérieur étant géré par la

1. Tossefta sur ce traité, ch. II ; Babli, tr. *Bekhoróth*, fol. 30[d].

2. Cf. ci-après, § 3, et ch. V, § 1.

3. Tossefta sur ce traité, ch. III.

femme); en effet, l'on a dit à ce sujet qu'autant vaut aller demeurer dans le repaire du serpent [1]. Si la femme est digne de foi, mais le mari ne l'est pas, on peut s'attabler chez lui, mais l'on ne doit rien y acheter; du reste, il a été dit que la malédiction viendra sur la maison dont la femme est scrupuleuse dans l'accomplissement de ses devoirs, tandis que le mari ne l'est pas. On a enseigné: un compagnon ne doit servir ni dans une collation, ni dans un repas, à moins d'avoir tout rédimé et convenablement préparé sous sa surveillance, même le contenu du robinet servant à tirer le vin; s'il sert dans ces sortes de repas, il y a présomption que les prélèvements ont été accomplis. Ce n'est pas une présomption suffisante de le voir attablé, car il peut en ce cas prélever mentalement (par ce qu'il a chez lui) les parts dues [2], et il en est de même si son fils est attablé avec lui (par les mêmes raisons). Mais s'il a près de lui un compagnon (pour qui la condition mentale n'a pas lieu), l'on peut être rassuré pour la dîme.

3. Celui qui prend l'engagement d'adopter la conduite pure et scrupuleuse du compagnon des savants [3] ne doit pas vendre à l'ignorant des fruits humides (susceptibles d'impureté), ni même des secs; il ne lui en achète pas des verts (par cette même crainte); il n'accepte pas l'hospitalité chez un ignorant (pour ne rien manger qui soit douteux), et il ne l'accueille pas chez lui comme hôte (à cause de son impureté contagieuse [4]). R. Juda ajoute: il ne doit pas élever des troupeaux de moutons (de peur qu'il en résulte quelque violation de pâturage), il doit se restreindre dans l'expression de ses vœux (pour ne pas être exposé à les enfreindre), se livrer aux plaisirs avec modération, ne pas se rendre impur pour les morts et fréquenter assidûment les salles d'étude. Toutefois, lui répliqua-t-on, tout cela n'est pas une règle obligatoire.

Le compagnon savant ne doit pas acheter à l'ignorant des fruits humides (de crainte d'impureté), mais il peut en acquérir des fruits secs, parce que l'on ajoute foi aux ignorants pour la question d'aptitude à la purification (et que les fruits n'ont pas été mouillés). En effet, un enseignement formel le déclare aussi: on le croit lorsqu'il déclare que tels fruits ne sont pas devenus humides; mais on ne le croit plus si, après avoir déclaré qu'ils ont été mouillés, il prétend qu'ils n'ont été affectés d'aucune impureté. — De l'expression « R. Juda ajoute, etc. » il résulte que pour le reste, R. Juda partage l'avis du préopinant (et qu'entr'autres le compagnon ne doit pas s'attabler avec l'ignorant). N'est-ce

1. Babli, tr. *Kethoubôth*, fol. 72ᵃ.
2. Cf. ci-après, ch. VII, § 2.
3. Pour acquérir l'état de pureté complète du savant, il faut 30 jours d'exercices pieux; l'engagement se prend en présence de 3 témoins. Voir tr. *Bekhôrôth*, fol. 30ᵇ.
4. L'impureté qui se communique par les vêtements est plus grave que toute autre. Voir Isaïe, LXV, 5.

pas en contradiction avec R. Yôna, puisque, selon lui, on ne soupçonne les compagnons ni de manger au dehors un produit non rédimé, ni d'en faire manger à autrui ? Il y a la crainte, non qu'il y mange, mais qu'il ne s'expose à rendre son corps impur (en s'y installant) et qu'ensuite il rende impurs d'autres objets purs. De même, n'est-ce pas en contradiction avec l'avis de R. Yossé, selon lequel les compagnons, sans être sujets au doute pour ce qu'ils donnent à autrui, sont pourtant soupçonnés de s'attabler parfois chez l'ignorant (ce que notre Mischnâ interdit)? Là aussi, il s'agissait de la question de pureté du corps (sans manger), mais plus haut (selon R. Yossé) il s'agit de la dîme. Or, celui qui est digne de foi, pour la question de pureté, l'est également pour celle de la dîme (voilà pourquoi, dans la première hypothèse, il était loisible aux compagnons de s'y rendre). On a enseigné : tout nouvel arrivant est tenu de prendre ledit engagement public, fût-ce un compagnon savant ; mais le savant qui a passé un certain temps dans les assemblées scolaires, n'est pas tenu de prendre cet engagement qu'il a déjà pris publiquement au moment de prendre séance pour les études. Selon R. Ila, le compagnon savant n'est pas tenu de renouveler son engagement de pureté, parcequ'il a dû le prendre dès la première heure où il a été reçu en cette qualité (et s'il le prend plus tard, l'engagement n'a plus d'effet). S'il en est ainsi, objecta R. Yossé, qu'il faut le prendre dès la première heure de la réception, il n'y a pas lieu d'établir une distinction entre le compagnon savant et l'ignorant (si ce dernier n'a pas été scrupuleux et que, pendant sa vieillesse, il veut changer de conduite, l'engagement doit être encore moins valable). L'avis exprimé par R. Ila, est bien conforme à celui de R. Simon b. Lakisch : Lorsque celui-ci se rendit dans la famille de R. Yanaï, les gens, en le voyant, s'enfuirent. « Je vous fais peur, leur dit-il, mais je suis comme un ignorant sous le rapport de la purification » (quoique savant et compagnon, il n'avait pu prendre ledit engagement à un certain âge, faute de l'avoir pris dans sa jeunesse). On a enseigné que l'on procède ainsi : le maître de maison prend l'engagement de tenir tout ce qui doit être rempli par le compagnon, en présence d'une assemblée ; puis, à leur tour, ses enfants et les gens de sa maison prennent entre ses mains le même engagement. Selon un autre enseignement, ses enfants et les gens de sa maison s'engagent avec lui en public. Il n'y a pas de contradiction entre ces deux enseignements : dans le premier cas, il s'agit d'enfants mineurs, encore placés sous la tutelle du père ; au second cas, il s'agit de ceux qui ne le sont plus. Aussi, R. Ḥalafta ben Schaoul dit-il : les grandes personnes s'engagent en assemblée publique, et celles-ci, à leur tour, reçoivent l'engagement des jeunes. On a enseigné [1] : pour graduer la purification, on commence par les obliger à se laver les mains avant le repas, puis on leur enseigne les autres devoirs de la purification. En voici l'ordre, selon R. Isaac bar R. Eliézer : l'ablution des

1. Tossefta, ibid.

mains, ou les impuretés légères et impuretés plus graves [1]; la pureté de la dîme enfin (ou de l'oblation) servira de guide pour le manger profane. En principe on disait : le compagnon savant qui accepte les fonctions de percepteur d'impôts [2] est repoussé pour toujours du compagnonnage (et il ne peut plus y rentrer, même en renonçant à ses fonctions) ; mais plus tard, il a été convenu qu'il y est de nouveau reçu s'il renonce à ce métier. Ḥiya bar Aboun dit au nom de R. Yoḥanan : si un compagnon a quitté la Terre-Sainte (ce qui lui est interdit), on ne le repousse pas pour cela du compagnonnage [3]; ne faut-il pas aider le mineur à se rapprocher de la bonne voie ? (de même, ce compagnon, qui a quitté quelque temps la Palestine, est pour ainsi dire redevenu un enfant).

4. Les boulangers de cette catégorie (qui auraient acheté de la farine à un ignorant) ne sont tenus de prélever, par l'ordre des sages [4], que l'oblation de la dîme (le 100e) et la parcelle de la pâte (*Halla*). Les boutiquiers (marchands au détail) ne sont pas autorisés à vendre des produits soumis au doute ; mais ceux qui vendent par grandes quantités, en gros, peuvent céder ces produits (parceque, grâce à la quantité, il y a à supposer que l'acheteur fera les prélèvements dûs). On appelle marchands en gros ceux qui vendent le blé encore vert (σιτώνεις), ou ceux qui le vendent aux détaillants (quoique déjà sec.)

Plus loin (v, 1), on voit ce qu'il faut prélever pour les dîmes et la ḥalla si l'on achète à un boulanger ; comment se fait-il que là il est prescrit à l'acquéreur de prélever, et dans notre Mischnâ, on impose cette obligation, non à l'acquéreur, mais au vendeur ? R. Yôna répond que R. Eléazar et R. Yoḥanan en expliquent différemment la raison : Selon l'un, le boulanger doit en prélever les dîmes, parce qu'ici on suppose qu'il travaille à l'état de pureté, tandis que plus loin il s'agit du cas où il est impur (et il ne peut pas prélever les parts légales) [5]. D'après l'autre, il s'agit ici d'une petite quantité (aussi le boulanger y gagne bien et doit la rédimer), et, plus loin, il est question de grandes quantités. On ignore, jusqu'à présent, lequel des deux a formulé chaque opinion, seulement, comme il est admis que c'est selon R. Yoḥanan qu'on tient compte de l'état de pureté de l'ouvrier, cela prouve que R. Eléazar dit de faire la distinction entre les petites et les grandes quantités. A l'avis de R. Yoḥanan on peut objecter ceci : s'il n'est question ici que de l'état de pureté, l'ouvrier ne

1. Ou : couche de l'impur et ce qui est agité par lui.
2. Profession considérée jadis comme avilissante pour les savants juifs.
3. Selon Frankel, il y a là peut-être une lacune.
4. Dispense est faite de la 2e dîme, à cause des impôts onéreux ; comp. tr. *Yôma*, f. 8 .
5. Selon le commentaire d'Elie Fulda, il s'agit de fruits devenus impurs, qui ne servent plus que de combustible.

doit-il pas prélever les dîmes de tout (même la 2me dîme)? Il serait juste qu'en ce cas il ne les prélève pas du tout, puisqu'il s'agit de doute et qu'il est interdit seulement de livrer à l'ignorant ce qui, avec certitude, n'est pas encore affranchi des droits (le boulanger doit donc l'oblation de la dîme pour le doute, non la 2me dîme). De même, il y a une objection contre l'avis de R. Eleazar : comment se fait-il que selon lui, il ne faille pas du tout prélever si c'est une petite quantité? (Question résolue par la réponse précédente).

« Il est interdit aux boutiquiers de vendre ce qui est sujet au doute » est-il dit. Dans l'assemblée, plusieurs rabbins déclarèrent au nom de R. Eléazar que ce devait être l'avis de R. Meir [1] ; car, d'après lui, il n'est permis de vendre le blé encore vert qu'aux marchands en gros, même lorsque ce produit est sujet au doute (mais c'est interdit s'il n'y en a que peu, ou du détail). Mais, objecta R. Yossé, la Mischnâ n'est-elle pas en contradiction avec cet avis: « Voici, dit-elle, ceux qui vendent par grandes quantités, par exemple ceux qui vendent le blé quand il est encore vert (σιτώνεις) et les vendeurs de blé en gros aux détaillants. » N'en résulte-t-il pas qu'il y a encore d'autres individus autorisés à acheter du douteux (contrairement à R. Meir, qui parle seulement d'une classe) ? En effet, dit R. Yossé au nom de R. Ila, ce n'est pas à la seconde partie de la Mischnâ que s'applique l'assertion de R. Eliézer, mais à la première partie (où il est question des prélèvements dûs) : si la Mischnâ impose seulement l'obligation de prélever la dîme sacerdotale (100e) et la *Halla*, c'est lorsqu'il vend (en gros) dans sa boutique ou à sa porte ; mais si c'est au marché de détail [2], ou dans le magasin contigu à ce marché, il doit prélever la dîme (et même la 2e dîme) pour tout. A ce sujet, les rabbins de l'assemblée ont dit, au nom de R. Eliézer, que cette remarque est conforme à l'avis de R. Meir [puisqu'il dit: il n'est permis de vendre les fruits soumis au doute qu'à celui qui achète le blé lorsqu'il est encore vert]. A quelle opinion de R. Meir cela se rattache-t-il ? A ce qui est dit de lui plus loin (au § suivant) : « R. Meir dit : le produit que l'on a l'habitude de vendre par grandes mesures et que l'on cède (exceptionnellement) par petites quantités, est considéré comme joint à la grande mesure (et il est affranchi de tous droits). » En effet, R. Ḥiya s'exprime exactement de même, et il ajoute que si, pour la salle de vente, l'on s'est servi de petites mesures, ou si, dans la boutique, l'on s'est servi de grandes mesures (par exception), la grande mesure se trouve être nécessaire à la petite (et soumise aux mêmes droits). Sur ce que dit la Mischnâ que le détaillant doit prélever certaines parts dues légalement, les membres de l'assemblée des études ont ajouté, au nom de R. Yoḥanan, que c'est à cause des enfants qui viendraient en acheter, pour qu'ils ne mangent pas des objets non rédimés.

1. Tossefta, ch. III; et ci-après, ch. III, § 2.

2. Il y a ici le terme grec Πωλητήρ, pour πωλητής, *marchand* (revendeur) ou abrégé de πωλητήριον, *salle de vente*, qui vient de la racine πωλέω, *trafiquer*. Comp. ci-après, ch. V, § 4.

R. Ila dit au nom de R. Yohanan : pour une petite quantité, le vendeur prélève la dîme, parce qu'il recueille le bénéfice ; au contraire, pour une vente en gros, l'acquéreur gagne (en revendant au détail) ; aussi est-il tenu de prélever les parts dues. Il y a des enseignements qui appuient chacun de ces deux avis. L'assertion des rabbins anonymes est confirmée par l'avis de R. Néhémie, selon lequel tout reste de la vente détaillée, considéré comme joint à la petite mesure, lui est assimilé (sous le rapport des obligations), ainsi que pour la grande mesure (aussi il confirme la crainte au sujet des enfants). Un autre enseignement confirme celui de R. Ila, en disant que, selon R. Ismael, fils de R. Yohanan ben Broka, si l'on s'est servi d'une petite mesure (des quarts de *cab*, ou 25e de *saa*) pour en compter cent parts, on est tenu de donner les dîmes légales ; n'eut-on mesuré qu'un *saa* et un quart, il faut rédimer ce quart (considéré comme petite mesure). Selon R. Zeira, la distinction établie entre ces 2 opinions dépend du calcul du bénéfice de chacun, et il raisonne ainsi : s'il s'est servi du *saa* pour mesurer 25 quarts (ou du détail), le vendeur doit faire le prélèvement, parce qu'il a le bénéfice du détail [1] ; s'il s'est servi de quarts pour vendre en réalité un *saa* (en gros), l'acquéreur devra les prélever, parcequ'il recueille le bénéfice.

5. R. Meir dit : le produit que l'on a l'habitude de vendre par grandes mesures, et que l'on cède (exceptionnellement) par petites quantités, est considéré comme joint à la grande mesure (et il est affranchi de tout droit) ; si au contraire, un produit est d'ordinaire vendu par petites mesures et qu'une fois on en ait cédé une grande part, on la considère comme inhérente à la petite [2] (et elle en subit les conséquences). Qu'appelle-t-on grosse mesure ? Pour les produits secs, une mesure de trois *cabs* ; pour ce qui est vert, l'équivalent d'un *dinar* (pièce d'or). R. Yossé dit : les paniers de figues, de raisins, ou les hottes de verdure, sont affranchis aussi longtemps qu'on les vend d'après l'estimation approximative [3] (cela équivaut à la vente en gros).

D'après le premier avis de notre Mischnâ, on fixe une mesure pour ce qui est sec, mais non pour ce qui est vert ; par contre, on fixe un prix pour ce qui est vert, non pour ce qui est sec. R. Hiya a enseigné : la mesure du *Hin* est considérée comme grande ; au-dessous d'elle sont les mesures de détail. La pièce de monnaie d'un *limen* [4], est considérée comme une petite mesure,

1. Si l'on se préoccupe des enfants, ceux-ci n'achetant pas un à la fois, le vendeur sera dispensé de la dîme.

2. Selon le commentaire de R. Simson de Sens, il ne s'agit pas d'assimilation au point de vue légal, mais d'une réunion matérielle des denrées, qui ne peuvent être cédées séparément.

3. Pour le terme אכסרה, ξηρά, cf. ci-après, ch. III, § 3, et tr. *Maasser schéni*, ch. IV, § 2.

4. Zuckermann, dans son étude sur les monnaies talmudiques (p. 33), fait dériver ce nom de λάμα = *lamina*, pièce plate, mince.

mais toute valeur supérieure est une grande mesure. D'après ce nouvel enseignement, au contraire, on fixe une mesure pour ce qui est vert, non pour ce qui est sec; et l'on fixe une valeur pour ce qui est sec, non pour ce qui est vert. R. Yoḥa'nan dit au nom de R. Simon ben Yoçadak : c'est une condition des arbitres que la dîme sacerdotale (100e) est due par le vendeur, et la 2e dîme par l'acquéreur. Dans quel cas? Si c'est par petites mesures, n'est-il pas dit que le vendeur doit les dîmes, parce qu'il en tire le bénéfice? Si c'est une grande mesure, n'est-ce pas dû par l'acquéreur, qui en a le bénéfice? Il peut s'agir, répondit R. Aboun bar R. Ḥiya, du cas où l'on aurait directement dit de vendre la récolte du premier sans la libérer (en ce cas, le vendeur doit l'oblation de la dîme). R. Yossé dit : même au cas où cette déclaration n'aurait pas été faite et dans l'hypothèse où l'un des deux contractants offre de tout rédimer en partageant les deux charges), la condition subsiste selon laquelle la dîme du 100e est due par le vendeur, et la seconde dîme par l'acquéreur. R. Eleazar au nom de R. Oschia rappelle cette autre condition : la perte de la graisse impure doit être supportée par le boucher[1] et celle du nerf sciatique par l'acquéreur. Mais, selon une coutume introduite par R. Abahou à Césarée, les 2 pertes incombent à l'acquéreur [2], afin d'augmenter ainsi le bien qui doit résulter des prélèvements.

CHAPITRE III

1. On donne à manger de ces fruits douteux [3] aux pauvres et troupes en campagne [4]; R. Gamaliel en donnait aussi à manger à ses ouvriers (pauvres). Ceux qui distribuent les secours aux pauvres donnent, selon Schammaï, ce qui est affranchi de la dîme à celui qui ne la prélèverait pas spontanément, et ce qui n'est pas libéré à celui qui prélève la dîme [5]; de cette façon, chacun mange des produits dûment acquittés. Selon les sages au contraire, l'encaissement ainsi que la distribution se font sans enquête (sans se soucier des prélèvements accomplis ou non), et on laisse chacun libre de se mettre en règle sous ce rapport.

R. Yôna dit : il ne peut être question dans notre Mischnâ que de compa-

1. Il devra rembourser l'équivalent en espèces ou en nature.

2. Selon le commentaire d'Elie Fulda, cette clause est faite pour que le boucher n'hésite pas à enlever toutes les veines et nerfs interdits à la consommation.

3. On accorde cette facilité, afin de stimuler la charité. Tr. *Berakhôth*, f. 47a; *Schabbath*, 124b; *Eroubin*, f. 17b, 31a.

4. Le terme אכסניא rappelle évidemment le grec ξένιος, qui signifie littéralement : *hôtes*, *étrangers*. Ici, il s'agit de soldats (Traité de *Pesahim*, f. 35b; tr. *Soucca*, f. 35a).

5. D'après l'école de Schammaï, il n'est pas même permis aux pauvres de consommer des produits soumis au *Demaï*.

gnons pauvres (qui rédimeront les produits douteux); quant aux hôtes ou soldats [1], il en est comme l'a dit R. Josué, qui raconte le fait suivant: lorsqu'il suivait R. Yohanan ben Zaccaï, se rendant tous deux à l'armée [2], les habitants des villes par où ils passaient leur apportaient des fruits à manger. Si nous passons ici la nuit, dit R. Josué, nous sommes tenus de prélever les dîmes (parce qu'en ce cas nous faisons élection de domicile et ne sommes plus de simples passagers); au cas contraire, nous en sommes dispensés. Selon R. Yossé, il peut être question, dans notre Mischnâ, même de pauvres qui sont du vulgaire; car, sans cela, ce serait fermer la porte à ceux qui ne sont pas compagnons (et ils pourraient mourir de faim). S'il en est ainsi, à quoi bon, selon R. Yossé, l'avis sur les hôtes? Voici ce qu'il répond : comme il est écrit (Lévitique, XXV, 45) *des fils d'indigènes qui séjournent parmi vous, vous pourrez acheter, etc.* (et qu'il y a là un pléonasme), on comprend dans cette expression les hôtes (assimilés aux pauvres).

Selon R. Éliezer, on y comprend les hôtes païens (comme ils ne sont pas soumis aux devoirs de la dîme, on peut leur donner des fruits sujets au doute, et d'eux parle la Mischnâ). On a enseigné qu'en distribuant de tels produits aux pauvres ou aux hôtes, il faut leur faire part des doutes que l'on éprouve (afin que ceux qui le désirent puissent remplir les devoirs prescrits à cet égard). Selon l'avis de R. Yona, qui dit que dans notre Mischnâ il est question de pauvres ayant le grade de compagnon, on fait bien de prévenir (l'avertissement les engagera à prélever les parts légales); mais selon R. Yossé, qui admet qu'il peut s'agir dans la Mischnâ même de pauvres qui sont du vulgaire, à quoi servira ledit avertissement? C'est que, fut-il répondu, comme il est admis que la plupart des gens du vulgaire prélèvent les dîmes [3], pour une personne qui s'en abstiendrait l'avertissement sera utile [4]. Ces prescriptions prouvent, dit R. Mena, qu'aux gens qui viennent, par association, manger tour à tour chez l'un et l'autre, il n'est pas permis de fournir des produits provenant de la 7e année de repos, parce que l'on remplit à leur égard une obligation qui n'est pas solvable à l'aide d'une valeur abandonnée (comme celles de la schemita). C'est ainsi que l'on a enseigné (dans la *Tossefta* à notre chapitre): Ni avec les produits de la 7e année du repos agraire, ni avec ceux de la seconde dîme (que l'on doit consommer à Jérusalem), l'on ne peut solder un emprunt ou une dette, ni rendre un repas nuptial, ni acquitter un paiement (de réciprocité), ni distri-

1. Cf. même série, tr. *Maasseróth*, ch. II, § 3, Babli, tr. *Eroubin*, f. 17b; tr. *Kethoubóth*, f. 65a; tr. *Synhédrin*, f. 32b.

2. Au lieu d'admettre la version de l'édition de Venise, M. Neubauer (p. 68) lit ici Beror-Haïl, comme l'a l'éd. d'Amsterdam, et il ajoute : «c'était la résidence de R. Yohanan vers l'époque où Gamaliel II était à Yabneh. »

3. Sur ces sortes de présomptions légales, voir le travail de Freudenthal dans le recueil *Monatschrift*, année 1860, p. 299.

4. Plus haut, ch. I, § 3, fin (p.134), l'on se sert du même raisonnement et des mêmes expressions.

buer l'aumône aux pauvres de la synagogue; mais on peut s'en servir pour une œuvre de complaisance, à la condition d'en faire connaître la provenance au consommateur (pour qu'il puisse se prémunir).

« R. Gamaliel, est-il dit, donnait à manger à ses ouvriers des produits sujets au doute. » Comment se fait-il qu'il soit dit plus loin (ch. VII, § 3) : si l'ouvrier n'ajoute pas foi au maître de la maison, il peut prélever lui-même les parts légales ; tandis qu'ici les sages (opposés à R. Éliezer) semblent dire que ce devoir incombe au maître? C'est que, répondit R. Yona, plus loin il s'agit du cas où le maître donne à manger un nombre compté de fruits (et cela regarde l'ouvrier) ; tandis qu'ici il s'agit du cas où le maître dispose une place à la table commune [1] pour l'ouvrier (en ce cas, il en est responsable ; et R. Gamaliel seul se permettait de donner aux siens des objets douteux). R. Zerikan-Simon bar Wawa dit au nom de R. Yohanan : si un médecin ayant le grade de compagnon donne à manger des objets douteux à un malade du vulgaire, il les lui remet en main, non dans la bouche ; mais s'il est certain que ces produits ne sont pas rédimés, il lui est même interdit de les remettre dans la main du malade (il ne doit pas être cause que le malade consomme des produits interdits). En cas de doute, c'est permis si les objets appartiennent au malade, mais non s'ils appartiennent au médecin (comme il sera remboursé, il se trouverait avoir trafiqué d'objets soumis au doute). Quant à la défense pour la certitude (objets certainement non rédimés), elle s'applique seulement à l'Israëlite, non aux Noahites (qui n'accomplissent pas les devoirs de la dîme) ; cependant, il n'est pas permis au médecin qui est compagnon d'en céder (afin qu'en aucun cas il ne cède de tels objets). Enfin, s'il s'agissait d'employer une partie d'un animal vivant (ce qui est même défendu aux Noahites), il est interdit de la passer, même si c'est la propriété du malade, afin de ne pas être cause de cette transgression.

« Selon Schammaï, on donne ce qui n'est pas rédimé à celui qui prélève la dîme. » Mais, pourrait-on objecter à Schammaï, est-il juste que celui qui est digne de foi perde un peu de sa part en la rédimant? En ce cas, fut-il répondu, on donne à cette personne une plus grande part, pour compenser la perte de la dîme. Pourquoi alors, selon Schammaï, ne peut-on pas remettre d'objets douteux à tous les pauvres? En voici la raison : si provisoirement une précaution peut exister pour qu'ils ne mangent rien d'interdit, elle ne pourrait pas subsister toujours ; donc il vaut mieux les prémunir de suite. Et pourquoi les autres rabbins ne partagent-ils pas cet avis? Si, disent-ils, on interdisait de distribuer les produits douteux, on s'exposerait à voir diminuer les bonnes œuvres. Ceux qui, pendant les jours de fête, vont recueillir les aumônes, ne doivent pas faire connaître leur présence par des appels à haute voix (dans la

1. Littéralement : au râtelier, à la mangeoire.
2. *Tossefta*, ch. III, fin (§ 13).

synagogue) comme cela a lieu pendant la semaine, mais ils doivent les réclamer sans bruit, en mettre les produits dans leurs poches, puis les distribuer séparément par petites sections de maisons voisines. Lorsque pendant la 7e année de repos agraire, on recueille les contributions [1] pour les pauvres, il n'est pas nécessaire de s'informer scrupuleusement si, dans telle ou telle maison, on consomme les produits de la 7e année de repos ; si l'on reçoit du pain, il est permis de l'accepter, car l'on ne craint pas qu'il soit remis d'autres valeurs, provenant des produits interdits de la 7e année, que l'argent ou des œufs. Toutefois, ajoute R. Ḥanina au nom de R. Pinḥas, cette permission pour le pain ne s'applique qu'à ces habitants qui, bien que soupçonnés d'ensemencer leurs champs dans l'année consacrée, ne mangeraient rien d'interdit, et à plus forte raison, ils ne donneraient rien à autrui de ce qui est interdit.

Lorsque des sacerdotes veulent pétrir la pâte eux-mêmes, pour qu'ils soient certains de l'état de pureté de la ḥalla qu'ils consomment, ils n'ont pas besoin de chercher à éviter les cours de ceux qui récoltent les produits de la 7e année. D'âprès un autre enseignement, ils doivent être scrupuleux dans leur choix. Or, dit R. Pinḥas, celui qui exprime l'avis qu'ils doivent être scrupuleux a pour raison qu'il craint que les personnes consommant les produits de la 7e année n'en mangent aussi la part sacerdotale (ce qui, selon *Schebiith*, IX, 9, serait un crime capital). Celui qui admet, au contraire, que l'on n'y fait pas attention a pour motif ceci : si on le faisait échapper à un faute légère, on l'exposerait à une autre plus grave, puisque la consommation d'objets ordinaires non rédimés est un crime capital, tandis que celle des produits de 7e année n'entraîne que la transgression d'une simple défense. Mais alors comment faire ? (qui mangera la ḥalla dont un sacerdote pur ne voudra pas?) Selon R. Ḥouna, on fait venir un sacerdote soupçonné de négligence, que l'on fait se purifier par un bain et à qui on la donne à manger, sans livrer d'objets purs à l'ignorant; selon R. Mena, on fait venir le sacerdote soupçonné, qui se purifiera, puis la mettra de côté jusqu'au soir, puis la mangera lui-même, afin de ne pas encourager ceux qui commettent des transgressions. Selon R. Simon bar Barsena au nom de R. Aḥa, on conserve cette pâte spéciale (que, dans le doute, on ne peut pas brûler, car c'est un comestible qu'il est interdit de détruire); mais, à la veille de Pâque, on la brûle (afin de débarrasser la maison de tout levain).

2. Celui qui veut couper les feuilles vertes des bottes de légumes [2] pour alléger son fardeau ne doit pas les jeter avant d'avoir prélevé la dîme (pour que personne, en les trouvant, ne les mange indûment). Celui qui

1. Littéralement ; les *paniers* où l'on reçoit les dons en nature.

2. Il s'agit, bien entendu, de bottes ficelées, seules soumises au droit de la dîme et pour lesquelles il y ait lieu de craindre une consommation illégale; mais la verdure, non mise en bottes, peut être abandonnée à tout venant et, par cela même, dispensée de tout droit.

achète des légumes verts au marché et qui après réflexion faite, veut les rendre, ne doit pas le faire avant d'avoir prélevé la dîme (que l'on rend à l'acquéreur et que l'on place publiquement à côté des produits), car il ne manque à l'acquisition que l'achèvement du paiement (et il serait à craindre que d'autres acquéreurs ne s'y trompent). Mais si quelqu'un, au moment d'acheter un objet (avant de l'avoir pris) aperçoit d'autres produits préférables, il peut renoncer à son premier projet d'acquisition (sans autres procédés), parce qu'il n'avait pas encore pris possession [1].

R. Eleazar dit : l'avis de ne pas jeter les feuilles avant de les rédimer est conforme à l'avis de R. Meir [2], car c'est lui qui dit qu'il est seulement permis de vendre au marchand de gros les objets soumis au doute (tandis qu'il est indispensable de rédimer toute vente au détail, ainsi qu'il est dit dans notre Mischnâ). Selon R. Yoḥanan, au contraire, notre Mischnâ peut se trouver en conformité d'opinion avec celle des autres docteurs ; seulement, il y a des distinctions à établir : lorsque, dans notre Mischnâ, il est interdit de détacher une partie du fardeau, c'est que chaque parcelle (détail) trouvée à terre est ramassée et aussitôt acquise (il importe donc de la rédimer), tandis que l'on n'abandonne guère à tout venant des grosses quantités (voilà pourquoi il est dit plus haut que l'on peut les vendre en cas de doute). Mais le dit avis (de rédimer) n'est-il pas en contradiction avec un autre avis de R. Meir, qui dit : dès qu'un homme a déclaré tels objets abandonnés à tous et qu'il ne les a plus en sa possession [3], l'abandon est déclaré valable et définitif (n'en résulte-t-il pas qu'en ce cas il n'y a plus d'obligations de dîme) ? Il n'y a pas de contradiction : l'on abandonne bien de petites parts, non de grandes quantités (or, l'acquisition des feuilles détachées pour l'allégement se fait par petites parts). Il n'y a même pas de contradiction, selon R. Yossé ; car, s'il pense que toute chose abandonnée sort seulement de la possession du propriétaire, c'est par l'acquisition d'un autre (sans quoi l'abandon est nul et le maître peut reprendre son bien); n'est-ce pas que lorsque l'on jette les feuilles successivement, elles ne sont déclarées abandonnées que lorsqu'elles sont réunies, et la quantité entière sera seule abandonnée ? C'est qu'il y a ici une distinction à établir, l'acquisition qui valide l'abandon ayant eu lieu successivement pour chaque feuille détachée.

« Il ne manque à l'acquisition que l'achèvement du paiement, » dit-il. Ḥiskia l'explique, en disant : il ne manque [à l'abandon du maître] que l'acquisition par le nombre (il est complété par le compte). Comment fait-on pour rédimer en ce cas ? On prend quelques feuilles de dessus, et on prélève la dîme. Un tel acte n'est pas interdit comme si c'était un vol (dîme prélevée sur des

1. C'est une des conditions de l'achat, de la conclusion du marché pour les objets mobiliers.

2. Comp. ci-dessus, ch. II, § 4.

3. Ci-dessus. traité *Péa*, ch. VI, § 1 (p. 77).

objets d'autrui), car le propriétaire n'a pas égard à quelques feuilles, ainsi que le prouve l'exemple de R. Simon bar Cahana[1] : comme R. Eliézer, s'appuyant sur son bras, passait auprès d'une vigne, il lui dit : apporte-moi un éclat de bois (sans valeur) pour me curer les dents; puis, réflexion faite, il se reprit et dit : ne m'apporte rien, car si chacun venait en enlever autant, il ne resterait bientôt plus rien de la haie[2] de cet homme (mais c'est là un excès de scrupules). De même, lorsque R. Ḥagaï soutenait le bras faible de R. Zeira, un homme vint à passer chargé d'une coupe de bois ; apporte-moi, lui dit R. Zeira, un brin de bois pour mes dents, puis, se reprenant, il lui dit : ne m'en apporte pas, car si chacun venait en faire autant, il ne resterait plus rien de la charge de cet homme. Ce n'est pas que R. Zeira ait été un homme tellement pieux, qu'une crainte exagérée l'eût inspiré; seulement, il a voulu faire entendre qu'il faut agir ainsi pour détourner les autres de tout mal pouvant mener au vol, interdit par Dieu. R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan : dès que l'on a pris les produits en mains, l'acquisition est faite ; il n'y manquait plus qu'un détail, celui de les compter. Comment fait-on au cas où l'on ne les prend pas ? On paie le montant de l'un de ces produits servant à rédimer le reste (contrairement à l'avis de R. Ḥiskia, selon lequel le prélèvement est fourni par le propriétaire) ; et, pour que ceux qui viendront après lui ne soient pas entraînés à mal agir (et ne l'emploient à rédimer d'autres, en supposant que ce n'est pas encore rédimé), on le leur fait savoir en entassant ces produits à part. Ne devrait-on pas obliger le marchand à déterminer la dîme des objets vendus au milieu des fruits qui lui restent chez lui (sans crainte de confusion et sans contraindre l'acheteur à faire cette opération) ? N'a-t-on pas enseigné[3] que lorsque l'on vend des fruits non libérés à son prochain (sans l'aviser), le marchand peut fixer au milieu des siens, la part de dîme qui leur est afférente, sans s'arrêter à la supposition qu'il peut en résulter de la confusion pour d'autres (qui prélèveraient indûment la dîme avec ce qui est déjà racheté) ? On admet ce procédé, répondit R. Ḥinena, de rédimer ainsi les produits lorsqu'ils sont achetés de cette façon ; mais non lorsqu'il est possible de prévenir. — Lorsque la Mischnâ parle de celui qui, achetant un objet, en veut un autre, il s'agit de choisir, sans avoir encore rien acquis. Il n'y est question, toutefois, que du cas où l'on choisit entre des produits de la même espèce ; mais, qu'en est-il lorsque l'on passe à une autre espèce ? (Il n'y a pas de réponse à cette question).

3. Si l'on trouve des fruits sur sa route que l'on prend pour les manger de suite, et que l'on se propose ensuite de les mettre en réserve, on ne doit pas les mettre de côté avant d'avoir prélevé la dîme. Mais si, dès le principe, on les a seulement ramassés pour qu'ils ne se perdent pas

1. Cf. tr. *Halla*, ch. IV, § 12.
2. Littéral : Le fagot de l'homme s'en irait.
3. Cf. ci-après, ch. VII, § 1.

(et non pour un usage personnel), on est dispensé de prélever la dîme. Toute chose qu'il ne serait pas permis de vendre aussi longtemps qu'elle est douteuse [1], ne peut pas non plus être envoyée à un prochain. R. Yossé permet de faire de tels envois pour des produits notoirement inaffranchis, à la condition d'en faire part au destinataire.

On a enseigné [2] ; il n'est pas permis de passer auprès des mets que l'on trouverait sur sa route, sans les mettre de côté pour les préserver. Toutefois, ajoute R. Jacob bar Zabdi au nom de R. Abahou, cela n'a été dit qu'en principe, mais maintenant il est permis de passer outre, de crainte que ces objets n'aient été mis là dans un but de sortilége. On a enseigné ailleurs [3] : « Celui qui roule une grosse pierre sur la place publique, dont le déplacement fait qu'une autre personne est blessée, est responsable du dommage qui en est résulté. » L'on ajoute qu'il est interdit de prendre cette pierre [4] sous peine de commettre un vol (elle est acquise par celui qui l'a roulée). Cela n'est vrai, dit Cahana, que si on a roulé la pierre dans l'intention de l'acquérir ; mais, sans cette condition, l'acquisition n'est pas effective. Cependant, au point de vue des dommages à payer, on n'établit pas de distinction, pour celui qui a roulé la pierre, entre le cas où l'on a fait la condition d'acquisition, ou non : il faut, en tous cas, rembourser le dommage dont on a été la cause. Comment donc se fait-il alors que, dans notre Mischnâ, on établisse une distinction pour le prélèvement de la dîme, entre l'action de prendre les fruits pour soi et celle qui a lieu pour les préserver ? R. Abin répondit ainsi: pour les blessures, il est dit: *le maître du fossé paiera* (Exode, XXI, 24), c'est-à-dire, celui qui a causé le dommage le paiera ; tandis que pour la dîme, il est écrit (Deutéronome, XIV, 22) : *tu prélèveras la dîme* ; la répétition du verbe rédimer indique que l'on est tenu de rédimer ce qui vous appartient, non ce qui est à autrui.

«Toute chose qu'il ne serait pas permis de vendre aussi longtemps que c'est douteux ne peut pas non plus être envoyée à un prochain », dit la Mischnâ. Cela veut dire qu'il n'est pas permis d'envoyer de petites quantités, sujettes au doute, comme il est interdit d'en vendre, mais c'est permis pour les grandes. Selon R. Yossé, il est permis de vendre (sans rédimer) les objets dont on est certain qu'ils ne sont pas rédimés, que ce soit une petite quantité ou une grande (parce qu'en ce cas, on avertit toujours l'acquéreur), mais c'est interdit pour de petites quantités d'objets douteux (de crainte qu'en raison du peu de gravité de ce cas, l'on oublie d'en aviser l'acquéreur). R. Abahou dit au nom de R. Yohanan : lorsque, pour de grandes quantités d'objets douteux, il a été permis de les vendre, c'est en raison de l'espèce de haie protectrice qui pré-

1. Voir ci-dessus, ch. II, § 4 et 5. Il faut adopter, non la petite mesure, mais la grande.

2. Tr. *Eroubin* fol. 64b.

3. Tr. *Baba Kama*, ch. III, § 4.

4. *Tossefta* sur *baba Kamma*, ch. II.

serve les droits de la dîme pour le reste[1]. Ceci est conforme à l'enseignement suivant : selon R. Yossé, aussi longtemps que l'on vend les paniers de figues, ou de raisins, ou des bottes de légumes verts, d'une façon approximative ξηρά[2], on est dispensé de les rédimer en cas de doute (la particularité du mode de transport éveille suffisamment l'attention). R. Simon ben Gamaliel raconte[3] que R. Yossé, un homme important, lui envoya un cédrat, en lui disant qu'il l'avait reçu de Césarée. De cette façon, dit-il, j'ai appris du même coup trois choses : 1° qu'il est non rédimé (avec certitude); 2° qu'il est devenu susceptible d'impureté; 3° qu'il n'en avait pas reçu d'autre. Il est certain que ce fruit n'était pas rédimé, en raison de sa provenance de Césarée; il était devenu susceptible d'impureté, parce que dans cette localité on mouille les fruits; il n'en avait pas reçu d'autre, sans quoi on l'eût rédimé en prenant une part d'un autre. Pourquoi ne pas prendre de ce fruit même une petite part pour le rédimer? C'est que l'on a égard à la recommandation de R. Bar-Kappara, qui rappelle l'usage de ne pas envoyer à un ami des objets entamés. Mais la Mischnâ ne dit-elle pas : « R. Yossé le permet pour des objets certainement non rédimés, à la condition de le faire savoir » (Pourquoi donc n'a-t-il pas agi de même dans le fait qui vient d'être cité)? Cet exemple vient précisément démontrer que, tout en étant d'un avis contraire à celui des autres rabbins, il n'a pas agi selon son opinion (par déférence pour les autres). R. Zeira objecta à R. Yassa : cela ne fait-il pas partie des fruits de Césarée, dont la consommation est permise sans formalité préalable? C'est Rabbi, fut-il répondu, qui a donné cette autorisation, tandis que le fait rapporté par R. Simon ben Gamaliel a précédé la décision de Rabbi.

4. Si l'on apporte des froments pour les moudre chez un meunier samaritain ou chez un meunier ignorant[4], elles restent dans leur situation première sous le rapport de la dîme et de la 7e année agraire (on ne le soupçonne pas d'avoir échangé ces produits contre d'autres non libérés); mais, si l'ont remet ces blés à un meunier idolâtre, ils deviennent douteux (on craint un échange). Si l'on place ses fruits en dépôt chez un samaritain ou un ignorant[5], ils restent dans leur état primitif sous le rapport de la dîme et de la 7e année; mais si le dépôt a lieu chez un idolâtre[6], ils conservent le caractère de ses propres fruits (il n'y a plus lieu de les libérer); mais, selon R. Simon, ils deviennent douteux.

1. C'est-à-dire, la dispense a lieu pour le vendeur, non pas parce que le gain est à celui qui achète en gros ou reçoit gratis, mais pour que l'homme pieux ne soit pas détourné du compagnonnage par la difficulté de ne pouvoir rien vendre, en cas de doute; c'est donc permis en gros.

2. Cf. ci-dessus, ch. II, § 5, note.

3. Comp. Babli, tr. *Hullin*, fol. 6a et ci-dessus, ch. II, § 1, *Tossefta* tr. *Demaï*, ch. III, § 1.

4. Tr. *Guittin* f. 61b.

5. Tr. *Bekoróth*, f. 11b.

6. Tr. *Abôda zara*, f. 31a.

R. Ḥiya dit au nom de R. Yoḥanan : si le panier d'un compagnon a été échangé, par mégarde, chez le meunier contre un autre, et il est constant que l'ignorant y fait moudre son blé le même jour, l'échange est à craindre ; si cette mouture n'a pas lieu d'ordinaire en ce même jour, la crainte n'existe pas [1]. Mais ne devrait-on pas éprouver tous les jours la même crainte comme pour la boulangère ? Puisqu'elle est sujette au doute (et qu'il devient interdit de lui acheter), en un seul jour de la semaine, le doute subsiste tous les autres jours [2] ; ne devrait-il pas en être de même ici ? Non, pour elle, il est impossible de ne pas avoir de doute (il est certain qu'au moins un jour, l'interdiction subsiste), tandis qu'ici il n'est pas présumable que la mouture de l'ignorant ait juste lieu aux mêmes jours que le compagnon. R. Tayefa Semouka dit au nom de R. Abahou : les samaritains sont dignes de foi pour les dépôts, lorsqu'ils déclarent qu'il n'y a pas eu d'échange. Mais notre Mischnâ ne dit-elle pas déjà cela en toutes lettres ? Elle parle d'une époque antérieure à celle où ils ont été soupçonnés ; aussi le préopinant vient-il dire que, depuis lors, ils sont dignes de foi à ce sujet. Peut-on ajouter foi au meunier du vulgaire lorsqu'il dit : j'ai pris le dépôt que j'ai remplacé par d'autres produits également libérés ? Oui, car si on le croit pour ce qu'il dit avoir pris, on admet aussi qu'il dit vrai pour le reste. Quant au samaritain, on le croit pour ce qu'il dit avoir pris (échangé), non pour la restitution. Quelle est la règle à suivre, demanda R. Yôna ? Est-ce au cas où, après les avoir échangés, il déclare que les produits remis en place viennent de ses propres fruits ? Mais alors, il n'est pas digne de foi, fût-ce un ignorant israélite (à l'égard du compagnon, son assertion est insuffisante) ? S'il s'agit du cas où il déclare qu'un tel digne de foi a prélevé la dîme pour lui sur ses produits, on devrait lui ajouter foi, même si c'est un samaritain (car l'on peut savoir si c'est vrai) ; de quelle hypothèse s'agit-il donc ? Cela peut s'expliquer, dit R. Aba, par la supposition qu'il s'agit du cas où il déclare qu'un tel a prélevé la dîme (le vulgaire est alors digne de foi, mais non le païen) ; or, le préopinant considère le samaritain à l'égal du païen. Il y a à ce sujet, diversité d'opinions : selon Rabbi, le samaritain est considéré comme païen (il n'est donc pas étonnant qu'il soit rangé au-dessous du vulgaire israélite) ; selon R. Simon b. Gamaliel [3], il est considéré en tout comme israélite.

La première partie de la Mischnâ paraît en contradiction avec la seconde ; il est dit d'abord que « si l'on remet ses blés à un meunier idolâtre, ils deviennent douteux » (il y a crainte d'échange), et ensuite il est dit que « les produits déposés chez un idolâtre prennent le caractère de ses fruits » (sans doute sur l'échange) ? C'est que, dans la seconde partie, il s'agit d'un dépôt

1. On ne suppose pas que, par exception, la mouture du blé de l'ignorant aura eu lieu ce jour.

2. Voir plus haut, ch. II, § 1.

3. Tr. *Berakhoth*, ch. VII, § 1, fin (t. I, p. 129) ; *Kethoubôth*, ch. III, § 1 ; et ci-après, ch. VI, § 11.

fait dans une corbeille (il est aisé de reconnaître le contenu, et l'échange est à craindre), tandis qu'au commencement il s'agit de simples fruits (qu'il est facile de confondre avec d'autres). R. Jérémie demanda en présence de R. Zeira [1] : est-ce que ces fruits mis en dépôt et considérés (sans doute d'échange) comme ses propres fruits, le sont à un tel point qu'ils puissent servir à libérer d'autres produits non rédimés avec certitude? (Est-ce bien se servir d'objets non dispensés, pour en rédimer d'autres soumis à l'obligation)? Ces fruits équivalent, fut-il répondu, à ceux que possède l'idolâtre (et sont par conséquent soumis à toutes les obligations, par la certitude qu'ils ont été échangés); seulement, il n'était pas convenable de sa part d'adresser une telle question à R. Zeira, à laquelle celui-ci avait déjà répondu lorsque R. Ḥanina la présenta en présence de R. Aḥa. R. Ḥija bar Aboun dit au nom de R. Yossé ben Ḥanina : l'avis exprimé dans notre Mischnâ par R. Simon, que les fruits déposés chez l'idolâtre deviennent sujets au doute, ne s'applique qu'au cas où l'on retrouve la corbeille telle quelle; s'il en a été déposé deux, l'une portera le caractère d'objets douteux et l'autre celle d'objets non rédimés avec certitude (puisqu'une seule sans doute a été échangée). Tout cela se rapporte au cas où toutes deux sont encore là; mais si l'une de ces corbeilles a été consommée par le dépositaire, celle qui a été déposée en second lieu n'est sujette qu'au doute (l'on craint pour elle l'échange, bien qu'il soit probable que l'idolâtre ait pris pour lui la première). Si cent personnes ont repris à la fois du dépôt cent mesures, il faut prélever les dîmes sur chaque mesure que l'on considère séparément comme sujette au doute (la certitude d'échange n'est applicable qu'à l'une; et ne sachant laquelle, toutes sont douteuses). Si ces mesures ont été livrées à une seule personne, elles paraissent comme soumises avec certitude aux obligations (c'est-à-dire, que l'une d'elles qui est douteuse est assujettie avec certitude aux droits); de même, si une personne en a pris plusieurs mesures à la fois, l'une est assujettie avec certitude, et le reste est sujet au doute. Si ces produits ont été remis à cent personnes diverses, toutes les mesures paraissent soumises avec certitude aux droits. N'a-t-il pas été enseigné par R. Simon au nom de R. Tarfon, que l'on a déclaré les fruits de tel Israélite comme ceux du Samaritain sujets au doute? (N'en résulte-t-il pas que tout doit y être soumis, sans tenir compte des distinctions que R. Aḥa vient d'établir?) Non, fut-il répondu, dans cette *braïtha* aussi, R. Simon ne parle que du cas où l'on retrouve le même contenu dans la corbeille. R. Josué ben Kabsaï dit [2] : Toute ma vie, je lisais ce verset (Nombres, XIX, 19) : *L'homme pur asperge l'impur*, et j'avais cru qu'un individu pur ne peut annuler que l'impureté d'un seul, jusqu'à ce que j'aie appris qu'une aspersion suffit pour plusieurs, selon l'exemple du grenier à Yabneh

1. Même série, tr. *Abôda Zara*, ch. II, § 9 (fol. 41ᵈ).
2. *Tossefta* sur ce traité, ch I.

(bien que les Israélites et les païens y remettaient à parts égales leurs produits, ceux-ci n'étaient que sujets au doute). A ce propos, les sages disent : tous les déposants fussent-ils païens, et n'y eut-il qu'un déposant Israélite [1], on considère l'ensemble comme douteux (et non soumis avec certitude aux droits). Cela prouve qu'un individu pur peut libérer par aspersion tous les autres impurs. Mais n'a-t-on pas dit dans notre Mischnâ qu'en cas de dépôt chez un idolâtre, les produits ont le même caractère que ses propres fruits? (Comment donc se fait-il qu'ici ils soient qualifiés de douteux?) C'est que, répondit R. Eliézer, les sages qui viennent d'être cités ont adopté l'avis de R. Meir (qu'en ce cas, les fruits sont soumis aux droits) ; selon R. Yoḥanan, il s'agit réellement de l'avis des rabbins (non de celui de R. Meir). Mais alors, fut-il demandé, pourquoi en cas d'égalité des parts de dépôts (tant d'Israélites que de païens), proclame-t-on le tout comme soumis avec certitude? Lorsque vous serez plus âgés, leur répondit-il, je vous le dirai (et vous serez de mon avis). Que voulait-il dire par là ? C'est conforme à cet avis que les gens de la captivité se sont imposé volontairement [2] le devoir de la dîme (de même, le dépôt auprès du païen est soumis avec certitude). En effet, Samuel bar Abba demanda : on comprendrait ce refus s'il s'agissait de pureté, afin de la préserver par des précautions, et de même s'il s'agissait de saintetés à préserver; mais pourquoi se prémunir ainsi à l'égard de la dîme? C'est que, s'il en eût dit la raison, il en eût révélé le peu de gravité, à titre de devoir volontaire. R. Jérémie ou R. Ḥiya, dit au nom de R. Yoḥanan : R. Simon reconnaît (malgré sa déclaration de doute) que désormais les prélèvements ont lieu par décision rabbinique (non par la loi). S'il en est ainsi, que R. Simon partage en cela l'avis des rabbins, en quoi diffèrent-ils? (Pourquoi dit-il, dans la Mischnâ, qu'il faut considérer comme douteux les produits déposés chez l'idolâtre)? Le voici : selon R. Simon, comme l'échange n'a pas eu lieu avec certitude, on peut après le prélèvement (indispensable à cause du doute), en réclamer le montant à la caisse sacerdotale; selon les autres sages, comme c'est dû avec certitude, il n'y a pas lieu de rien réclamer. Comment se fait-il, selon les rabbins, que ce soit plus grave en ce cas que pour l'oblation sacerdotale hors de la Palestine? N'est-on pas autorisé, pour ce dernier prélèvement (opéré seulement comme formalité) d'en réclamer le montant à la caisse sacerdotale (pourquoi donc ici les rabbins ne sont-ils pas de cet avis)? Probablement, répondit-on, cela se rapporte au cas où il s'agit d'obligations certaines, par suite d'acquisitions que l'Israélite a faites à un païen. Ainsi R. Juda et R. Simon ont enseigné que le païen peut acquérir des fruits en Palestine [3], à tel point qu'ils sont dispensés de toute dîme; sur ce sujet, R. Jérémie ou R.

1. Comp. ci-dessus, ch. II, § 1.
2. Il en est de même ci-après, pour la 7e année de repos, tr. *Schebiith*, ch. VI, § 1 (fol. 36b).
3. Comp. ci-dessus, tr. *Péa*, ch. IV, § 6, fin (p. 62), et plus loin, ch. V, § 9 (f. 24d).

Ḥiya bar Abba dit au nom de R. Yoḥanan, que R. Simon, d'accord avec les autres sages, admet la prescription rabbinique de prélever en ce cas les parts dues pour les dîmes (il y a donc certitude, et il ne s'agit plus de la crainte d'échange du dépôt).

5. Celui qui donne des fruits à garder [1] à une hôtelière (πανδοχίς), donne la dîme sur ce qu'il lui remet et sur ce qu'il prend d'elle, car elle est soupçonnée d'échanger les objets (par suite de l'agglomération des personnes qui demeurent chez elle). R. Yossé dit : nous ne saurions être responsables des trompeurs [2], et l'on n'est tenu de prélever la dîme que sur ce que l'on prend de chez elle.

L'avis exprimé ici par R. Yossé et celui de R. Simon b. Gamaliel [3] semblent conformes. De même que R. Yossé dit ici : nous ne sommes pas responsables des trompeurs, de même R. Simon b. Gamaliel le dit ailleurs (et il ne prescrit d'entourer la vigne neuve d'une haie qu'à l'égard de la 7e année, non contre le reste). En réalité, il n'en est pas ainsi, et R. Yossé partage l'avis de R. Simon b. Gamaliel (à l'égard de la vigne), parce qu'ils sont d'accord sur la question de responsabilité ; mais ce n'est pas à dire que R. Simon b. Gamaliel partage l'avis de R. Yossé (et que l'on puisse confier à une hôtelière des dépôts, sans les rédimer), car à ce sujet il est d'avis que le compagnon ne doit pas laisser sortir de chez lui quoi que ce soit avant de le rendre apte à la consommation.

6. Celui qui remet à sa belle-mère des fruits à préparer [4] doit prélever la dîme sur ce qu'il lui remet, comme il le fait pour ce qu'il accepte d'elle, parce qu'elle est soupçonnée d'échanger ce qui s'abîme contre d'autres produits meilleurs (à son avantage) ; car, dit R. Juda, elle veut qu'il n'y ait rien à reprocher à sa fille, pour qu'elle n'ait pas à rougir devant son gendre. Mais R. Juda reconnaît que, si l'on remet à sa belle-mère des produits de la 7e année (pour les préparer), elle n'est pas soupçonnée de les échanger ; elle ne voudrait pas donner à manger à sa fille de tels produits (dont la gravité de l'interdiction est notoire).

R. Yoḥanan dit : la première partie de la Mischnâ peut aussi se rapporter à R. Juda (bien qu'elle semble le contredire), car il dit ailleurs [5] : ce que l'on

1. Tr. *Hullin*. f., 6b ; tr. *Guittin*, f. 61b.

2. C'est-à-dire, en prévision de l'échange qui peut survenir et faire passer vos fruits aux mains d'un autre qui agirait illégalement, il est inutile de s'en préoccuper, au point de prélever d'avance et pour autrui, la dîme obligatoire.

3. Cf. tr. *Masser-Schéni*, ch. V, § 1, commencement ; tr. *Soucca*, ch. IV, § 2.

4. Tr. *Guittin*, f. 61b ; tr. *Hullin*. f. 6a.

5. Cf. babli, tr. Hullin, l. c.

confie à sa belle-mère est comme si on le remettait à une hôtelière (il y a aussi à craindre l'échange) ; selon les autres rabbins, le dépôt confié à sa belle-mère ressemble à celui qui serait confié à une voisine (laquelle n'est pas soupçonnée d'échange). C'est ainsi que l'on a enseigné[1]: si l'on remet à une voisine du pain à mettre au four ou des mets pour les faire cuire, il n'est pas besoin de craindre qu'elle échange ces objets (contre d'autres impropres à la consommation), ni sous le rapport de la 7e année, ni au point de vue de la dîme ; toutefois, cela n'est vrai que si l'on a remis à la voisine les accessoires de cuisson, tels que légumes et épices, mais au cas contraire il est à craindre qu'elle se serve d'objets non rédimés, ou provenant de la 7e année agraire. Dans la Mischnâ s'agit-il d'une belle-mère par les fiançailles ou par le mariage? On peut résoudre la question par ce qui suit : R. Juda reconnaît que si l'on donne à sa belle-mère des produits de 7e année agraire (pour les préparer), elle n'est pas soupçonnée de les échanger; elle ne voudrait pas donner à sa fille de tels produits à manger ; or (en raison de la gravité du cas), y a-t-il une distinction entre les fiançailles et le mariage? Il en sera de même ici.

CHAPITRE IV.

1. Celui qui achète des fruits à quelqu'un auquel on ne saurait se fier pour la dîme et qui ayant oublié de la prélever en temps opportun s'informe à ce sujet (auprès du vendeur) le jour de *sabbat* (pendant lequel il est interdit de faire le prélèvement), peut ajouter foi à sa parole et manger. Mais si la nuit du samedi est arrivée, on ne doit pas manger[2] avant d'avoir prélevé la dîme (dans le doute).

Les compagnons (d'étude) disent au nom de R. Yohanan : cette autorisation spéciale a été accordée en raison de l'honneur attribué à la solennité du sabbat (pour qu'il ait à manger en ce jour). Si c'est permis pour honorer le sabbat, à quoi bon la formalité de demander au vendeur? C'est vrai, mais l'on a voulu baser l'autorisation sur un motif quelconque[3], comme l'information. Selon R. Bivi bar R. Hanina, par respect pour la solennité du sabbat, l'ignorant dira vrai (voilà la raison de l'information). Mais si, en raison de ce respect du sabbat, l'on ne craint pas qu'il émette un mensonge, pourquoi dit-on dans cette même Mischnâ : « Si la nuit du samedi survient, on ne doit pas en manger avant d'avoir prélevé la dîme. » Pourquoi rédimer si l'on a dit vrai? C'est qu'il pourrait y avoir une personne qui n'a pas égard à cette solennité (aussi, pour éviter toute méprise,

1. *Tossefta*, sur notre traité, ch. 4.
2. Tr. *Menahoth*, f. 30b; tr. *Hullin*, f. 75b.
3. V. ci-après tr. *Troumoth*, ch. X, § 7 (fol. 47b).

faut-il en ce cas prélever la dîme). On a enseigné ceci : si un jour de semaine on s'est informé auprès du vendeur au sujet de la dîme, cela ne suffit pas pour en manger le samedi [1]. Cette règle est compréhensible d'après celui qui déclare que l'ignorant est digne de foi au jour du sabbat par respect pour cette solennité (et non dans d'autres jours) ; mais d'après celui qui dit que c'est permis par déférence pour le sabbat, pourquoi la formalité de l'information ne suffit-elle pas, fût-elle faite même en semaine ? C'est que la Mischnâ le permet seulement si c'est involontaire, elle parle du cas d'oubli ; mais non si c'est prémédité (comme le serait l'information qui a lieu dans la semaine, lorsque l'on a la faculté de rédimer). L'ordre de s'informer est dit lorsqu'il n'y a pas eu de conditions faites [2] pour les parts dues ; mais du moment qu'elles ont eu lieu, l'on peut tout consommer, s'en référant aux conditions convenues avec le prochain.

2. Si, n'ayant pas rencontré le vendeur, une autre personne, bien qu'elle ne soit pas digne de foi pour le prélèvement de la dîme, lui dit qu'elle a été prélevée, il peut manger selon l'assurance qui lui est donnée; mais il ne doit pas le faire si la nuit du sabbat survient ; il doit au préalable prélever la dîme.

Comment peut-on se contenter, pour manger ces produits (que l'on a oublié de rédimer), de l'information faite par autrui ? Voici dans quels cas cela a lieu : si 2 personnes achètent à la fois des fruits d'un seul vendeur et qu'une seule personne se soit informée, la seconde ne peut rien consommer avant de les rédimer, ou de s'informer à nouveau ; car on peut dire que les premiers fruits ont été rédimés, tandis que les autres ne le sont pas. Si une personne a acquis deux pains à la fois et que l'on se soit informé au sujet de la première acquisition, cela ne suffit pas pour la seconde ; il faut au préalable la rédimer ou s'informer à nouveau ; car il se peut que le premier pain soit rédimé, et non le second. Si la nuit du samedi survient, est-il dit, on prélève la dîme en prenant d'un panier (sur lequel on est renseigné) pour racheter l'autre. Or, cette facilité accordée s'explique si c'est par déférence pour le samedi (qu'il ait à manger) ; mais d'après celui qui dit que l'on ajoute foi à l'ignorant parce qu'il ne mentira pas par crainte du sabbat, pourquoi l'oblige-t-on à prélever la dîme, au moyen de la part restante, pour ce qu'il a consommé le samedi ? (Il n'y a pas ici, de réponse ; mais c'est évidemment le motif énoncé plus haut que, pour une personne qui par exception mentirait, l'obligation subsiste). Jusqu'à présent, l'on sait que la formalité de l'information prescrite dans la Mischnâ suffit pour la consommation le samedi, si l'on n'a pas de produits de la

1. Tossefta, sur *Demaï*, ch. 5.

2. S'il n'a pas conditionné avant le sabbat qu'il rédimera, il peut en ce jour se contenter de s'informer et manger en conséquence.

même sorte déjà rédimés ; mais, au cas où l'on en aurait, suffirait-il aussi de s'informer auprès du vendeur? Ou bien devra-t-on le samedi s'y référer mentalement? On peut, fut-il répondu, interpréter la Mischnâ [1] dans quel sens on veut (et se contenter de l'information, même au cas où l'on aurait des fruits semblables dûment préparés).

S'il arrive qu'un jour de fête touche au sabbat, en survenant un vendredi ou un dimanche, et qu'au premier jour l'on se soit informé au sujet de la dîme, ou s'il s'agit des deux jours consécutifs des fêtes de la captivité[2], d'après celui qui dit que ces 2 jours ne représentent qu'une seule sainteté, l'on pourra en manger le jour suivant ; mais d'après celui qui les considère comme distincts, l'information de la veille ne suffit pas. Selon un autre avis, même d'après celui qui dit que ces 2 jours sont distincts et consacrés séparément, on peut en manger; puisqu'il ne reste pas le moindre intervalle de temps entre ces 2 journées, qui permette de prélever la dîme. Aussi, a-t-on enseigné, si l'on s'informe en un jour de fête qui est un vendredi, on peut en manger le lendemain samedi; et de même si l'on s'est informé le samedi, on peut en manger le lendemain dimanche si c'est un jour de fête. — Sur ce qui a été dit plus haut, que l'on peut interpréter la Mischnâ dans quel sens l'on veut, au cas où l'on possède des fruits semblables dûment rédimés, R. Yonâ, dit au nom de R. Zeira [3] : il s'agit de fruits pour lesquels on a eu la pensée de la dîme dès la veille du sabbat; mais si l'on n'y a pas pensé, il n'est pas permis de les consommer. R. Mena dit : les paroles des rabbins (R. Yanaï ci-après) viennent à l'appui de R. Yonâ mon père, puisque la Mischnâ enseigne (§ 4), que si quelqu'ignorant adjure son prochain par vœu de manger chez lui, bien que celui-ci n'ait pas confiance pour le prélèvement de la dîme, il peut manger chez lui la première semaine du mariage (en ce cas seul, on se contente de l'assertion faite par l'hôte; hors de là, l'information seule ne suffit pas). Sur quoi R. Yanaï ben R. Ismaël dit au nom de R. Yohanan : on l'a permis la première semaine du mariage de deux jeunes gens (πρωτογαμία), à cause de la haine que pourrait provoquer le refus. Or, ce moment-là n'est-il pas comparable, pour la consommation, à la particularité d'avoir songé dès la veille à rédimer les fruits que l'on veut manger? Non, parce qu'il ne s'agit ici que d'éviter l'inimitié (donc, le fait seul d'y avoir songé la veille ne suffirait pas). Dans la Mischnâ qui vient d'être citée [4], il est dit qu'après s'être informé pour la première semaine, si l'on ne vient pas, cela ne suffit pas pour la seconde fois; est-ce qu'alors le second sabbat prend le caractère du premier et l'on pourra

1. Selon l'édition Frankel, ces mots doivent être placés un peu plus loin, après la question de R. Yona.

2. V. mon Almanach perpétuel hébreu-français, préface, p. VII. Cf. mischnâ, tr. *Erubin*, ch. III, § 6.

3. Cet enseignement a été reculé jusqu'ici, pour permettre au préopinant d'achever ce qu'il avait à dire.

4. La phrase suivante se rattache au § 4 et ne se trouve ici qu'à propos de la mischnâ citée.

y manger en ce jour? Faut-il avant d'en manger rédimer à nouveau ? Ou s'il faut s'informer d'abord, n'y a-t-il pas déjà la première information? Plus haut, répondit R. Yonâ, il semble s'être informé pour lui-même (et cela suffit); tandis qu'ici il semble que la demande émane d'un autre, pour lui. Mais, objecta R. Yonâ, la formalité de l'information peut-elle être faite par voie indirecte? Oui, selon le fait suivant raconté par R. Yonâ même : après avoir acheté un jour du froment, au fils d'un paysan, il se rendit auprès de lui pour s'informer au sujet de la dîme, et lui dit : « Je ne te soupçonne pas de jamais omettre l'accomplissement de ce devoir ; seulement, comme au moment de l'achat, il y avait beaucoup de monde auprès de toi, je me suis dit que peut-être, par la préoccupation, tu as pu oublier de rédimer les fruits. » Le vendeur leva son bâton, et dit : quoi! me soupçonnes-tu? (Je n'ai rien négligé).

3. Si l'oblation de la dîme (le 100e) sur les fruits douteux[1] est retombée à sa place primitive [2], (dans le reste d'où elle a été tirée) et si l'on veut se tranquilliser de toute crainte à ce sujet, on peut même un jour de semaine, dit R. Simon Schezori, se renseigner auprès du vendeur, et manger selon l'assurance donnée.

On a enseigné : si l'oblation de la dîme (100e), prélevée sur des objets douteux, est retombée à la place d'où elle a été prise, elle rend tout ce mélange consacré (inacceptable pour d'autres que le sacerdote); si elle ne retombe pas au même endroit, il n'y a pas de mélange consacré. Selon R. Simon, il importe peu que cela retombe au même endroit, ou non; il n'y a pas de mélange. R. Aboun bar Ḥiya fit la remarque suivante devant R. Zeira : On comprend bien l'égalité des mesures adoptées lorsque, sans se préoccuper de l'emplacement, l'un dit : que le mélange soit déclaré valable et sacré, et l'autre dit non; mais, comment se fait-il que la distinction dépende de la question de savoir si l'oblation est retombée à la même place, ou non? Sur ce, R. Ḥagaï entra. On dit alors (pour le railler) : est-ce qu'à ce sujet celui que l'on surnomme Moïse donnera une réponse? Oui, dit-il sur le même ton [3]; ainsi, il explique pourquoi il y a une distinction entre l'oblation qui est retombée à la même place et celle qui ne l'est pas : il justifie ce qui est dit que tantôt c'est considéré comme un mélange, au cas où l'oblation y retombe, parce que l'ensemble du mélange équivaut à de simples produits non rédimés, et lorsque les prélèvements auront été faits régulièrement, le reste pourra être

1. Comme l'on sait que l'on ne se fie pas à l'ignorant, le prélèvement de doute a lieu même s'il n'est pas obligatoire.

2. Cela constitue, en cas de certitude d'interdiction, un mélange défendu, nommé *medoumma*.

3. Voir même série, tr. *Yomâ*, ch. I, § I (f. 38d); tr. *Meghilla*, ch. IV, § 8 (fol. 75c); tr. *Nazir*, ch. V, § 3 (f 54b); tr. *Synhedrin*, ch. II, § 1 (f. 19d); tr. *Horaïoth*, ch. III, § 5 (fol. 47d).

consommé (sans perte). Au contraire, lorsqu'elle retombe ailleurs, il n'y a pas de mélange, l'ensemble nouveau est sacré par suite de l'immixtion de la part sacerdotale, et il n'est pas loisible à tous de consommer le reste. R. Ila a enseigné que l'on admet cette explication de R. Ḥagaï. R. Zeira dit : un tel fait a été présenté devant R. Ḥanina, et il a décidé que l'on adopte l'avis de R. Simon Schezori (en ce qu'il dit dans la Mischnâ qu'en semaine aussi l'information suffit pour manger du doute). Au contraire, R. Aḥa dit au nom de R. Yonathan que cet avis ne sert pas de règle. Mais, allant plus loin, R. Simon Schezori dit encore [1] : si l'oblation de la dîme (100e) a été brûlée par mégarde, il suffit, pour consommer le reste, de s'informer auprès du vendeur si les prélèvements ont été accomplis. Ce n'est pas à ce sujet (mais en cas de mélange) que R. Zeira dit : lorsque le fait se présenta à R. Ḥanina, il décida que l'on suivrait l'avis de R. Simon Schezori. Cette information (au sujet de l'oblation retombée), dit R. Abin, ne ressemble pas à celle dont il a été question au commencement de la Mischnâ; dans la première partie, il lui dit, en s'informant : « Je ne te soupçonne pas de négligence au sujet des dîmes ; mais, comme au moment où je t'ai acheté hier des froments il y avait beaucoup de personnes auprès de toi, j'ai supposé que tu pourrais avoir négligé les prélèvements dus.» (En ce cas, l'information suffit pour tous). Au contraire, dans le second cas, il y a eu soupçon réel sur la question de rachat, et par accident après la formalité accomplie, l'oblation a été égarée (est retombée) ; pour cette cause, la question a lieu. R. Samuel, fils de R. Yossé bar R. Aboun, au nom de bar Kappara dit : comme il éprouve du respect pour ce mélange [2] qui contient une part d'oblation (chose assez grave), le vendeur dira la vérité.

4 (2). Si quelqu'un (ignorant) adjure son prochain par vœu de manger chez lui, et que celui-ci n'a pas confiance en lui pour le prélèvement de la dîme, le prochain mange chez lui la première semaine [3], malgré son manque de confiance au sujet de la dîme, pourvu que l'hôte lui ait certifié que la dîme est prélevée. Mais la seconde semaine, se fût-on interdit à son sujet toute espèce de jouissances ou de services réciproques, il ne pourra pas manger avant d'avoir prélevé la dîme (il ne se fie plus à sa parole).

R. Yanaï b. R. Ismael dit au nom de R. Yoḥanan : on a fait une exception pour le premier repas qui suit le mariage de jeunes gens, à cause de la haine que pourrait provoquer le refus d'un compagnon d'assister à ce repas. Au

1. Tossefta sur notre traité, ch. V.

2. Voir les passages précités de *Hullin* et *Menahoth*.

3. L'on pouvait adjurer son prochain de manger chez vous. En ce cas de contrainte, l'on pouvait manger chez son voisin ignorant la première semaine du mariage de 2 jeunes gens, car ces repas solennels étaient obligatoires, et l'on craignait, en s'abstenant, de provoquer des inimitiés.

contraire, dit R. Abin, à tous (et pas seulement au fiancé), on a permis dans l'intérêt de la paix que l'on s'expose à manger des objets douteux. Mais alors, demanda R. Ḥanina au nom de R. Jérémie, si c'est permis dans l'intérêt de la paix, pourquoi, selon la Mischnâ, l'hôte doit-il certifier que la dîme a été prélevée ? (Il n'y a pas de réponse à cette question ; on pense, comme plus haut, que cette précaution est prise contre une personne qui, par exception, mentirait en ce cas). Si, après s'être informé la première semaine du mariage pour le repas officiel, le compagnon ne s'est pas présenté[1], peut-il venir ultérieurement, en se fondant sur cette information première ? Nous avons appris, répondit R. Ḥisda, qu'il est défendu à un compagnon de s'attabler à un repas qui n'a pas de but religieux (or, un tel but n'a plus lieu après la première semaine ; le compagnon ne devra donc plus s'y rendre).

5 (3). R. Eliézer dit: il n'est pas nécessaire de désigner la dîme des pauvres que l'on prélève sur les fruits douteux[2]; mais, selon les autres sages,il faut faire cette désignation (pour qu'aux années suivantes on ne la néglige pas), mais on ne la prélève pas (le pauvre ne peut, à défaut de preuves, la réclamer.)

R. Aba bar Houna dit au nom de Rab[3]: si l'on mange des produits avant d'en avoir prélevé la dîme due aux pauvres (tous les 3 ans), on est passible de la peine capitale. Quel est le motif de l'avis que R. Eliézer exprime dans notre Mischnâ? Dès que l'on sait que l'on encourt la peine capitale si l'on omet ce prélèvement, on ne le négligera pas (il est donc inutile de désigner cette dîme en cas de doute) ; au contraire, selon les autres sages, cette crainte n'est pas indispensable, puisque sans cela la désignation seule est obligatoire, non le prélèvement (donc l'aggravation n'entraîne nulle perte). On peut ajouter foi pour la 1re dîme à celui que l'on a vu prélever la seconde dîme. En effet, on a enseigné que celui qui prélève la seconde dîme est digne de foi pour la première ; tel est l'avis de R. Eliézer. Selon les autres sages, celui qui est digne de foi pour la première dîme l'est aussi pour la seconde, mais celui qui l'est pour la seconde ne l'est pour la première (plus grave). Sur quel motif se fonde R. Eliézer ? Sur ceci : ou l'on ne saurait être soupçonné de consacrer la seconde dîme (qu'il faut consommer à Jérusalem) avant la part sacrée revenant aux lévites ; ou bien encore, dès qu'on l'a vu prélever la seconde dîme, il y a présomption que la première dîme l'est aussi, car s'il sait qu'il peut prélever la seconde dîme, dont le revenu n'est pas destiné à une personne consacrée au

1. Question développée au § 2, fin.

2. L'omission de cette dîme, due à la 3e année agraire, étant passible de la peine capitale, on ne soupçonne pas l'ignorant de l'avoir négligée. Aussi les Sages prescrivent-ils de ne la prélever que nominalement. Pour ces prélèvements fictifs, voir les traités *Troumoth* et *Maasseroth*, et surtout ci-après, ch.V, § 1. Tr. *Nedarim*, f. 84a; *Maccoth*, f. 16b.

3. Cf. même série, tr. *Kidduschin*, ch. II, § 1.

culte (puisqu'il la consomme lui-même), à plus forte raison il prélèvera la première dîme destinée aux lévites (y compris le 100e dû aux sacerdotes). Mais la Mischnâ ne dit-elle pas que, selon R. Eliézer, il est inutile de désigner du nom [1] la 3e dîme? Donc, il le faut pour les premières.

Si quelqu'un [2] apporte de sa maison pour ses invités des fruits de seconde dîme, en prévenant qu'ils sont rachetés, on peut le croire (on voit qu'il se rend compte de l'importance de cette sainteté); mais s'il dit: « bien qu'ils sont rachetés pour moi, si vous ne me croyez pas, vous pouvez les racheter encore », on ne lui ajoute pas foi (le doute émis par lui-même est une preuve du peu de confiance qu'il inspire). Cet enseignement, où il est dit qu'au premier cas l'homme est digne de foi sans qu'on le soupçonne de ne pas prélever la première dîme, est de R. Eliézer [3], puisqu'il dit que dès qu'on est digne de foi pour la seconde dîme, on l'est aussi pour la première. Selon R. Yossé, cet enseignement est aussi conforme à l'avis des autres sages, ce cas étant semblable aux suppléments de prémices : Or, de même que le supplément de prémices qui doit être consommé avec pureté (à l'instar de ce que mange le sacerdote), est cependant dispensé de tout prélèvement en cas de doute [4]; de même ici l'on ne se préoccupe pas de la 2e dîme, en ce cas, l'on en mangera, et l'on sera dispensé de la première dîme en cas de doute. Selon R. Hanania au nom de R. Assa, l'enseignement est de R. Eliézer (non des sages).

4. Celui qui (la veille du samedi) a désigné nominativement l'oblation de la dîme (le 100e) sur les fruits douteux, ou la dîme des pauvres sur des produits notoirement [5] inaffranchis (toutes deux obligatoires), ne pourra pas les prélever le samedi pour les offrir au sacerdote ou au pauvre. Mais si le sacerdote et le pauvre ont l'habitude de manger chez lui, ils peuvent venir manger comme d'ordinaire, pourvu que le maître de maison leur fasse savoir que ce sont les parts légales (il ne doit pas en profiter pour paraître leur offrir des dons d'hospitalité, tandis qu'il leur remet ce qui leur est dû).

La Mischnâ fait bien de dire que le Sabbat, on ne prélève pas ces parts, afin de ne rien livrer en ce jour; car on enseigne ailleurs [6]: Selon l'école de Schammaï, on ne remet pas au sacerdote, pendant les jours de fête, ni sa part de la pâte ni les offrandes qui lui reviennent [7], soient qu'elles aient été préle-

1. Voir Babli, tr. *Betsa*, fol. 13b.
2. Non digne de foi. Voir *Tossefta* au traité *Troumoth*, ch. III.
3. Cf. même série, tr. *Maasser schéni* ch. IV, § 8, fin.
4. Voir tr. *Biccourîm*, ch. III, § 9 (10).
5. Il est permis de faire la désignation nominative pour la dîme en cas de doute, non en cas de certitude d'obligation, sauf au cas prévu ch. V, § 1.
6. Mischnâ, tr. *Beca*, ch. I, § 7.
7. L'épaule, les mâchoires et l'estomac.

vées la veille, soit le jour même ; selon l'école de Hillel, c'est permis. De cette Mischnâ comparée à la nôtre, résultent deux déductions réciproques; il en résulte que la discussion est la même ici pour le Sabbat comme au sujet des parts sacerdotales à remettre les jours de fête ; par contre, d'ici l'on déduit que cela dépend de la question de savoir si l'on a l'habitude ou non d'y aller, sans quoi il ne viendrait pas à la pensée d'un homme d'aller manger un pain chez son prochain. On a enseigné[1]: il ne faut pas insister pour inviter un étranger à s'attabler, lorsque l'on sait qu'il ne désire pas accepter, ni l'accabler de beaucoup d'offres lorsque l'on sait qu'il n'en veut pas. En quoi consiste l'accumulation inutile des offres ? A tourmenter inutilement de son amitié quelqu'un dont l'affection s'est déjà révélée pour lui ; aussi, à Jérusalem, se contentait-on pour manifester l'amitié (modestement) de retourner vers la droite le fuseau placé à gauche. On a enseigné[2] : l'on ne doit pas apporter dans la maison d'une personne en deuil du vin dans un verre coloré (qui donne au vin blanc la couleur rouge et une apparence de supériorité), parce qu'en ce cas on lui impose des sentiments de gratitude imméritée. On dit encore : dans une ville habitée par autant de païens que d'Israélites, les percepteurs de l'impôt des pauvres s'adressent à égal titre aux uns et aux autres ; ils entretiennent aussi bien les pauvres des Israélites que ceux des païens, rendent visite aux malades des uns comme des autres, enterrent les morts des israélites aussi bien que ceux des païens, consolent les affligés chez les uns comme chez les autres, transportent pour les uns aussi bien que pour les autres les vases égarés en route, dans l'intérêt de l'ordre public. Des tisserands demandèrent un jour à R. Amé : peut-on, en un jour de fête des païens, s'attabler en vue de l'harmonie avec eux ? Il pensa devoir l'autoriser dans l'intérêt de la paix, selon l'enseignement qui précède. Mais, leur dit R. Aba, R. Ḥiya a nettement enseigné que c'est interdit en un jour de fête des païens. Sans R. Aba, remarque R. Amé, nous allions presque autoriser des relations avec les idoles; béni soit-il de nous en avoir éloignés.

7 (5) Si quelqu'un dit à une personne qui n'est pas digne de foi pour le prélèvement des dîmes[4] : « achète des fruits pour moi à quelqu'un auquel on peut ajouter foi et qui donne la dîme », on ne se fie pourtant pas à la parole de ce messager peu croyable[5]. Mais si on lui donne l'ordre de s'adresser à telle ou telle personne, on peut le croire. Si, après s'être rendu chez la personne désignée, il dit : « Ne l'ayant pas rencontrée, je suis allé chez

1. Tr. *Derekh erets*, ch. Ier ; même série, tr. *Aboda zara*, ch. I, § 3 (fol. 39c) ; Babli, tr. *Hullin*, f. 94a.

2. *Tossefta* sur *Nidda*, ch. IX ; babli, tr. *Moed Katon*, fol. 27a.

3. Ou: habitants de Garad, selon Frankel.

4. Tr. *Bekhoroth*, f. 36a.

5. Il est à craindre qu'il ait jugé digne de foi une personne qui ne le serait pas.

une autre également digne de foi », on ne s'en rapporte pas à lui (son appréciation est insuffisante).

On a enseigné que R. Yossé dit (contrairement à l'avis de la Mischnâ): si même on lui a donné l'ordre d'acheter chez telle ou telle personne, on ne lui ajoute pas foi, à moins de lui dire d'aller acheter et que l'on ira payer (en ce cas seul, on est sûr qu'il ne s'adressera pas à d'autres). Quel est le motif de R. Yossé? C'est que nous craignons, dit-il, qu'il s'adresse à un proche aussi peu digne de foi. On a enseigné ailleurs [1]: si la femme d'un sacerdote dit à son envoyé de recevoir pour elle l'acte de divorce de son mari à tel endroit précis, elle peut consommer de l'oblation sacerdotale jusqu'à l'instant où l'acte aura été remis (jusqu'à ce moment elle n'est pas encore séparée de son mari); selon R. Eliézer, cette consommation lui est défendue de suite, car, dit-il, il est possible qu'il ait rencontré le mari en quittant la porte (bien avant d'arriver à l'endroit indiqué). N'en résulte-t-il pas que l'on peut comparer cet avis de R. Eliézer à celui de R. Yossé (et que, selon ce dernier, l'ordre de s'adresser à telle personne précisée n'est pas absolu)? Non, l'avis de R. Yossé est plus grave que celui de R. Eliézer: ce dernier n'accorde pas que la femme du sacerdote ait la faculté de consommer l'oblation sacerdotale jusqu'au moment de la remise du divorce, au cas où elle a précisé à l'envoyé l'emplacement de la remise (il ne s'agit pas de la place, mais de la remise absolue); tandis qu'ici, même en donnant l'ordre de s'adresser à telle personne, on ne lui ajoute foi, selon R. Yossé, qu'en allant payer cette personne, parce que, selon lui, il y a la crainte que l'envoyé ne s'adresse à un proche aussi peu digne de foi (hypothèse non admissible pour le divorce).

8 (6). Si l'on entre dans une ville où l'on ne connaît personne, et que l'on dise: « Qui est ici digne de foi? Qui est-ce qui prélève exactement les dîmes? » et que quelqu'un lui réponde qu'il ne passe pas pour digne de foi, mais qu'il lui désigne tel autre, on peut l'en croire (il est évidemment sincère). S'il va acheter des fruits chez cette seconde personne ainsi désignée et qu'il lui avait demandé: « Qui est-ce qui vend des produits secs » (de bonne qualité), et que celle-ci à son tour lui indique le nom de la première personne (celle qui l'a envoyé chez elle), on peut encore les croire tous deux sur parole, bien qu'ils semblent se rendre des services mutuels.

Mais, ajoute-t-on foi à un a seul témoin? On été moins sévère, répond R. Yohanan, à l'égard d'un étranger, qui risquerait de mourir de faim. — On a enseigné [2]: si, en entrant dans une ville, on ne connaît personne (digne de

1. Mischnâ, tr. *Guittin*, ch. VI, § 6.
2. Tossefta sur notre traité, ch. V.

foi), ou si en se trouvant placé dans une grange le sacerdote prenant l'oblation ne connaît nulle personne digne, l'on peut, selon R. Simon b. Gamaliel, s'informer aussi bien près d'un ignorant que d'un compagnon ; selon Rabbi, on ne s'informe pour l'oblation sacerdotale qu'auprès d'un compagnon. L'avis de Rabbi est conforme à celui qu'exprime ailleurs R. Meir, et celui de R. Simon b. Gamaliel à son propre avis, comme suit : pour tous les défauts, est-il dit au sujet des premiers-nés [1], qui peuvent provenir du fait des hommes, on ajoute foi aux bergers Israélites, non aux sacerdotes (comme ils sont intéressés aux défauts, on les soupçonne de les avoir provoqués) ; selon R. Simon b. Gamaliel, on le croit pour le bien d'autrui (de même qu'ici pour l'oblation d'autrui), non pour le sien ; selon R. Meir, une personne soupçonnée pour un sujet ne peut ni juger ni attester. R. Yona dit : il n'y a ici divergence d'avis que pour savoir si l'on peut acheter des fruits sur le témoignage d'un ignorant ; mais s'il s'agissait de partager l'oblation, R. Simon b. Gamaliel reconnaît que le compagnon seul peut désigner le sacerdote instruit, car alors le partage se fait en public (et les soupçons seraient bientôt éclaircis).

9 (7). Si des âniers entrent en ville [2] (chargés de produits) et que l'un d'eux dise : « mes fruits sont nouveaux (de cette année), et ceux de mon camarade sont anciens » ou « les miens sont en règle (les parts légalement dues sont prélevées), mais ceux de mon compagnon ne le sont pas », on n'ajoute pas foi à ses paroles (elles sont évidemment dictées par l'intérêt) ; selon R. Juda, on le croit (dans l'intérêt de l'approvisionnement de la ville).

On a enseigné : si en entrant dans une ville on rencontre des groupes d'individus auprès desquels on s'informe au sujet de la dîme et qu'un homme lui dise qu'il est digne de foi, on l'en croit si d'autres le confirment ; mais s'ils le démentent en face (preuve de véracité), on ne le croit pas ; si on le dément en son absence, on peut l'en croire (on le calomnie par jalousie). R. Yona dit : s'il s'agit d'un habitant de la ville, le renseignement doit être fourni par des compagnons ; cependant, à l'égard d'un étranger, on se contente de l'avis même du vulgaire. Mais R. Yona ne se contredit-il pas ? Il faut, selon lui, l'avis des compagnons ; et pourtant il est dit, à la fin, qu'on ne croit pas au mauvais renseignement donné en l'absence de la personne (ne pouvant admettre que des compagnons mentent, il n'est question que de l'avis du vulgaire). Selon R. Juda, on le croit dans l'intérêt de la ville ; cependant, les rabbins ne partagent pas cet avis, parce que, selon eux, on pourrait au besoin se nourrir des produits d'une autre ville.

1. Tr. *Bekhôroth*, ch. V.
2. Tr. *Kethouboth*, f. 24ᵃ et f. 56ᵇ.

CHAPITRE V.

1. Comment doit agir, pour l'opération de la dîme, celui qui achète le pain en gros [1], directement au boulanger (et éprouve des doutes sur les prélèvements)? Il prend [2] l'équivalent de l'oblation de la dîme (le 100e) et de la parcelle de pâte ou *Hallah* (50e, les 2 parts à donner en cas de doute), et il dit : « qu'une part sur cent de ce qui se trouve ici soit considérée comme dîme de ce côté, et que les restes de la dîme due (les 9/10) soient supposés à côté [3]. Que sur la part désignée par moi comme dîme, on prélève l'oblation de la dîme, puis sur le reste la *Halla* ; enfin, la seconde dîme sera à droite ou à gauche de la première » (d un côté quelconque) ; on rachète avec de l'argent les parts qui ont été consacrées [4].

Même pour la part sacerdotale de la pâte, le prélèvement doit en avoir lieu dans les conditions prescrites du doute. Mais, est-ce que cette part est due en cas de doute? N'a-t-on pas enseigné plus haut (I, 3) que ni la part de pâte provenant du vulgaire, ni le mélange des fruits avec des objets consacrés, ne sont soumis aux prélèvements en cas de doute? En effet, répondit R. Aḥa ou R. Aboun bar Ḥiya au nom de R. Yossé ben Ḥanina, ce prélèvement exceptionnel n'est dû que selon Schammaï. Aussi, l'enseignement est-il conçu comme suit : R. Simon bar Juda dit au nom de R. Simon que, pour la *Halla*, l'école de Schammaï en prescrit le prélèvement, tandis que l'école de Hillel en dispense. Mais, selon l'avis de Schammaï, est-ce qu'on soumet à l'obligation du doute ce qui est destiné aux semailles? Est-ce à dire, selon lui, que l'on n'en dispense pas dans le doute (aux termes de la Mischnâ précitée) les fruits achetés pour être semés, ou pour servir à la consommation des bêtes, ou la farine pour tanner les peaux, ou l'huile pour les lampes? (De ce que l'on n'enseigne pas d'obligation à ce sujet, n'en résulte-t-il pas que c'est contraire à Schammaï?) En effet, plus haut, il s'agit du cas où la pâte aura été pétrie avec le jus des fruits (or, en ce cas, elle n'est pas susceptible de devenir impure, et cette preuve de bons soins pour la pureté fait présumer que la *Halla* a été prélevée ; tandis qu'ici ces soins n'ont pas eu lieu, et la *Halla* est due). Mais R. Yossé ben Ḥanina ne dit-il pas que c'est conforme à l'avis de R.

1. Voir ch. II, § 4 et 5.

2. Il est bien entendu que cette prise est seulement imaginaire, non réelle, puisqu'à la fin il est dit qu'on la rachète.

3. Car on ne pourrait pas prélever l'oblation de la dîme, ou 100e, due par le lévite au sacerdote, avant que la première dîme eût été séparée.

4. Il n'est pas nécessaire, en ce cas, d'ajouter le 5e, dû d'ordinaire comme droit d'échange.

Eleazar bar Juda, habitant de Bartotha[1], et non à celui des autres rabbins? (Si donc ils ne dispensent pas du droit de *Halla* en ce cas, la Mischnâ ne saurait leur être appliquée?) Il faut donc dire que c'est d'après R. Yohanan, et il nous explique la raison des diverses opinions: C'est lorsque l'on pétrit la pâte avec pureté (par un compagnon, et que le sacerdote peut en manger), qu'il est dit plus haut que l'on est dispensé des prélèvements[2]; tandis qu'on ne l'est pas ici où la préparation n'a pas été faite avec pureté. On peut dire aussi que c'est conforme à l'avis de R. Eliézer, lequel admet que dans les deux enseignements, il est question de pâte préparée avec pureté: il y a seulement cette distinction à établir, qu'en dispensant plus haut du prélèvement de la *Halla*, il s'agit du cas où un étranger vient s'attabler chez vous (pour ce cas, les rabbins ont été moins sévères; hors de là, l'obligation subsiste). En effet, on a enseigné: celui qui est digne de foi pour la pureté l'est aussi pour les dîmes, et notre Mischnâ s'explique par ce que R. Yanaï ben R. Ismaël dit, qui ajoute que cela s'applique à l'hôte qui vient s'attabler (on est alors moins sévère), mais pour le public, on n'est digne de foi que lorsque l'engagement d'observer tout a été pris publiquement[3]; et ici, comme il s'agit du public, le prélèvement est imposé au boulanger (et la Halla est due pour le doute).

R. Abin ou R. Schammaï au nom de R. Aha dit que l'on peut résoudre l'objection (de prendre ici 1/00) d'après la Mischnâ suivante (et en conclure que ce n'est pas absolu): si l'on veut prélever à la fois, est-il dit, l'oblation sacerdotale et celle de la dîme (100e) on prend trois pour cent, moins une fraction, puisqu'il convient de consacrer un peu pour la *Halla* (dont la mesure moyenne est un 48e); de même ici, en prescrivant le prélèvement d'un centième, l'on n'y implique pas la part de la *Halla* (dès que le 100e ne s'applique pas à la *Halla*, mais au reste, tout s'explique). Dans notre Mischnâ, en prescrivant les diverses obligations, on place la *Halla* après le devoir de la première dîme (au lieu d'avant). Cela prouve, dit R. Yona au nom de R. Zeira (§ 6), qu'en la prélevant à n'importe quel moment, quoique ce soit de l'oblation sacerdotale, on ne transgresse pas le précepte de « ne pas s'attarder » (Exode, XXII, 28). R. Yossé dit au nom de R. Zeira: la Mischnâ n'indique pas l'ordre rigoureux à suivre pour la Halla (qui doit, en effet, précéder). Mais l'objet dont nous nous occupons ici, n'est-ce pas le doute pour lequel il n'y a pas d'ordre précis? Or, R. Aba fils de R. Hiya, ne dit-il pas au nom de R. Yohanan que, dans notre Mischnâ, il n'est question que de produits douteux[4], tandis qu'à l'égard de la certitude il n'en serait pas de même, et ici l'ordre n'est incomplet que parce qu'il est question de doute? Selon R. Hiya, en effet, il s'agit ici même de fruits certainement non rédimés; c'est là-dessus que R. Yona dit au nom de R. Zeira:

1. Même série, tr. *Halla*, ch. II, § 3 (f. 58c).
2. Cf. ci-dessus, ch. II, § 4.
3. Voir plus haut, ch. II, § 2.
4. Comp. ci-après, ch. VIII, § 1, au commencement (f. 26c).

cela prouve qu'en prélevant la *Halla*, à n'importe quel moment, on ne transgresse pas le précepte biblique de ne pas s'attarder, et que, de même R. Yossé dit aussi au nom de R. Zeira : l'ordre n'étant pas exact dans la Mischnâ, il faut en réalité que l'opération pour la *Halla* précède celle de la dîme. Mais, résulte-t-il de l'ordre adopté actuellement que sur la *Halla*, on ne prélève pas la part de dîme, tandis que la dîme elle-même serait soumise à la *Halla* ? Oui, car, toute obligation, à mesure qu'elle se présente [1], ne s'impose qu'à celle qui suit (si la dîme précède l'oblation, il faut encore la soumettre à l'oblation). On enseigne en effet [2], si l'on pétrit une pâte de farine non rédimée, soit que l'on ait prélevé la *Halla* avant l'oblation sacerdotale, soit celle-ci avant la *Halla*, l'on ne revient pas sur les faits accomplis ; seulement il n'est pas permis de manger de la *Halla* avant d'en avoir pris la part d'oblation, et réciproquement pour l'oblation [3]. Pourquoi la *Halla* est-elle précédée là de la première dîme ? Est-ce parce que cette obligation a déjà lieu en grange ? Mais alors pourquoi la seconde dîme, qui est aussi due en grange, n'est-elle indiquée qu'après la *Halla* ? C'est vrai, répondit R. Matnia, que la *Halla* devrait précéder tout ; si la première dîme se trouve indiquée auparavant, c'est non-seulement parce qu'on la prélève déjà en grange, mais parce qu'il est écrit au sujet de l'oblation (qui y est contenue) *prémices* (Lévitique, XXIII, 10) ; tandis que pour la seconde dîme, bien qu'elle soit déjà due en grange, on ne lui applique pas le mot *prémices* (aussi est-elle indiquée dans notre Mischnâ en dernier lieu, et la Halla précède).

2. Celui qui veut distraire d'un coup l'oblation sacerdotale (*Trouma*) et celle de la dîme (un sur cent) devra prélever (imaginairement) une part sur trente-trois et un tiers (3 p. 100) [4] et dire : « Je prends un du cent de ce qui est ici ; de ce côté, je considère tout comme profane [5] ; que le reste (des deux parts restantes sur 100) soit sacré comme oblation pour le tout [6] ; que sur la centième part profane qui se trouve ici (désignée comme profane), l'on prenne la dîme de ce côté, ainsi que le reste qui l'avoisine [7] ; que dans la part désignée par moi (le tiers) comme dîme (nominative), soit comprise l'oblation de la dîme, puis (dans les 9 tiers restants) que l'on prenne la *Halla* (s'il y a lieu), et enfin la seconde dîme

1. Cf. ci-dessus, tr. *Péa*, ch. I, § 6.
2. *Tossefta* au tr. *Troumoth*, ch. III.
3. Cf. tr. *Halla*, ch. I, § 4, commencement. Donc, la halla suit les lois de l'oblation.
4. Deux pour l'oblation sacerdotale et une pour celle de la dîme. Le prélèvement est plus aisé lorsque le tout (les 100 parts) est divisé en trois sections.
5. C'est-à-dire affranchi, mais non sacré.
6. Car il est interdit de fixer la dîme avant la grande oblation (*trouma*).
7. C'est-à-dire les quatre parts ; ce sont en tout dix tiers de dîme sur cent tiers.

à droite ou à gauche (à côté). » Et l'on rachète contre argent ces parts distraites mentalement (en total, c'est le 20e ou 5 pour 100).

On a enseigné [1] : si, outre l'oblation sacerdotale et celle de la dîme, on veut prélever en même temps la *Halla*, cela se peut en prenant le vingtième [2], et l'on procède ainsi : une part sur les cent de l'ensemble sera considérée comme profane de ce côté et non rédimée ; puis à côté, supposons un 48e (pour la *Halla*), le reste servira pour la grande oblation sur le tout ; de la part réservée comme profane et qui a été déclarée non rédimée, on consacre la dîme, et, près de là, le reste des autres dîmes ; de la partie consacrée comme dîme, on prélève l'oblation de la dîme (100e) ; quant à la seconde dîme placée à droite ou à gauche de là, on la rachète contre argent (pour éviter l'inconvénient d'aller la consommer à Jérusalem). R. Samuel bar Nahman dit qu'en ce cas il faut prononcer cinq bénédictions (savoir pour la grande oblation, pour la 1re dîme, pour l'oblation de la dîme ou 100e, pour la *Halla* et pour la seconde dîme). Selon R. Ḥiya, on les réunit en une seule bénédiction, de même que l'opération des prélèvements a été faite simultanément. Cette simultanéité s'explique lorsqu'il s'agit d'un sacerdote ou d'un lévite [3] ; mais, si c'est un simple Israélite, comment peut-il prélever une part légale, l'oblation de la dîme, sur celle qui ne lui appartient pas ? De plus, l'ordre des prélèvements, si même c'est un sacerdote ou lévite, serait défectueux ; car, si on prélevait la dîme et ensuite l'oblation sacerdotale, l'interversion serait illégale ; si au contraire l'obligation précède la dîme (comme il n'est pas permis pour l'oblation de la mesurer, ni de la peser, ni de la compter), il se trouverait que l'on diminue ou que l'on augmente la part des dîmes. C'est ainsi que l'on a enseigné [4] : si l'on prélève une part trop petite de dîme, cela suffit comme devoir rempli, mais pour les fruits redimés c'est insuffisant (il est à craindre qu'il ne s'y trouve des parcelles consacrées, revenant au sacerdote sur le 100e) ; si l'on donne une trop grande part de dîme, il est à remarquer qu'il y a là une parcelle d'oblation, de sorte que la dîme est inapte à la consommation des lévites, mais les fruits sont régulièrement rédimés. Comment donc agir ? Selon R. Yossé, on admet que le prélèvement approximatif a lieu en se basant sur les conditions prescrites par le tribunal. Qu'est-ce que l'on entend par là ? La mesure sera approximative (sans souci du plus ou moins), au delà de laquelle la pensée ne va guère. On entend par là, selon R. Yoḥanan, la fixation de la première dîme au nord, de la seconde dîme au sud, et l'oblation de la dîme à l'extrême nord [5] ; enfin on entend par là

1. *Tossefta*, ch. V ; casuistique de Josua Tarnopol, traité *Orah Hayim*, §18.
2. Soit 5 pour 100, répartis comme suit : 2 pour l'oblation (trouma), 1 pour celle de la dîme et 2 pour la *Halla*.
3. Certaines parts étant à lui. Cf. tr. *Maasser Schéni* ch. V, § 5.
4. *Tossefta*, l. c.
5. Cf. tr. *Orla*, ch. II, § 1, commencement. Ce procédé permet d'être précis plus tard.

que le rachat de la seconde dîme, même au-delà de son prix [1], est valable (il n'est guère possible d'être rigoureusement exact). On sait donc maintenant comment l'on doit s'y prendre pour des objets secs (dont il est facile de déterminer l'emplacement); mais comment faut-il s'y prendre pour des liquides ? (Il n'y a pas de réponse à cette question), parce qu'il va sans dire qu'il suffit de laisser la fin, ou reste, pour les prélèvements légaux). Si quelqu'un a cent figues, dont 50 grosses et 50 petites, on prélève les parts dues, soit en prenant neuf des grosses (dont 4 pour les petites) , soit onze des petites (dont 6 pour les grosses); si l'on prenait dix des grosses (ce qui serait au-delà de la mesure voulue), il s'y trouverait une petite part non due, ou profane, et il serait à craindre que cette part profane ne devienne la dîme sacerdotale pour autre chose; or, comme il est écrit: *l'oblation divine sera la dîme de la dîme* (Nombres, XVIII, 26) il n'est pas permis de prélever cette part sacerdotale sur la dîme au moyen du profane libéré. Comment donc faire? Voici comment on opère, dit R. Aboun bar Kahana : on exprime la condition que l'oblation de dîme due pour ces fruits soit fixée au commencement de chaque tige, et l'on continue à procéder ainsi pour tous les dix, puis on prend la dernière à titre d'oblation de la dîme, en ayant soin d'indiquer qu'une parcelle est profane (pour qu'il n'y ait pas de confusion). Telle est l'opération pour une grande quantité (dont le 100e est un entier) ; mais si elle est petite, on procède ainsi: en ayant dix figues, dont 5 grosses et 5 petites, on prélève ce qui est dû soit en prenant 5 grosses, moins une petite part, soit 5 petites et de plus une petite part; si l'on prenait une grosse entière, il s'y trouverait une petite part non due, ou profane, et il serait à craindre que cette part profane ne devienne la dîme sacerdotale pour autre chose ; or, comme il est écrit : l'oblation divine sera la dîme de la dîme (ibid), il n'est pas permis de prélever cette part sacerdotale sur la dîme au moyen du profane. Comment donc faire? Le voici, répondit R. Aba de Carthage : on exprime la condition que la dîme due pour ces fruits est fixée du côté de la tige de celle qui est prélevée, puis on achève par l'indication des parts dues, dont on rend compte au sacerdote en la lui présentant.

« De ce côté déterminé sera la parcelle profane », dit la *braïha* citée. Or, si l'on indiquait au préalable la dîme, l'intervention (pour l'oblation) serait illégale ; si, au contraire, l'oblation précédait, on serait exposé, (faute d'une mesure précise), à donner trop ou trop peu ; tandis qu'en déclarant qu'il reste un emplacement pour la partie restée profane, il importe peu que l'on diminue ou que l'on augmente la part due de l'oblation (Elle est compensée d'autre part, et n'est pas exposée à être consommée indûment, puisque le sacerdote est prévenu par la déclaration).

3. Si l'on achète du pain à un boulanger [2] (auquel on ne se fie pas),

1. Tr. *Maasser Schéni*, ch. IV, § 3.
2. Tr. *Baba mecia*, f. 56a.

on peut prélever la dîme en prenant de la pâte encore chaude (pain frais) pour celle qui est déjà froide (rassis), ou même de la froide pour celle qui est chaude [1], y eût-il plusieurs formes diverses (τύπος). Tel est l'avis de R. Meir [2]; R. Juda s'y oppose (lorsqu'elles ne sont pas toutes du même jour), car, dit-il, on ne peut objecter que la pâte faite la veille peut provenir de froments vendus par telle personne (digne de foi), tandis que la pâte de ce jour provient de telle autre (qui a pu ne pas prélever les parts dues) [3]. En général, R. Simon déclare (qu'en cas de diversité de formes), il est défendu de prélever d'une pâte pour l'autre l'oblation de la dîme (100e), mais il autorise, pour la *Halla*, un tel revirement (il l'interdit, pour l'oblation de la dîme, par la crainte qu'il suppose que les pains aux formes diverses proviennent de différentes sources).

Jusqu'à quelle époque admet-on l'unité d'achat, et peut-on se servir d'une de ces pâtes pour prélever les parts dues sur d'autres? Jusqu'à trente jours, répondit un élève de R. Ḥija au nom de R. Josué ben Lévi. Dans quels cas cela a-t-il lieu? Dans le cas où l'on aurait acheté trois fois dans l'espace d'un mois, au commencement, au milieu et à la fin. Ainsi, de la première période pour la seconde, c'est considéré comme la même espèce (et les prélèvements de l'une pour l'autre sont autorisés), mais non de la première période pour la troisième; ce sont alors deux espèces (trop séparées par les intervalles de temps).

«R. Simon déclare, est-il dit, qu'il est défendu de prélever d'une part pour « l'autre l'oblation de la dîme (100e); mais il autorise ce virement pour la *Halla*. » Est-ce à dire que R. Juda l'interdit pour la Ḥalla? Ne dit-il pas que toute pâte est inaffranchie seulement chez le boulanger, et comme elles sont toutes soumises aux droits, on peut prélever de l'une pour l'autre? C'est qu'il s'agit du cas où l'on a demandé du levain impur (c'est-à-dire à tel ignorant aujourd'hui, à tel autre hier; et, comme l'un d'eux a peut-être opéré les prélèvements dûs, on se servirait d'objets affranchis pour rédimer ce qui ne l'est pas). Mais, est-ce que, même dans cette hypothèse, la pâte ne reste pas chez lui libre (puisque le prélèvement de la *Halla*, n'a lieu qu'après la prise du levain)? C'est qu'il s'agit du cas où l'on demanderait à l'ignorant une miche entière de pain, de quoi remplir le four (pour qu'il cuise mieux; en ce cas, il y a possibilité de confusion). Cependant, dans ce dernier cas, pourquoi ne prélèverait-on pas la dîme sur chaque pain spécialement (et non de l'un

1. Comme il s'agit seulement de fruits douteux, il est permis, au besoin, de prélever sur une qualité inférieure les parts dues sur une autre partie meilleure.

2. Il admet que ces boulangers achètent tout leur blé chez le même.

3. On ne peut pas prendre, d'une pâte déjà affranchie, de quoi rédimer celle qui ne l'est pas.

sur l'autre)? C'est que l'on adopte ici, soit l'avis de R. Yohanan (comme au § 1) : plus haut (II, 4), l'acquéreur est dispensé des prélèvements, la pâte étant pétrie à l'état de pureté, et, en ce cas, on a prélevé les parts dues, tandis que le boulanger impur (ou ignorant) n'a rien prélevé (et l'acquéreur devra prélever les parts dues) ; soit l'avis de R. Eliézer qui admet d'ordinaire qu'il pétrit toujours la pâte avec pureté. Ici, au contraire, on admet, selon l'avis de R. Judan, père de R. Matnia, que le boulanger est un ignorant, pétrissant la pâte à l'état impur, chez lequel la pâte est restée inaffranchie, et, en ce cas, R. Juda admet aussi que l'on peut prélever la *Halla* d'une part (de la veille) pour en affranchir une autre du jour. En effet, on a enseigné de même dans la *braïtha* : R. Juda et R. Simon déclarent qu'il est défendu de prélever d'une part pour l'autre, l'oblation de la dîme (100ᵉ), mais ils autorisent ce revirement pour la *Halla*. Mais alors, s'ils partagent le même avis, comment se fait-il que selon la Mischnâ ils soient en désaccord ? Le voici : selon R. Juda, on ne peut prélever ni d'une pâte pétrie en ce jour pour une autre de la veille, ni faire l'inverse ; mais cela se peut d'une cuisson complète ou fournée, pour une autre fournée du jour. Selon R. Simon, au contraire, même ce dernier cas est interdit.

4. Celui qui achète du pain à un marchand de pains au détail [1] (πωλητής) doit prélever la dîme sur chaque forme (car elles sont de diverses provenances) ; tel est l'avis de R. Meir. Selon R. Juda, il suffit de prélever une fois pour toutes [2]. Toutefois, R. Juda reconnaît que si l'on achète à un collecteur (μονόπωλος) de diverses sources, il faut prélever la dîme de chaque forme.

L'avis de R. Meir est fondé sur ce que, selon lui, le boulanger (§ 3) n'a qu'une seule forme pour ses pains ; tandis que le marchand au détail achète à plusieurs boulangers (ce que l'on voit à la pluralité des formes du pain). Selon R. Juda, au contraire, le boulanger adopte plusieurs formes, tandis que le marchand au détail se fournit chez le même boulanger (la pluralité des formes peut provenir de ce dernier et ne prouve rien). Qu'est-ce qu'un collecteur dont parle la mischnâ ? On explique ce terme, fut-il répondu chez R. Yanaï, par la réunion de 9 marchands au détail qui s'adressent à 10 boulangers ; or, 8 de ces marchands s'adressent à 8 boulangers, et nécessairement le 9ᵉ s'adresse à deux boulangers (ce qui constitue une diversité de provenances, et nécessite divers prélèvements). R. Yona fit la remarque suivante : il va sans dire que si l'on a devant soi deux types (lorsqu'il y a un collecteur), la seconde variété indique elle-même la seconde provenance (et il suffit de rédimer chaque type) ; si au contraire tous les boulangers ont adopté la même forme, comme les pains

1. Il les achète lui-même au boulanger.

2. Il suppose que tout ne provient pas du même vendeur.

ne se distinguent pas, il faut prélever les parts dues sur chaque pain à part. Mais voici ce que R. Yona demande : comme on vient de dire lorsqu'il y a 9 marchands au détail et 10 boulangers, 8 marchands s'adressent à 8 boulangers et le dernier marchand à 2 boulangers (d'où on conclut à l'existence de provenances diverses) ; de même, s'il y a 9 boulangers et 10 marchands au détail, dira-t-on que 8 s'adressent à 8 boulangers, et deux marchands au même boulanger ? ou bien que 9 marchands s'adressent aux 9 boulangers et le 10e marchand à tous les boulangers, et qu'il faudra prélever les parts dues pour chaque pain isolément ? (question non résolue).

5. Celui qui achète à un pauvre, ou le pauvre lui-même[1], qui aurait reçu des morceaux de pains ou des tranches de gâteaux de figues, doit prélever une dîme spéciale pour chaque part[2]. Quant aux dattes et aux figues sèches, on les réunit, puis on prend les parts dues. Toutefois, dit R. Juda, cela n'a lieu que si les parts sont importantes[3] ; mais, si elles ne le sont pas, on donne la dîme sur chacune séparément.

R. Yossé dit au nom de R. Padia, R. Yona, au nom de R. Ḥiskia[4] : le vrai mélange n'est applicable qu'aux liquides, tels que le vin ou l'huile, non aux produits secs (c'est pourquoi la Mischnâ prescrit une dîme spéciale pour chaque objet). R. Yoḥanan ajoute : jusqu'à la valeur d'une olive, les fruits secs peuvent être considérés aussi comme mêlés (par la compression). La Mischnâ n'est-elle pas en contradiction avec cet avis de R. Yoḥanan, puisqu'elle dit que, pour les figues et les dattes, on les comprime et les mêle avant de prélever la dîme ? (N'en résulte-t-il pas que le mélange est admis même pour des quantités supérieures à l'olive ?) Non, R. Yoḥanan en parlant des 2 produits énoncés dans la Mischnâ, dit seulement que l'on en comprime des parts équivalentes à une olive. R. Yossé au nom de R. Zeira l'explique ainsi : comme il s'agit de fruits douteux, on a permis, selon l'avis de R. Juda (dans la Mischnâ), de mêler les dattes et les figues sèches, puisqu'elle dit : Selon R. Juda, ce n'est permis que lorsque la quantité est considérable, mais si elle est peu importante, on prélève la dîme sur chaque part (le mélange en ce dernier cas ne sert pas ; car, vu l'inégalité des parts données, on prélèverait indûment d'une part sur l'autre). Aussi a-t-on enseigné chez R. Yanaï : l'enseignement de la Mischnâ s'applique au moment de la mise en grange des

1. S'il désire être scrupuleux. Voir ci-dessus, ch. III, § 1.

2. A cause de la diversité des provenances, il se trouverait que l'on prélève la dîme de ce qui est affranchi pour ce qui ne l'est pas.

3. Comme, en ce cas, elles sont égales, on peut les mêler ; mais, au cas contraire, il est à craindre une répartition inégale de dîmes, au point que certains grands morceaux ne seraient pas suffisamment affranchis, envisagés isolément.

4. Cf. même série, tr. *Troumôth*, ch. IV, § 8, et tr. *Maasser Schéni*, ch. II, § 5 (6).

céréales, parce qu'alors tout le monde fait des prélèvements sur cent mesures (et les parts sont d'égale grandeur); après cette époque, si la plupart donnent sur cent mesures, et d'autres sur 50, il faut prélever par cinquante parts (selon le plus petit prélèvement); si tous donnent sur 50 et un seul sur 40, il faut prélever sur 40; si tous donnent sur 40 et l'un sur 30, il faut prélever par 30; si tous donnent sur 30 et l'un sur 20, il faut prélever par 20; si tous donnent sur 20 et l'un sur 10, il faut prélever par 10; si tous donnent sur 10 et l'un sur une seule part, il faut prélever pour chaque part isolément (pour éviter de prélever de ce qui est rédimé sur ce qui ne le serait pas).

6. Celui qui achète une première fois à un marchand de grains en gros[1], puis lui fait un 2e achat, ne doit pas prélever de l'un pour libérer l'autre[2], fût-ce du même panier et de la même espèce. Toutefois, le marchand est digne de confiance lorsqu'il assure leur unité d'origine.

R. Jérémie fit la remarque que le marchand est digne de foi, si même l'acquéreur signale l'avantage des produits, comme par exemple lorsque l'acheteur lui déclare que les blés acquis la veille étaient bons et que, lui demandant si l'acquisition de ce jour est aussi bonne, le marchand lui répond qu'ils sont de la même provenance. On a enseigné: si l'on achète à un boutiquier et qu'ensuite on lui fasse un second achat, on peut prélever de la première acquisition pour rédimer la seconde, au cas où l'acquéreur reconnaît que les produits viennent du même tonneau; s'il ne reconnaît pas le même tonneau, ce n'est pas permis. Toutefois l'autorisation de rédimer une partie par la seconde si l'on reconnaît le tonneau est vraie pour ceux qui, ne vendant pas beaucoup[3], ne transvasent pas les restes d'un tonneau dans un autre; mais comme cela se fait chez ceux qui vendent beaucoup, l'unité de tonneau n'est pas une raison suffisante pour autoriser le revirement[4] des dîmes (d'une partie pour rédimer l'autre).

7. Celui qui, après avoir acheté à un propriétaire, lui achète une seconde fois, peut prélever la dîme d'une part pour l'autre, les deux parts fussent-elles de deux paniers différents et de deux villes diverses (pourvu que ce soit de la même espèce et de la même année). Si un propriétaire vend des légumes verts au marché, l'on ne donne qu'une fois la dîme pour tout ce qu'on lui apporte de son jardin; mais, si on lui en apporte d'autres jardins, il faut donner la dîme pour chacun séparément (afin d'éviter toute possibilité de doute sur ce que l'un aura pu prélever les parts dues, tandis qu'un autre l'aura négligé).

1. V. ci-dessus, ch. II, § 4.
2. On craint que le second achat ne provienne d'une autre source.
3. Le terme du texte, peu clair, serait, selon Perles: ἀποθηκάριος (explication citée dans l'édit. Frankel).
4. Littéral: les unes dans les autres.

R. Yôna fit la remarque suivante (au sujet de la dernière hypothèse de la Mischnâ) : selon R. Meir, il faut prélever la dîme séparément sur chaque produit; comme on a enseigné ailleurs [1], qu'au nom de R. Meir on déclare les produits susceptibles d'impureté dès qu'ils ont été réunis en bottes, parce qu'en ce cas ils ont été ouverts puis humectés au contact de la bouche, pour fermer le lien de la botte ; de même ici, comme il s'agit des bottes, il est bien admissible que le lien de ces bottes ayant été rompu, on a pu en déplacer le contenu, mettre en dehors ce qui était à l'intérieur, ou vice versa, ou enfin confondre deux bottes entre elles (de sorte qu'il n'y a plus unité de provenance dans la même botte, et il faut tout rédimer à part). Puisqu'il en est ainsi, observa R. Yona, il ne faut plus (comme le dit la Mischnâ), pour prélever une seule fois la dîme sur tous les produits, qu'ils proviennent d'une seule propriété ; cela se peut même s'ils proviennent de plusieurs terres. Tout dépend de l'avis du propriétaire : s'il dit de prélever la dîme d'une part pour le reste, on opère ainsi ; sinon, on la prélève séparément.

8. Celui qui achète en deux endroits différents des produits qui ont été déclarés non affranchis peut prélever sur une part de quoi affranchir l'autre. Malgré ce que l'on vient de dire. il est bien entendu que l'on ne peut vendre de ces produits inaffranchis qu'en cas de nécessité urgente [2].

R. Yona dit que l'enseignement de la Mischnâ est ainsi complété : il n'est permis de vendre des objets non redimés, en cas de grand besoin, qu'au compagnon instruit (pour lequel on a la certitude qu'il prélèvera les parts dues). Faut-il en conclure que s'il arrivait par mégarde à l'ignorant d'avoir des produits non rédimés mêlés au profane ordinaire, il lui serait interdit de s'en servir? Que doit-il faire? Il doit se rendre auprès du compagnon, en achetant ailleurs des objets non rédimés ; et le compagnon prélèvera les dîmes sur le tout.

9. On peut se servir du blé acheté à un Israélite pour rédimer celui d'un païen [3], ou de même de celui d'un païen pour libérer celui de l'Israélite, ou de celui d'un Israélite pour libérer celui du samaritain [4], ou pareille-

1. Mischnâ, VIe partie, tr. *Makhschirin*, ch. VI, § 2.

2. Lorsqu'il arrive, par exemple, que des fruits ordinaires (affranchis) sont tombés au milieu d'autres inaffranchis, il faut faire prélever la dîme sur ces fruits par d'autres ; en ce cas, l'opération ne peut se faire que par les soins d'un compagnon instruit, non par un homme du vulgaire. Après quoi seulement, les produits reprennent leur caractère profane.

3. Bien que, pour eux, il n'y a pour ainsi dire pas d'acquisition valable en Palestine, les droits de dîme subsistent. V. tr. *Menahoth*, f. 66b.

4. On a dit leurs produits inaffranchis; de cette façon, il n'y a pas à craindre

ment de celui du samaritain pour libérer celui d'un autre samaritain, R. Eliézer interdit ce dernier cas[1].

L'opinion exprimée dans la Mischnâ doit provenir de R. Meir, puisqu'il dit ailleurs[2] : les fruits que possède un étranger en Palestine ne sont pas considérés comme acquis par lui, et ils sont soumis aux diverses obligations de la dîme (aussi dit-on que les produits d'un païen sont considérés au même titre que ceux d'un Israélite), tandis que, selon R. Juda et R. Simon, l'étranger peut acquérir des produits en Palestine; et, dès lors, ils ne sont plus soumis à aucun droit. R. Imi dit, au nom de R. Simon ben Lakisch, que R. Meir se fonde sur ce qu'il est écrit (Lévitique, XXV, 46, des esclaves païens) : *vous pourrez les transmettre en héritage à vos fils après vous, comme une possession éternelle*, il établit une comparaison entre l'état de cette propriété immuable et celui des esclaves, pour dire ceci[3] · de même que l'on peut acquérir des esclaves des païens sans qu'eux puissent acheter des esclaves hébreux ; de même l'on peut acheter des terres aux païens, tandis qu'eux ne le peuvent pas (aussi leurs produits restent soumis à tous les droits légaux). En effet, dit R. Eleazar ben R. Yossé en présence de R. Yossa, un autre verset vient appuyer l'avis de R. Meir, puisqu'il est écrit (ibid. 23) : *la terre ne sera jamais vendue à perpétuité, car la terre m'appartient*; or, le terme לצמיתות indique qu'un bien immeuble en Palestine ne saurait passer définitivement à un étranger. Au contraire, fut-il répliqué, les termes mêmes du verset prouvent que l'avis de R. Simon est seul vrai, puisqu'il est dit : *elle ne sera pas vendue ;* donc, si elle l'était, la possession d'autrui serait valable. R. Houna, qui professait à Sippori, raconta que R. Ḥanina se conduisait dans cette ville (située à la frontière palestinienne) selon l'avis de R. Simon ; et R. Zeira confirme cette opinion. R. Zeira dit en présence de R. Abahou au nom de R. Eliézer : quoique R. Meir dise qu'il n'y a pas d'acquisition valable pour le païen en Palestine, au point de dispenser ses produits de toute dîme (elle est due), il reconnaît toutefois que le païen peut acheter tous biens meubles et objets transportables. Il en résulte, ajoute R. Aba, que les fruits sont bien à lui (et par conséquent ils échappent à toute redevance). Mais n'a-t-on pas enseigné[4] que si l'on vend une propriété à un étranger et qu'elle est rachetée par un juif, ce dernier doit prélever les prémices pour les offrir au Temple, afin de satisfaire

d'être induit en erreur par eux; car, bien qu'ils rédiment ce qu'ils consomment, ils ne sont pas aussi scrupuleux pour ce qu'ils vendent.

1. Le samaritain pourrait parfois prélever la dîme pour en manger; et, lorsqu'il lui arriverait de vendre le tout, cette dîme serait prélevée de ce qui est affranchi sur ce qui ne l'est pas.

2. Voir ci-dessus, tr. *Péa*, ch. IV, § 6 (p. 62) ; Babli, traité *Menahoth*, fol. 66b; série Jérus., tr. *Guittin*, IV, 9.

3. Comparez la Casuistique de R. Yom Tob, 1re partie, § 43.

4. Mischnâ, tr. *Guittin*, ch. IV, § 9 ; Babli, même traité, fol. 47a.

à la règle générale [1] ; or, s'il est admis qu'il n'y a pas eu vente régulière au païen, à quoi bon prescrire ce précepte prévu par la Loi ? (C'est que, cela va sans dire, cette Mischnâ est conforme à l'avis de R. Simon, c'est-à-dire que la vente est valable).

R. Yona ou R. Simon dit au nom de R. Josua ben Levi : celui qui achète à un étranger des produits détachés (qui ne sont plus sur pied), doit prélever, d'après la décision des rabbins, l'oblation sacerdotale et celle de la dîme (le 100e), donner la part contributive à la caisse sacerdotale, puis se faire rembourser par cette caisse (formalité d'échange) ; mais celui qui achète à un étranger des fruits encore adhérents à la terre doit prélever sur eux les mêmes oblations pour la dite caisse, sans avoir aucun recours de remboursement auprès de cette caisse. Pourquoi est-ce dû (rabbiniquement) ? Parce qu'il est écrit (Nombres, XVIII, 26); *lorsque vous* (*les lévites*) *achèterez des enfants d'Israël*; lorsque l'acquisition s'est faite chez eux, on peut être remboursé [2], mais non lorsque l'on a acquis des produits appartenant aux sacerdotes ou aux lévites; enfin c'est conforme à l'avis de R. Eliézer, d'après lequel ce verset indique précisément que le remboursement n'est applicable qu'entre Israélites, non aux étrangers dont l'acquisition est valable (et la dîme n'est pas due; aussi, R. Josué dit-il qu'en ce cas les prélèvements ne sont dûs que rabbiniquement). Au temps de R. Oschia, dit R. Aḥa [3], on voulut décider que tous les produits provenant de la Montagne royale (qui était déjà entre les mains des étrangers) seraient dispensés des dîmes légales (dans l'hypothèse que les acquisitions des étrangers sont valables). Que l'on appelle R. Oschia, fut-il répliqué, pour qu'il le décide ; mais il était trop tard, car dans l'intervalle l'heure devint trouble (l'assemblée juridique fut dispersée). R. Juda bar Pazi dit au nom de R. Oschia : l'avis de R. Simon doit servir de règle. Sans cet avis, n'est-il pas toujours admis qu'en cas de divergence entre R. Meir et R. Simon [4], l'avis de ce dernier prédomine ? Il était nécessaire de le dire, en raison de ce que raconte R. Simon Schezori : il m'arriva, dit-il, que des fruits non rédimés furent mêlés aux miens (déjà rédimés), et comme je consultai R. Tarphon sur ce que je devais faire, il me dit d'aller acheter autant de fruits chez un païen (pour démontrer que ce dernier n'acquiert pas, selon l'avis de R. Meir) et d'en prélever les dîmes. C'est au sujet de ce récit qu'il a été dit : R. Juda et R. Simon admettent que l'acquisition faite par un étranger en Palestine est valable et ses produits sont dispensés de tous droits. Il y a donc deux avis (ceux de R. Meir et de R. Simon Schezori), opposés à deux autres, qui sont égaux (ceux de R. Juda et de R. Simon).

1. Il faut s'efforcer de ne pas laisser la terre aux mains des païens; dans ce but, il a été imposé une sorte d'amende.
2. Cf. même série, tr. *Maasser schéni*, ch. V, § 7.
3. Voir même série, tr. *Halla*, ch. IV, § 7 (fol. 60a).
4. Cf. ib. tr. *Troumoth*, ch. III, § 1, fin.

Voilà pourquoi il a fallu prévenir que l'avis de R. Simon prédomine. On peut déduire la même conclusion du fait raconté par R. Zeira : Aba Antoli, dit-il, avait acheté des fruits à un araméen. Il se rendit auprès de R. Juda ben Lévi pour le consulter, lequel fit envoyer le tout à son fils Menahem, avec ordre qu'Antoli le rédime, puis remette les dîmes à R. Juda ben Lévi. Lorsque le fils arriva, R. Josué ben Levi se leva à sa rencontre et lui dit : c'est évidemment ton père qui agit ainsi, de prendre la dîme pour avoir opéré les prélèvements (c'est mal d'anticiper ainsi indirectement; il en résulte toutefois que la dîme était due, que le païen n'acquiert pas, contrairement à R. Simon ; il a donc fallu préciser que cet avis de R. Simon prédomine). Est-ce que R. Josué ben Levi ne se contredit pas lui-même? Plus haut il dit que si l'on achète à un étranger des fruits détachés, il faut, seulement par décision des rabbins, prélever sur ces produits les diverses oblations sacerdotales (l'acquisition du païen étant réelle) ; tandis que, selon le dernier fait raconté, l'acquisition d'un païen est nulle? En voici l'explication, répondit R. Aba ben Zemina en présence de R. Zeira : on n'a pas bien raconté le fait, où il est question de R. Simon ; et lorsqu'on rapporte qu'à l'arrivée du fils R. Josué ben Levi se leva, c'était pour dire que la dîme n'est pas à son père gratuitement, comme on le suppose, mais il doit en payer l'équivalent à Aba Antoli. R. Zeira, ou R. Aḥa, ou R. Tanḥoum bar R. Ḥiya dit au nom de R. Josué ben Lévi : dans deux circonstances, il arrive que l'on rédime les produits sans nécessité; d'abord s'il arrive que les fruits non rédimés se mêlent à d'autres profanes non rédimés (bien que la dîme ne soit due en ce cas que par ordre des rabbins, elle est obligatoire); ensuite, si l'on achète des fruits sur le marché des Samaritains (assimilés aux étrangers et dont les dîmes ne sont pas dues, dans l'hypothèse que leurs acquisitions sont valables). Celà prouve, dit R. Zeira, que l'on ne prélève aucun remboursement sur la caisse sacerdotale; car, s'il y en avait, à quoi bon s'en préoccuper? Comme le propriétaire n'y perdrait rien, il va sans dire que l'on est tenu de prélever les dîmes.— Le motif, dit R. Yoḥanan, de l'avis exprimé par R. Éliézer dans la Mischnâ est celui-ci : de même que, pour les fruits palestiniens, en cas de doute, on se règle d'après la majorité (qui rédiment), et ils ne peuvent servir mutuellement pour les prélèvements [1] ; de même, pour les fruits non rédimés d'un samaritain, on se règle d'après la majorité d'entre eux qui ne prélèvent pas les parts dues.

10. Un pot de semence, pourvu d'un trou au bas, est considéré comme adhérent à la terre (par rapport aux parts dues par la Loi). Si l'on a prélevé l'oblation sacerdotale avec des fruits de la terre pour ceux contenus dans un pot troué, ou avec ceux du pot troué pour les produits de la terre, l'oblation est valable. Mais si l'on s'est servi des fruits d'un pot

1. Ne pouvant employer ce qui est déjà affranchi pour libérer d'autres.

non troué (moins obligatoire), pour libérer ceux d'un pot troué [1], l'oblation subsiste (elle conserve son caractère sacré), mais il faut recommencer (elle n'a pas été donnée dans des conditions dues légalement). Si l'on se sert des produits d'un pot troué pour libérer ceux d'un pot non troué (moins soumis à ce droit), l'oblation est parfaitement constituée; seulement, le sacerdote ne pourra pas en manger [2] avant que le propriétaire en ait prélevé les autres oblations et les dîmes.

11. Si l'on s'est servi de fruits soumis au Demaï pour libérer d'autres également soupçonnés de doute [3], ou si l'on s'est servi de produits douteux pour affranchir d'autres qui sont certainement encore soumis aux divers droits, l'oblation conserve son caractère sacré, mais il faut la prélever de nouveau avec d'autres. Mais si l'on s'est servi de fruits certainement inaffranchis pour en libérer d'autres qui sont douteux, l'oblation est valable [4]; seulement le sacerdote ne pourra pas en manger [4], avant que le propriétaire en ait prélevé les autres oblations et les dîmes.

R. Aboun ben Hiya dit au nom de R. Zeira : l'on considère le pot troué comme douteux (s'il tient à la terre ou non) pour la question de savoir s'il faut en prélever l'oblation sacerdotale. Mais n'a-t-on pas enseigné [5] que le pot troué est interdit dans la vigne s'il contient un produit hétérogène et c'est permis s'il n'est pas troué? (N'en résulte-t-il pas qu'il n'y a pas doute?) Non, car c'est interdit même au cas de doute (c'est très-sacré). Puisque l'on applique la règle pour la certitude (§ 11) à celle du cas de doute pour l'oblation sacerdotale et qu'il est interdit, en ce cas, de manger des produits avant d'avoir prélevé les parts légalement dues [6], ne devrait-on pas lui appliquer les règles pour tous les cas douteux ? (Il n'y a pas été répondu). Il résulte de la Mischnâ, dit R. Aboun bar Hiya au nom de R. Samuel bar R. Juda, qu'il en est du doute si sur des produits soupçonnés, l'oblation de la dîme est prise, comme du doute des mélanges (l'information suffit, et l'on est dispensé d'en prélever ailleurs).

1. Tr. *Menahoth*, f. 70b; *Yebamoth*, f. 89a; *Kidouschin*, f. 46a.

2. Jusque là, on les considère comme *tebel* (interdit).

3. L'on ne craint pas qu'une de ces parts ne soit pas affranchie, tandis que l'autre le serait et qu'il en résulterait quelque confusion illegale.

4. Comme au § précédent, même l'oblation sacerdotale serait *tebel*.

5 Traité *Kilaïm*, ch. VIII, § 8.

6. Voir traité *Halla*, ch. III, § 7.

CHAPITRE VI.

1. Celui qui accepte un champ en fermage (qui le cultive moyennant une part proportionnelle des revenus), soit d'un Israélite, soit d'un samaritain, soit d'un païen, partagera les produits en leur présence (sans prélever pour eux les parts légales). Celui qui se charge de la culture d'un champ moyennant un prix annuel fixe (payé des fruits) doit prélever l'oblation sacerdotale avant tout, puis remettre les fruits au propriétaire [1]. Toutefois, dit R. Juda, il suffit au fermier de prélever l'oblation sacerdotale, lorsqu'il est payé par les produits de ce champ et de la même espèce; mais, lorsqu'il est payé d'un autre champ, ou d'une autre espèce, le propriétaire doit même en prélever la dîme avant de les remettre (c'est un paiement au fermier [2]).

Tel est, selon R. Yohanan (de partager les revenus en tous cas), l'avis de R. Simon ben Gamaliel; tandis que, selon les autres sages, on partage les produits si le champ est à un Israélite, mais s'il est à un païen on prélève avant tout la part sacerdotale. En effet, on lit dans une *Braïtha* [3] : celui qui se charge de cultiver le champ d'un païen moyennant un prix fixe annuel doit prélever l'oblation avant de remettre les fruits au propriétaire. R. Simon ben Gamaliel dit : est-ce que le païen n'est pas libre de ne pas prélever l'oblation sacerdotale sur ses fruits ? Donc, le fermier Israélite devra partager les produits et lui remettre en tous cas sa part complète. Selon R. Zeira ou R. Yohanan au nom de R. Yanaï, comme il est écrit au sujet de l'oblation (Nombres, XVIII, 28) : *vous aussi vous la prélèverez*, on conclut de l'expression pléonastique « vous aussi » que l'envoyé ou représentant peut aussi la prélever [4]. Seulement, comme vous êtes compris dans l'alliance d'Israël, votre messager devra l'être aussi ; vous enfin pourrez charger quelqu'un d'accomplir ce précepte, mais non le païen (donc, il n'y aura pas lieu de la prélever sur sa part, mais il faut lui remettre sa part au complet). R. Yossa supposait que le païen ne peut charger un autre païen son proche d'un tel message, mais qu'il le peut à l'égard d'un Israélite. Non, répliqua R. Zeira, l'enseignement susindiqué dit que le païen ne peut pas être délégué pour cela comme messager et dit aussi qu'il ne peut pas même en charger un Israélite. Mais, objecta R. Oschia, la *Braïtha* précitée n'est-elle pas à l'appui de R. Yossa, puis-

1. C'est la condition indispensable pour les mettre en grange; c'est dans cet état qu'il doit livrer les produits.

2. En outre, il ne semble pas que le propriétaire veuille se contenter de fruits inaffranchis.

3. *Tossefta* sur notre §.

4. Cf. même série, tr. *Troumoth*, ch. I, § 1 (fol. 40b fin); et Babli, tr. *Kidouschin*, fol. 41b.

que R. Simon ben Gamaliel dit que si le païen ne veut pas prélever l'oblation, il n'y est pas tenu? (N'en résulte-t-il pas que l'Israélite pourrait devenir, le cas échéant, délégué)? Celui-ci pourrait le devenir, répondit R. Aba, lorsqu'il est assez capable pour que le païen lui confie toute la direction (tout semble appartenir à l'Israélite et devient soumis aux droits). Jusque là, nous savons comment il faut agir à l'égard du païen, soit lorsqu'il vend les fruits pour affermer son champ, soit qu'il le loue pour un prix fixe annuel, soit qu'il le fasse cultiver moyennant une part proportionnelle des produits, qui sera de la moitié, ou du tiers, ou du quart. Mais, comme il n'est pas question des samaritains dans la dite *Braïtha*, comment sait-on qu'à leur sujet aussi les autres rabbins sont d'un avis opposé à celui de la Mischnâ? On peut le conclure de ce qui suit : celui qui remet son champ en fermage à un païen, ou à un samaritain, ou à une personne qui n'est pas digne de foi pour les prélèvements légaux, si c'est antérieur à l'époque du prélèvement des dîmes, n'est pas tenu de rédimer leur part; mais, si cette époque est déjà arrivée, il devra prélever les dîmes pour eux (on voit donc que l'Israélite prélève même la part des samaritains, selon l'avis des rabbins). On sait jusqu'à présent comment il faut agir au lieu où se trouvent des Israélites (et l'on prélève pour le païen, afin qu'il n'en résulte nul dommage de dîmes). Mais, comment agit-on aux localités où il n'y a pas d'Israélites? On peut le savoir par ce qui suit : comme R. Simon avait des champs sur la montagne royale (où il n'y a plus que des païens), il consulta R. Yoḥanan sur ce qu'il devait faire, et celui-ci lui répondit: laisse-les en friche plutôt que de les affermer entre les mains d'un païen. Il alla ensuite consulter R. Josué ben Lévi, qui lui permit de les louer, parce qu'il pensait qu'une localité où il n'y a pas d'Israélites est assimilée à la Syrie. Or, pour ce dernier pays, on sait que c'est permis, d'après le récit suivant. Lorsque R. Ḥaggaï se rendit à Ḥamets (localité non habitée par des Israélites), des habitants israélites de Bar-Eschtor vinrent lui demander : puisque nous avons affermé nos terres aux mains des païens dans des localités où il n'y a pas d'Israélites, sommes-nous cependant tenus de prélever les dîmes par l'entremise de ces fermiers? Il fit demander la réponse à R. Zeira, lequel s'adressant à R. Imi, reçut de lui la réponse suivante : il n'est pas nécessaire de rédimer les produits recueillis par eux. On en conclut que l'on peut sous-louer ces terres aux païens, conformément à l'opinion de R. Yossé (n'ayant de doute que pour la dîme). On peut aussi le conclure de ceci : R. Ḥanina, fils de R. Abahou a raconté que le même fait étant arrivé à son père, il fit demander à R. Ḥija, R. Yassa et R. Imi, comment il devait agir; et ils lui répondirent qu'il pouvait sous-louer les terres aux païens, selon l'avis de R. Yossé, mais on n'est pas tenu de rédimer les produits pour eux (puisqu'il n'y a pas là d'Israélites). Si un Israélite se charge de moissonner le champ d'un autre Israélite lorsque le froment sera mûr, ou de vendanger sa vigne, ou de cueillir des

olives pour l'huile, il doit, avant de remettre les produits, en prélever les dîmes (puisqu'il en tire parti). Il y a pourtant une objection à présenter : si le fermage a eu lieu avant les semailles (et que l'israélite ait semé), il n'est pas tenu aux prélèvements ; comment se fait-il alors qu'au cas où le fermage a lieu plus tard, il soit tenu de prélever la dîme? En voici la cause, répondit R. Ḥanina : pour le champ sous-loué en fermage, on a dispensé de prélever la dîme, afin que les terrains de la Palestine ne restent pas en friche (on fait, pour cette cause, un avantage au fermier) ; mais lorsque le sol est ensemencé, il n'y a plus de danger qu'il reste inculte (et le fermier devra prélever la dîme). S'il s'est chargé de moissonner son champ, de vendanger sa vigne en mettant les grappes dans les paniers, de cueillir les olives et de les empiler dans les hottes, il remet les produits au propriétaire dans l'état naturel [1] où ils sont (sans rien prélever). — La dîme n'est pas due, dit la Mischnâ, etc. Si c'était de la même espèce, non du même champ, ou du même champ et non de la même espèce, il faudrait prélever la dîme avant de remettre les produits. R. Ḥiya dit : si c'est du même champ, soit qu'il s'agisse de la même espèce, soit d'une autre, l'on n'a qu'à prélever l'oblation (non la dîme) ; s'il s'agit, au contraire, d'un autre champ, n'importe que ce soit de la même espèce ou non, il faut prélever d'abord la dîme. Notre Mischnâ, disant de rédimer d'une autre espèce avant la remise, est conforme à l'avis de R. Simon ben Gamaliel [2]. L'avis de R. Ḥiya (ou la *braïtha*) s'accorde avec les autres sages et conteste ce que dit notre Mischnâ (le propriétaire ne veut rien perdre et impose la dîme au fermier). D'autres disent que notre Mischnâ suppose le cas d'une localité où l'orge n'a pas la valeur double de celle du froment (et s'il a remis de l'orge à la place du froment, le propriétaire perd au change et l'on devra avant tout les rédimer) ; tandis que R. Ḥiya parle du cas habituel, où l'orge a bien produit le double du froment.

2. Celui qui se charge, à prix fixe, de cultiver le champ d'un païen, doit prélever la dîme des produits avant de les remettre (puisqu'il en tire parti). R. Juda dit qu'il faut agir de même, si l'on accepte d'un païen contre fermage proportionnel, le propre champ de ses ancêtres [3].

Comment se fait-il, qu'aux termes du § précédent, celui qui se charge à prix annuel fixe de cultiver le champ d'un Israélite doit seulement prélever, avant de remettre les fruits, l'oblation des sacerdotes, tandis qu'ici on lui impose l'obligation de prélever la dîme s'il cultive le champ d'un païen? C'est que, répondirent les compagnons (R. Ila) au nom de R. Yoḥanan, on a imposé

1. Contraire à l'usage du fermier de fournir des produits achevés, de la farine, de l'huile, ou du vin. Cf. *Péa*, III, 3.
2. Cf. tr. *Baba mecia*, ch. IX, § 8.
3. On a voulu ainsi mettre obstacle au fermage des champs tenus aux mains des étrangers, afin de les engager à revendre ces terrains aux Israélites. Voir *Baba mecia*, f. 15ᵃ et 101ᵃ.

une espèce d'amende (payable en dîme), à celui qui prend en fermage le champ d'un païen, tandis que cette amende n'existe pas si l'on cultive le bien d'un Israélite (grâce à cet avantage, on espérait encourager le maintien du du sol parmi les Israélites). R. Ila [1] dit au nom de R. Yohanan : l'application de la loi en vigueur pour la dîme, au cas où un champ se trouve entre les mains d'un païen, continue à être observée (puisqu'il est admis que le païen ne pouvant pas acquérir de terre, les produits sont soumis à la dîme) ; mais si la propriété est à un Israélite, il est inutile de prescrire la dîme, puisqu'elle sera prélevée en son temps. En effet, il y a des enseignements à l'appui de chacune de ces deux opinions : A l'appui de l'avis des compagnons, on peut citer l'enseignement où il est dit que, si pour un prix annuel fixe, on cultive le champ d'un israélite, il n'y a qu'à prélever l'oblation des produits avant de les remettre ; selon R. Meir, il faut prélever la dîme avant de les remettre. Puisque R. Ila (ou les compagnons précités) dit que la loi d' amende en vigueur pour la dîme est applicable au cas où un champ se trouve entre les mains d'un païen, et non s'il s'agit d'un Israélite, pourquoi donc R. Meir dit-il qu'en ce dernier cas aussi l'amende a lieu ? Il ne s'agit donc pas d'une amende, mais d'appliquer la loi, à savoir : selon les rabbins, la dîme est due par le fermier du champ d'un païen seul ; R. Meir l'impose aussi à l'Israélite. Un autre enseignement confirme l'avis de R. Ila : celui qui se charge, au moyen d'un prix annuel fixe, de cultiver le champ d'un païen, doit en prélever la dîme avant de livrer les fruits ; selon R. Simon, il suffit d'en prélever l'oblation. Donc, selon les rabbins, la loi impose la dîme à celui qui devient fermier d'un païen, non à celui de l'Israélite, tandis que R. Simon ne l'imposerait pas même à l'israélite qui cultive le champ d'un païen. Est-il un homme qui pense ainsi (de ne pas appliquer la loi à l'égard d'un païen) ? Il est donc admis (comme le veut R. Ila) que les sages distinguent entre le païen et l'Israélite à titre d'amende ; seulement, R. Simon est d'avis que les sages n'ont pas imposé d'amende à l'Israélite qui se charge de cultiver le champ d'un païen (aussi, il ne prescrit que l'oblation).

Dans la *braïtha* (précitée et justifiant l'amende dont il vient d'être question), il est dit à la fin : c'est pourquoi, si plus tard le païen propriétaire s'est converti au Judaïsme, ou s'il a vendu ses produits à un Israélite, il suffit d'en prélever l'oblation avant de livrer les fruits (puisqu'ils seront rédimés plus tard). On comprend, d'après celui qui admet qu'il s'agit seulement d'appliquer la loi (ce qui aura lieu) qu'il suffise de prélever l'oblation ; mais, s'il s'agit d'imposer à ce fermier une amende, ne doit-elle pas subsister en tous cas ? Non, en cas de conversion, on le compare à un héritier qui est dispensé d'amende [2]. R. Yohanan dit : l'amende imposée par la dîme dont parle la Mischnâ a lieu

1. Les compagnons, selon le comment. Frankel.

2. Cf. ci-après, tr. *Schebiith*, ch. IV, § 2, selon le comment. Frankel.

lorsqu'on accepte le fermage du champ de ses ancêtres, qui avait été ravi par violence, pour que l'on s'efforce de racheter le bien des ancêtres d'entre les mains des païens.

3. Si un sacerdote et un lévite ont accepté d'un Israélite un champ en fermage pour le rapport proportionnel, ils s'entendent pour donner séparément les parts proportionnelles des oblations dues (quoiqu'en principe ils puissent consommer cette part sacrée, ils doivent, comme fermiers, la remettre à un collègue), comme ils le font pour se partager les revenus profanes [1]. Selon R. Eliézer, les prélèvements leur appartiennent (l'oblation au sacerdote, la dîme au lévite), car cette condition semble tacitement convenue en vertu de leur titre sacré.

Mais, objectèrent les rabbins à R. Eliézer, qu'est-ce qui prouve que ces fermiers sacrés ont acquis pour eux les prélèvements légaux (et que le propriétaire n'a pas le droit de les remettre à tel lévite ou sacerdote qu'il désire)? Vous reconnaîtrez bien, répliqua-t-il, que si la convention a été ainsi faite, qu'ils peuvent prendre ces parts légales. Mais, si même la convention a été faite, qu'est-ce qui en fait foi? A défaut d'elle (lorsque rien n'a été fixé), il demeure entendu que cela revient à dire : de tels fermiers pourront enlever la dîme de la terre qu'ils auront préparée. Nous n'admettons pas, lui répliquèrent-ils, ce procédé d'addition, ἐπώνιον, que, sans condition préalable, ils puissent prélever une part sur chaque total de dix produits provenant de cette terre. — On a enseigné : lorsqu'un sacerdote se charge du champ d'un autre sacerdote, ou un lévite d'un autre lévite, ou enfin un simple Israélite d'un autre Israélite, ils devront partager également les produits au point de vue des prélèvements légaux à opérer. D'après qui est-il besoin de spécifier cela ? D'après R. Eliézer ; et, bien qu'il dise dans la Mischnâ que la dîme leur appartient parce que cela fait partie de leur revenu à titre de convention tacite, il reconnaît toutefois ici qu'ils partagent les dîmes. Si un Israélite accepte en fermage proportionnel le champ d'un sacerdote, il peut établir la condition que la dîme sera au fermier ou au propriétaire, ou en partage. Au contraire, si un sacerdote accepte un tel fermage pour un Israélite, il peut établir la condition que la dîme sera pour lui, mais non qu'elle sera au propriétaire (il semblerait payer en dîme une part de ce qu'il doit) ; il n'est permis de l'accepter en partage que selon la règle habituelle du fermage (sans marchander le revenu sacré), non différemment. Est-ce que sans cela la dîme ne lui appartient pas ? (la moitié de la dîme n'est-elle pas toujours à la libre disposition du propriétaire ?) Voici ce qu'on a voulu dire : si le fermier étant sacerdote conditionne avec le propriétaire israélite d'avoir outre sa part de dîme (qui lui revient de droit) encore

1. C'est-à-dire pour la part de fermage qui leur en revient ; si c'est le tiers ou le quart, ils prélèveront les dîmes du tiers ou du quart.

celle du maître, et que l'acceptation ait eu lieu selon la règle habituelle, c'est permis ; mais non s'il y a eu un rabais (ce serait spéculer sur la part de dîme qui a été cédée). Pour la même raison, il est interdit à un Israélite d'accepter un champ d'un autre Israélite en fermage, s'il y met la condition de remettre la dîme à telle ou telle personne ; mais s'il conditionne de les prendre et les remettre à un tel, c'est permis. Ce second cas n'est-il pas analogue au premier, et pourquoi n'est-ce pas aussi défendu ? Il y a cette différence, répond R. Aba, qu'au second cas, il faut le consentement de tous deux (et, comme ce n'est pas obligatoire, la condition volontaire n'est pas interdite). Selon R. Yossé, la divergence a une autre cause : c'est permis, en se conformant à l'usage habituel du fermage ; mais, si on ne l'observe pas et qu'il y ait rabais, c'est interdit (parce qu'on spéculerait sur la dîme). Cette explication de R. Yossé est conforme à l'avis de R. Yoḥanan, et celle de R. Aha à l'avis de R. Yossé ben Ḥanina. Celui-ci dit [1] : il est permis de conditionner que la dîme serait remise à telle ou telle personne, moyennant un petit profit dans le prix de vente ; selon R. Yoḥanan, c'est interdit. Sur quel motif se fonde l'avis de R. Yossé ben Ḥanina? Sur ce qu'il est écrit (Nombres V, 10) : *chacun possédera en propre les parts sacrées* (donc, on aura le droit d'en disposer en faveur de telle ou telle personne). Que réplique à cela R. Yoḥanan, qui ne partage pas cet avis? Le propriétaire, dit-il, peut en disposer en faveur de qui il veut ; mais il ne peut pas vendre cette prérogative.

Il y a un enseignement qui conteste l'avis de R. Yossé ben-Ḥanina [2] : si quelqu'un s'interdit par serment de donner la part due aux sacerdotes et aux lévites, ils la prennent malgré lui (pourquoi ne jouit-il pas, en ce cas, de la faculté laissée à l'acquéreur, de les donner à qui il voudra?) Cela s'explique, fut-il répondu, qu'en ce cas c'est comme si l'on avait déclaré ne vouloir donner à personne les prélèvements dûs (or, comme ceci est inadmissible et qu'il faut bien les donner à un sacerdote quelconque, son vœu n'est pas fondé). L'on peut prouver qu'il en est ainsi d'après la suite : si le propriétaire dit qu'il en interdit la jouissance à tel sacerdote ou à tel lévite en particulier, d'autres peuvent prendre les prélèvements légaux (l'interdit aux premiers est admis). Il y a un enseignement [3] qui conteste l'avis de R. Yoḥanan : un Israélite peut dire à un autre, moyennant le paiement d'un *séla*, de remettre le premier-né des animaux à son gendre qui est sacerdote (n'en résulte-t-il pas que l'on peut vendre la faculté de choisir le destinataire du don sacerdotal?) Cela peut s'expliquer, fut-il répondu, en disant qu'il s'agit du cas où il voulait donner les 2 parts dues à deux sacerdotes différents, dont l'un était le gendre en question ; en ce cas, l'Israélite peut demander, moyennant le paiement d'un *séla*, que les 2 parts soient remises

1. Babli, tr. *Kidduschin*, fol. 63a.
2. Mischnâ, tr. *Nedarim*, ch. XI, § 3.
3. *Tossefta* à notre traité, ch. V.

à son gendre (comme il en avait déjà à moitié l'intention). On demanda en présence de R. Zeira: comment justifier, selon R. Yossé ben Ḥanina, la défense faite par Rabbi qu'un sacerdote acquière d'un Israélite la transmission des premiers nés d'animaux d'un parent moyennant paiement d'un *séla*? Il n'y fut rien répondu. Selon R. Ḥiskia au nom de R. Aḥa. R. Zeira leur répondit qu'on l'a expliqué ainsi : selon R. Yossé bar Ḥanina, il n'est défendu à un sacerdote d'acheter la préférence de la remise du don d'un Israélite qu'à cause de l'apparence fâcheuse (le sacerdote semblerait avoir acheté pour un *séla* le premier-né auquel il a droit). Mais alors, selon R. Yoḥanan aussi, en raison de cette apparence fâcheuse, il devrait être interdit à un Israélite d'acheter d'un autre Israélite, en faveur de son gendre, la préférence pour la remise de ce don ? (Cependant R. Yossé bar Ḥanina est d'un avis contraire; c'est qu'il ne tient pas compte de la simple apparence). Selon Rabbi bar R. Aboun, c'est interdit de la part d'un sacerdote de faire cet achat, parce que ce serait mal séant pour les saintetés d'en faire un objet de trafic, et ce n'est pas en raison de l'apparence. On peut le prouver par l'enseignement suivant [1]: les sacerdotes et les lévites qui servent d'aides dans les granges n'ont droit ni à l'oblation, ni aux dîmes ; si ces parts légales sont déjà données (par mégarde), elles sont comme profanées, pour avoir servi de salaire, parce qu'il est écrit (Lévitique, XXII, 15) : *ils ne profaneront pas les saintetés des enfants d'Israël*; or, ce serait une profanation d'en tirer un parti quelconque. On en a conclu qu'une telle oblation est sans valeur et la dîme est comme non avenue, enfin leur consécration est nulle. A ce sujet, l'Ecriture dit (Michée, III, 11-12): *leurs chefs jugent pour de l'argent corrupteur, et leurs sacerdotes fonctionnent pour un vil salaire*; la Providence leur réserve trois sortes de punitions, comme il est dit aussitôt après : *c'est pourquoi, à cause de vous, Sion est devenue un Désert, etc.* Un enseignement conteste l'avis de R. Yoḥanan : si l'on consacre un mariage, est-il dit [2], à l'aide des deux oblations, ou des dîmes, ou des dons sacrés, ou de l'eau d'aspersion des sacrifices de péché, ou de la cendre de ces aspersions, on considère le mariage comme valable, si même le contractant est Israélite. N'en résulte-t-il pas que l'on peut vendre à un sacerdote le droit de privilége sur ces diverses saintetés ? Il se peut, fut-il répondu, qu'il s'agît du cas où cette oblation lui provenait d'un grand père maternel qui aurait été sacerdote (en ce cas, on a le droit de se servir de son bien pour contracter mariage). Si un sacerdote vend son champ à un Israélite, il peut établir la condition d'en garder la dîme pour lui (parce qu'au lieu de la vendre, il en laisse le montant sur pied, adhérent à la terre). Mais, s'il vend son champ à un autre sacerdote, peut-il aussi en vendre la dîme ? On conclut la réponse de l'enseignement

1. Tossefta, ibid., et Babli, tr. *Bekhoroth*, fol. 26b.

2. Mischnâ, tr. *Kidduschin*, ch. II, § 10.

suivant : R. Abahou dit explicitement à R. Simon ben Lakisch que la vente de la dîme à autrui est nulle, ainsi que la vente à autrui des enfants à venir d'une esclave païenne, ou des rejetons de ses animaux, ou enfin de l'air contenu dans une future ruine[1]. Il faut, au contraire, en vendant le champ, laisser la dîme à l'acquéreur s'il est lévite, comme en vendant l'esclave on fait abandon de ses enfants futurs ; ou en vendant l'animal, ses rejetons y sont compris. « Aussi bien que l'air contenu dans une ruine.» Mais est-il en réalité possible de vendre à autrui l'air d'une ruine? Evidemment non ; on peut l'expliquer en supposant qu'il dit : coupe la verdure de cette ruine, afin que tu acquières le droit de posséder l'espace qu'elle occupe ; de même po r la question de savoir si le sacerdote peut vendre la dîme d'une terre à un autre, on admet que le sacerdote vendeur est censé dire à l'autre sacerdote d'enlever de la terre la cession faite d'une part sur dix (la dîme). Lorsqu'un sacerdote vend son champ à un Israëlite [2], il peut établir la condition de garder la dîme pour lui. S'il meurt, ses enfants n'héritent pas de cette dîme (faute de l'avoir prévu) ; mais, s'il a conditionné que ses enfants ou héritiers pourront en bénéficier, ils y ont droit. Jusque-là, remarque R. Judan bar Schalom, en présence de R. Yossé, on sait que les héritiers désignés par la loi comme tels y ont droit ; mais, peut-il aussi les destiner à des héritiers indirects non prévus par la Loi? (Question non résolue). Si le sacerdote vendeur convient d'avoir la dîme aussi longtemps que l'Israélite acquéreur possède ce terrain, il disposera des dîmes aussi longtemps ; mais dès que l'Israélite l'a vendu à un autre, le sacerdote n'en peut plus rien tirer. Si après l'avoir vendu, l'Israélite le reprend, le sacerdote ne peut pas tirer parti de la dîme, selon R. Ḥiya (car, en vendant la terre, il a renoncé à son privilége) ; au contraire, selon R. Oschia, il y a droit (puisqu'il la possède comme auparavant). La présente discussion est analogue à celle de telle autre mischnâ[3], où il est dit : Dans certains cas prévus, la femme n'aura droit qu'au montant d'un contrat, car celui qui répudie sa femme et qui la reprend agit dans les conditions du premier contrat de mariage. R. Ḥana y ajoute, en présence de R. Ila, les explications de deux docteurs : d'après l'un, il faut s'en tenir strictement aux conditions de douaire, non à celles que porte ce contrat par supplément (car, dès qu'il l'a répudiée, il a annulé les conditions spéciales du contrat) ; d'après l'autre, on maintient également à la reprise toutes les conditions premières. Or, celui qui admet, en ce cas, le retour au douaire seul, sans les conditions du contrat, refuse aussi au sacerdote qui reprend un terrain vendu d'en tirer la dîme ; d'après l'avis contraire, autorisant le retour aux conditions du contrat, on permet aussi audit sacerdote, de tirer parti de la dîme. Mais n'a-t-on pas enseigné :

1. On trouve ci-après l'explication de cet exemple.

2. Tossefta, ch. VII.

3. Mischna, tr. *Kethoubôth*, ch. IX, § 9 (13) et talmud Jérus. sur ce § (f. 33c).

si un Israélite a accepté un champ en fermage d'une femme, appartenant à la tribu des sacerdotes, la dîme appartient à cette femme ; si elle a épousé un Israélite, le fermier et le propriétaire partagent les dîmes ; si elle est devenue veuve, ou si elle a été répudiée, elle reprend son premier état social et a droit à la dîme (pourquoi n'en est-il pas de même pour le sacerdote qui reprend son bien vendu)? C'est qu'ici le sacerdote a vendu son bien (et renoncé à son privilége), tandis que, dans ladite Mischnâ, l'Israélite n'est qu'un fermier (dont la propriétaire n'a rien vendu). Mais R. Ḥiya ne dit-il pas que si même cette femme sacerdote a vendu, elle peut rentrer dans son bien (et en avoir les prérogatives)? Il y a cependant une différence, dit R. Samuel bar Abdima : ici pour le sacerdote (au 1er cas), qui rentre en possession d'un sol vendu, il s'agit d'un bien qui a été cédé deux fois (la vente et la reprise), tandis qu'au sujet de ladite femme, elle seule a vendu le terrain qui est resté aux mains de l'acquéreur, elle conserve ses droits sur la dîme. Si un sacerdote vend un champ à un Israélite, en faisant la condition que pendant 4 ou 5 ans il aura droit aux dîmes, il peut empêcher le nouveau propriétaire de la donner à un autre ; mais il ne peut pas établir la condition qu'il les touchera à tout jamais, ni l'empêcher d'y planter une vigne (au lieu que le sacerdote comptait avoir la dîme du blé), ni d'y planter de l'Isatis (couleur), ni d'en faire un champ de roseau (ne produisant rien). Un fait de ce dernier genre survint, et l'on en fit part à R. Aba bar Ila, qui imposa au propriétaire du champ l'obligation de donner la dîme des joncs. Si un Israélite vend son champ à un sacerdote, il peut établir pour condition d'avoir la libre disposition de la dîme pendant 4 ou 5 ans, mais pour toujours c'est interdit, car il semblerait que le nouveau propriétaire qui est sacerdote consacre l'ancien à l'égal d'un sacerdote, en lui remettant toujours la dîme. Si au contraire un sacerdote vend son champ à un Israélite et qu'il veut lui faire la condition d'abandonner au nouveau propriétaire la dîme pendant 4 ou 5 ans, c'est interdit. Comment se fait-il qu'ici ce soit interdit, tandis que dans le cas précédent, c'est permis? c'est que précédemment, le nouvel acquéreur qui est sacerdote pouvait librement disposer du bien acquis (et dont il rétrocède la dîme), tandis qu'ici il s'agit d'une terre qui est désormais aux mains d'un Israélite (et il n'en dispose plus).

4. Si un Israélite se charge d'entretenir le champ en fermage d'un sacerdote ou d'un lévite, les prélèvements légaux appartiennent de droit au propriétaire. R. Ismael dit [1] : le villageois qui accepte, aux dites conditions, le champ d'un habitant de Jérusalem (citadin) doit remettre à ce Jérusalémite la dîme de 2e année (que l'on doit manger à Jérusalem et qui appartient par conséquent au propriétaire). Selon les sages, ce villageois peut lui-même monter à Jérusalem et y consommer la part de 2e dîme afférente à ce qui lui revient.

1. Il se conforme à l'avis exprimé au § précédent, par R. Eliézer.

Est-ce à dire, d'après l'avis de R. Ismael, que si un sacerdote impur (également dans l'impossibilité de consommer de suite des saintetés) se trouve associé à un sacerdote pur (en affermant son champ), ils ne partagent pas les prélèvements légaux (et que l'associé qui est pur a seul droit, comme le jérusalémite, à toutes les parts sacrées)? Non, car en cas d'associé impur, il peut vendre à un autre ce qui lui revient de droit; tandis qu'au sujet de la seconde dîme dont parle R. Ismael, il est loisible au villageois d'aller l'apporter à Jérusalem pour l'y consommer (mais il n'est pas tenu de la vendre ; il la cède donc au Jérusalémite).

5. Si quelqu'un se charge de la culture des oliviers (d'un sacerdote ou lévite), en fermage proportionnel, pour fabriquer de l'huile, il doit s'entendre avec le propriétaire pour donner comme lui la part des prélèvements dûs, de même qu'ils partagent les revenus profanes (il n'en est pas pour les arbres comme pour les produits de la terre). R Juda dit : si un Israélite accepte d'un sacerdote ou d'un lévite des oliviers, soit pour en fabriquer ensemble de l'huile, soit pour en partager le bénéfice (en cas de commerce), les parts prélevées légalement appartiennent au propriétaire (il en est des arbres, selon lui, comme de tout autre produit).

Selon R. Juda, la dîme est au propriétaire (comme au § précédent), parce qu'il considère les oliviers affermés à l'égal des terres ; au contraire, selon les autres rabbins, ce n'est pas semblable. Puisqu'il en est ainsi, il est à douter si R. Juda partage l'avis exprimé plus haut par R. Éliézer (§ 2), car il est dit: les prélèvements d'un champ d'Israélite affermé par un sacerdote ou un lévite leur appartient, car c'est une condition inhérente à leurs fonctions (et elle paraît tacitement convenue avec le fermier); de même ici, pour les oliviers, cette dîme leur revient de droit. (Or R. Juda parle-t-il seulement du cas où l'Israélite est fermier? Et n'est-ce pas applicable au sacerdote qui serait fermier, l'avis isolé de R. Éliézer ne faisant pas loi? Ou ce dernier refuse-t-il la dîme des olives?) — Si la vache du sacerdote se trouve en dépôt chez un israélite à bénéfice commun, le premier né qu'elle mettra bas appartiendra au sacerdote, selon l'avis de R. Juda; mais selon les autres sages, il appartiendra à tous deux. Mais, leur objecta R. Juda, vous reconnaissez bien qu'en cas de fermage par un Israélite d'un champ de sacerdote, la dîme est au sacerdote ; pourquoi n'en serait-il pas de même pour le rejeton de la vache? C'est que, répondirent-ils, le champ affermé par l'Israélite est la possession du sacerdote seul ; tandis que la vache leur appartient désormais en commun, et de même si la vache appartenait au sacerdote seul, il jouirait seul de son rejeton. On enseigne, en effet, que si l'on met un animal en dépôt, l'on a pour but d'en partager les profits, comme les risques et périls, mais s'il s'agit d'une vente, les

risques sont à la charge du cédant. Si un sacerdote remet de l'argent à un Israélite pour le charger d'acheter des fruits, en le priant de lui avancer la moitié du montant, il peut établir pour condition ultérieure d'accepter seul les chances de perte ou de gain sur les fruits, et lui abandonner la libre disposition de la dîme (il lui est loisible de céder son bien, pour rémunérer l'Israélite de sa peine). Si au contraire, un Israélite remet de l'argent à un sacerdote pour le charger d'acheter des fruits en le priant de lui prêter la moitié, et qu'ensuite l'Israélite déclare prendre seul les risques de cet achat, en abandonnant au sacerdote la dîme, cela ne lui est loisible qu'après avoir donné au sacerdote un salaire spécial pour sa peine; sans quoi, ce serait interdit (parce qu'on semblerait spéculer avec la dîme). Lorsqu'un Israélite veut vendre des olives pour 60 mesures d'huile dont la dîme n'est pas prélevée, il est permis au sacerdote de dire au marchand : cède-les moi et je te rendrai plus tard 60 mesures rédimées (c'est un simple échange, quoique profitant au sacerdote) ; mais si, pour les 60 mesures d'olives non rédimées, le sacerdote lui en offre autant de semblables, avec l'avantage de partager la dîme, c'est interdit. Quoi, demanda-t-on, lorsque le sacerdote peut gagner la dîme entière, c'est permis, et lorsqu'on ne lui fait gagner que la moitié, c'est interdit? En ce dernier cas, répond R. Yossé, le sacerdote vendeur lui fait gagner du temps (ce serait spéculer); et l'on a enseigné que ces sortes de gain sont interdits, car ce serait faire usure et mépriser des objets sacrés.

6. L'école de Schammaï dit : l'on ne doit vendre ses olives (détachées) qu'à un compagnon savant [1] (pour qu'à leur contact humide, suintant, une main vulgaire ne les rende pas impures). Selon l'école de Hillel, on peut aussi les vendre à celui qui ne néglige pas de prélever les dîmes [2]. Mais les gens scrupleux, même parmi l'école de Hillel, adoptaient l'avis de Schammaï.

Selon R. Yoḥanan, l'avis de Hillel est fondé sur ceci: il est vrai que, le plus souvent, on ne mange pas les olives lorsqu'elles sont encore peu mûres, ni juteuses (ni susceptibles, dès lors, par l'humidité, de devenir impures); mais, comme on les mange parfois dans cet état, cela suffit pour établir la possibilité de l'état de pureté. L'école de Hillel est conforme, en cela, à son opinion analogue exprimée ailleurs : pendant la septième année du repos agraire, est-il dit [3], on ne doit pas vendre une vache de labour (l'agriculture étant interdite en cette année); selon Hillel, c'est permis, puisqu'on peut admettre que l'animal a été acheté pour être égorgé ; ce prétexte suffit pour autoriser l'achat,

1. Voir ci-dessus, ch. II, § 3, quel degré de pureté lui est attribué.

2. En ce cas, la garantie est suffisante, et il y a lieu de supposer qu'on les mangera sans impureté. Voir tr. *Makhschirim*.

3. Comp. ci-après, tr. *Schebiith*, ch. V, § 8.

bien que ce soit contraire à l'habitude générale d'égorger un animal destiné au labourage (de même ici, la moindre raison a suffi à l'école d'Hillel pour être moins sévère). Tous (Schammaï et Hillel) s'accordent à admettre que l'on peut vendre à l'ignorant (soupçonné d'impureté) quelques épis, même s'ils sont destinés à une pâte ; car, bien que l'on sache qu'il est peu scrupuleux sous le rapport de la pureté, on peut admettre l'hypothèse que les grains seront grillés[1].

On a enseigné : tous sont d'accord que l'on ne peut vendre qu'au compagnon savant un monceau entier de blé (destiné évidemment à être converti en farine, puis pétri et susceptible d'impureté), ni une vendange complète de raisins (destinée à la cuve), ni une récolte complète d'olives (destinée au pressoir) ; on peut aussi les céder à celui dont on est certain qu'il observe les règles de la pureté. Mais est-ce que le contenu de la cuve n'est pas considéré légalement comme susceptible d'impureté et ne pouvant pas être confié à un ignorant ? Or, en le citant à l'égal de la récolte d'olives (déclarée susceptible d'impureté par simple avis des rabbins), n'est-ce pas contraire à l'avis de R. Yohanan ? Et n'est-il pas dit ailleurs [2] : de même qu'au sujet de l'enfant qui aura été chargé d'un envoi indû, les autres sages (contrairement à l'avis de R. Meir) adoptent un avis plus sévère que la loi et déclarent qu'il y a eu prévarication; de même pour les olives mûres, ils les déclarent, par mesure de sévérité, susceptibles d'impureté ? R. Hiskia pour R. Yona, au nom de R. Jérémie, explique que la divergence entre R. Yohanan et son contradicteur, est de savoir ce que l'on entend par joint. Or, partout il n'y a de vraie jonction que lorsque les fruits pénètrent l'un dans l'autre, et il ne suffit pas qu'ils se touchent ; tandis qu'ici, même en ce dernier cas, la jonction est admise (alors, c'est bien selon R. Yohanan une mesure de sévérité, non de légalité, de les considérer comme tels) ; mais lorsqu'ils ont réellement la faculté de devenir impurs, elle sera légale. R. Yossa se leva avec R. Jérémie pour observer ceci : partages-tu également cet avis de R. Hiskia? Non, répondit-il, car à mon avis, même lorsqu'il y a aptitude complète à l'impureté, R. Yohanan l'interdit par sévérité. Mais n'a-t-on pas enseigné que tous sont d'accord à admettre qu'on ne peut vendre à l'ignorant, ni un monceau de blé, ni une vendange de raisins en cuve, ni une récolte d'olives mûres pour le pressoir, mais seulement au compagnon savant, ou à celui dont on est certain qu'il observe les règles de la pureté; or, de même qu'une cuve pleine de raisins est légalement susceptible d'impureté, n'en est-il pas de même pour les olives entassées? Donc, c'est une décision légale (et non pas seulement rabbinique) ? On peut répondre à cela que cet ensei-

1. A la suite de ces mots, commence dans les éditions de Venise et suiv. le § 7; mais le contexte continue à se rapporter au § 6. Il résulte de cette coupure superflue que, plus loin, il y a 2 fois l'indication du § 10 ; mais la 1re doit indiquer les §§ 8 et 9.

2. Babli, tr. *Kiddouschin*, fol. 80a. Cf. mischna, tr. *Meila*, ch. VI, § 2.

gnement est conforme à l'avis de R. Meir qui considère comme liquide susceptible d'impureté, une boisson mêlée[1] d'eau. (Voilà pourquoi les olives du pressoir ont légalement la faculté de devenir impures ; mais R. Yoḥanan admet l'avis de son contradicteur R. Simon qui n'accorde pas cette faculté au mélange; aussi, dit-il que c'est interdit par sévérité). R. Zeira explique pourquoi, selon l'école de Schammaï, il n'est permis de les vendre qu'à un compagnon : c'est que ce dernier ne les vendra qu'à une personne non soupçonnée de négliger la dîme (si l'on se contentait comme Hillel, de s'adresser à une personne sûre sous le rapport de la dîme, celle-ci pourrait les céder à un ignorant).—Qu'appelle-t-on *cenouá*? L'homme scrupuleux. C'est en effet, l'explication adoptée par R. Ḥisda.

7 (9). Si deux personnes, après avoir cueilli le raisin, versent leur vendange dans un même pressoir, que l'une des deux personnes prélève notoirement la dîme, tandis que l'autre n'est pas digne de foi à ce sujet, celui qui prélève la dîme de sa part (en raisins) la donne comme certainement due ; et sa part, en quelque lieu qu'elle se trouve (par suite d'un mélange dans le pressoir), est considérée comme soumise au doute[2] (à cause du contact de la part voisine, et il faut en raison du *Demaï*, prélever de nouveau les dîmes).

R. Eliézer dit que cette Mischnâ est conforme à l'avis de R. Meir, qui dit plus haut (II, 4) : on n'a permis de vendre ce qui est sujet au doute pour la dîme qu'au marchand en gros. Il explique ainsi la fin de notre Mischnâ : celui qui prélève la dîme de sa part (en nature) la donne comme due certainement (ainsi que l'oblation) ; et sa part, en quelque lieu qu'elle se trouve (par suite du mélange), est considérée comme soumise au doute. Mais, demanda R. Yôna, si toutes les parts sont confondues, pourquoi les vend-on comme fruits non rédimés avec certitude, puis prélève-t-on seulement ce qui est dû en cas de doute (la dîme et non l'oblation sacerdotale) ? On explique la Mischnâ selon cet avis de R. Yoḥanan, d'accorder la Mischnâ avec tous ; sans supposer un mélange complet des parts, celui qui prélève la dîme sur sa part la rédime d'abord pour ce qui est dû avec certitude, puis sur le reste de sa part en quelque lieu qu'elle se trouve, il n'y aura que l'obligation du doute ; enfin on appliquera la même règle du doute à la moitié de sa propre part, qui se trouve aux mains de son associé.

8 (10). Si deux personnes[3] ont accepté un champ en fermage, ou si

1. Le terme מוהל, mélange, employé dans le texte, paraît emprunté à Isaïe (1,22) « ton vin est mêlé d'eau. »

2. Cette interprétation est conforme à la version de Maïmonide ; mais on verra que le Talnud de Jérusalem explique différemment cette Mischna, comme le fait remarquer aussi le commentateur R. Simson.

3. C'est-à-dire comme précédemment, dont l'une prélève la dîme et l'autre ne le fait pas.

elles l'ont eu par héritage, ou si elles possèdent par acte d'association, l'une peut dire à l'autre : « prends les froments qui se trouvent à tel endroit, et moi je prendrai ceux qui se trouvent à tel autre endroit » ; ou « prends le vin qui se trouve là, et moi je prendrai celui qui se trouve ici [1]. » Mais l'on ne pourra pas dire : « prends les froments, je prendrai l'orge » ; ou « prends le vin, et je prendrai l'huile » (ce serait céder illégalement une part non rédimée).

9. Si un compagnon savant et un ignorant héritent de leur père, qui avait été du vulgaire [2], l'un peut dire à l'autre (comme plus haut) : « prends les froments qui se trouvent à tel endroit, et moi je prendrai ceux qui se trouvent à tel autre » ; ou « prends le vin qui se trouve là, moi je prendrai celui qui se trouve ici. » Mais l'on ne pourra pas dire : « prends les froments, je prendrai l'orge » ; ou « prends les produits verts, et je prendrai les secs. » (Car l'on ne doit pas céder au vulgaire les produits verts, plus susceptibles d'impureté par le contact).

On a enseigné : Si un israélite et un païen achètent ensemble un champ en Syrie (où la dîme n'est pas due légalement), les fruits sont considérés comme étant un mélange de libérés et de soumis sous le rapport de l'obligation des divers prélèvements, et ils sont tous soumis ; tel est l'avis de Rabbi. R. Simon ben Gamaliel dit : la partie de l'israélite est seule soumise aux droits, non celle du païen (comme la Syrie ne fait pas entièrement partie de la Terre sainte, le païen peut y faire des acquisitions qui ne seront pas soumises aux droits). Selon R. Yossa au nom de R. Ḥanina, la discussion n'a lieu que si l'on partage le champ lorsque les épis sont encore debout (alors le mélange n'est pas encore passible de droits) ; mais, si l'on ne partage qu'après la mise du blé en monceau, R. Simon ben Gamaliel reconnaît comme Rabbi que chaque épi est aux deux associés (et soumis aux mêmes dîmes). Selon R. Yôna ou R. Yossé au nom de R. Yoḥanan, la discussion n'a également lieu qu'au sujet du blé sur tige ; mais si le partage a lieu lorsque les épis sont en gerbe, R. Simon ben Gamaliel adopte l'avis de Rabbi. Ce n'est pas à dire, selon R. Yossâ, qu'il y ait une distinction entre le blé en grange et les gerbes ; mais, dès que l'on a commencé à couper, si peu que ce soit, on a mis fin à la distinction des diverses parties (et tout est comme mêlé). Toutefois, dit R. Oschia, cette distinction d'avis n'est applicable que s'ils n'ont pas acheté ensemble à la condition immédiate de partager ; mais si cette condition dès l'abord a été établie, Rabbi partage l'avis de R. Simon ben

1. Par suite de cette désignation, le mélange est impossible, et chacun peut rédimer sa part.

2. Tr. *Haghiga*, f. 25[b]. Les produits sont, en conséquence, déclarés *Demaï*.

Gamaliel et reconnaît que la partie du païen lui appartient aussi (et tout sera soumis). R. Yossé dit: c'est un avis opposé à R. Oschia que professent certains rabbins, savoir R. Abahou au nom de R. Yohanan, au sujet de la question de deux frères qui, après avoir partagé l'héritage de leur père, veulent s'associer : selon Rabbi, il n'y a jamais eu de fusion entre les parts, et lorsqu'ils veulent s'associer, ils sont assujettis, comme deux étrangers, à payer chacun les droits d'acquisition d'immeuble. Selon R. Simon ben Gamaliel, on ne considère leur achat que comme l'œuvre d'un seul; et cependant les frères associés ont commencé par être séparés pour acquérir leur héritage respectif (pourtant Rabbi ne tient pas compte de cette condition primordiale de partage ; c'est donc contraire à R. Oschia).

10. Si un prosélyte et un païen ont hérité de leur père qui avait été païen [1], le premier peut dire au second : « Prends les idoles [2], et je prendrai l'argent » ; ou « prends le vin (de tes libations), et moi les fruits. » Mais une fois que certains objets ont passé en la possession du prosélyte, cet échange est interdit [3].

Si un israélite et un païen ont acquis ensemble la maison d'un païen et qu'il y ait du vin de libations, des idoles et de l'argent, il ne peut pas lui dire : prends le vin et l'idole, moi je prendrai l'argent (du moment que l'acquisition est faite en commun, ce serait tirer parti des objets d'idolâtrie). R. Yohanan ajoute encore qu'il n'est pas seulement question du cas où il y a à partager du vin, des idoles et de l'argent ; si même il y a 2 images dont l'une a la forme de l'idole [4] et l'autre ne lui ressemble qu'un peu, le païen ne peut pas dire qu'il prendra la première et laissera la seconde à l'Israélite (malgré le peu de gravité du cas, c'est interdit). Et c'est juste, dit R. Zeira ; car lorsqu'un compagnon et un ignorant héritent de leur père qui était ignorant, le second ne peut pas dire au premier : prends les fruits verts, susceptibles d'impureté, et je prendrai les secs, non susceptibles (comme on a vu au § 9) ; il en est donc de même ici. Mais les termes de la Mischnâ ne sont-ils pas contraires à cet avis ? Il y est dit qu'en cas d'héritage commun entre un prosélyte et un païen, le premier peut dire à son frère : à toi l'idole et à moi l'argent ; ou encore : à toi le vin de tes libations, et à moi les fruits. On voit donc que l'échange est admis? Pour résoudre cette objection, il n'y a qu'à lire la fin de cette Mischnâ où il est dit que cet échange est interdit une fois que les objets ont passé en la possession du prosélyte ; de même ici, dès que l'acquisition a été faite, l'israé-

1. Tr. *Kidduschin*, f. 74b ; *Aboda zara*, f. 64a.

2. Bien que le prosélyte semble tirer parti des idoles, c'est permis.

3. Une fois que les objets d'idolâtrie sont en sa possession, il n'est plus permis d'en tirer aucun parti, même par voie d'échange; il faut les détruire.

4. Δελφική (mensæ delphicæ) était une table à trois pieds, ainsi nommée d'après le trépied d'Apollon à Delphes.

lite en a eu possession (et il ne peut plus tirer parti de l'idolâtrie). Ainsi, Aquila le prosélyte[1], en partageant avec ses frères païens l'héritage paternel, fut plus sévère que la Mischnâ ; il ne voulut pas en jouir, et jeta dans la mer morte ce qui lui revint en argent. Il y a à ce sujet trois relations différentes: selon l'un, il fit jeter à la mer l'équivalent qu'il eut en argent pour toutes les idoles ; selon le second, il fit jeter l'équivalent seulement pour sa part d'idoles ; enfin, selon un troisième, il jeta à la mer l'idole même, qu'il se fit adjuger, dans le but d'arracher l'idolâtrie de la maison paternelle[2].

11. Si quelqu'un vend des fruits en Syrie[3] et dit qu'ils proviennent de la Palestine, l'on est obligé (en les achetant) d'en prélever la dîme ; s'il prévient qu'ils sont libérés[4], on le croit sur parole ; car la bouche qui a prononcé l'interdiction (en déclarant leur provenance) est aussi digne de foi pour la dispense. S'il dit qu'ils proviennent de son champ (syrien), il faut en prélever la dîme[5]; mais s'il dit qu'ils sont libérés, on peut l'en croire (car il aurait aussi pu dire qu'ils proviennent d'une contrée non palestinienne, non soumise à ce droit), et celui qui déclare les cas d'obligation est aussi digne de foi pour la dispense. Mais s'il est notoire qu'il a un champ en Syrie (et qu'en conséquence il n'a pas de mérite à déclarer les cas obligatoires, le cas échéant), il faut en prélever la dîme (et on ne le croit pas).

On a dit plus haut[6] : on ajoute foi aux pauvres (pour les dispenser de la dîme) lorsque pendant l'époque de la moisson ils déclarent que ce qu'ils emportent chez eux provient du glanage, ou de l'oubli, ou des parts angulaires qui leur reviennent (si même il est notoire qu'ils ont des champs) ; comment donc se fait-il que, selon notre Mischnâ, le marchand de fruits syriens soit tenu de les rédimer si l'on sait qu'il a un champ ? C'est que plus haut, l'assertion du pauvre entraîne la dispense s'il est vrai que ce blé provient de ce qui lui est dû ; tandis qu'ici le marchand dit seulement avoir libéré ce qui était soumis (et ses produits restent soumis aux droits).

En effet, on a enseigné : si la présomption implique une dispense, on croit

1. Elie Fulda suppose que c'est Onkelos, le traducteur chaldéen de la Bible. Frankel le réfute. Voir *Tossefta* à ce §.

2. Après cette *guemara*, l'édition d'Amsterdam a placé ici le § 12 de la Mischna, au lieu du § 11, qui se trouve par erreur transporté plus haut et joint au § 10. En lisant le contexte, on remarque ce déplacement sans peine, mais non sans surprise. Le commentaire d'Elie Fulda laisse deviner où se place le commencement du § 12 ; mais il n'a pas noté la transposition.

3. Une partie de la Syrie, les bords de l'Euphrate, avait été conquise par David, et non assimilée à la Terre-Sainte. Sur ce qui est acheté hors de la Palestine, il n'y a rien à prélever.

4. Et qu'ils proviennent de la Terre-Sainte, où les prélèvements sont dus.

5. Les fruits de la Syrie sont soumis au *Demaï*.

6. Traité *Péa*, ch. VIII, § 2.

celui qui en est l'objet, même s'il en résulte un allégement de paiement; ici, au contraire, où il y aurait implicitement une diminution de redevances, on ne lui ajoute pas foi. On a enseigné : si un païen, vendant sa marchandise, s'écrie : venez acheter de mes fruits, qui proviennent des jeunes pousses d'*Orla*, ou des plantes de vigne de 4e année (ce qui serait interdit), on ne le croit pas (parce qu'il ne le dit que pour indiquer la fraîcheur de ses fruits) ; mais s'il dit les avoir emportés de chez tel païen, on lui ajoute foi, et ils sont interdits. Tel est l'avis de R. Eliézer ; selon les sages, au contraire, on ne tient aucun cas de ses paroles, ni pour aggraver les obligations, ni pour les diminuer. R. Judan demanda : le croit-on s'il les déclare être en bon état ? Il résulte de cette remarque, dit R. Judan, que, selon lui, le samaritain est semblable au païen ; car il y a une discussion à ce sujet [1] : selon Rabbi, le samaritain est semblable au païen ; selon R. Simon ben Gamaliel, il est semblable à l'Israélite pour tout. Si l'on sait, dit R. Aboun bar Ḥiya, qu'il tire la plupart de ses produits de son champ propre (situé hors des frontières palestiniennes), l'acquéreur est tenu d'en prélever la dîme (mais il en est dispensé s'il achète aussi du marché). Si un Israélite, ayant un champ affermé en Syrie, envoie des fruits à un corréligionnaire, en lui disant qu'ils sont rédimés, on peut lui ajouter foi en ce sens qu'on suppose les fruits achetés au marché et provenant du dehors (exempts de droits). Il faut toutefois qu'il y ait de cette espèce au marché (sans quoi, la dite hypothèse n'est pas admissible). De plus, il n'est pas indispensable qu'il n'y ait rien de la même espèce dans son champ en Palestine ; si même il y en a, dès que l'on en trouve au marché, cela suffit pour autoriser sans dîme les fruits syriens (quoiqu'on ait pu croire qu'ils viennent de son champ affermé, on admet en cas de doute qu'ils proviennent du marché des étrangers, et ils sont dispensés de tout).

12 (13). Si un homme ignorant dit à un savant (qui prélève notoirement la dîme) de lui acheter, en allant au marché, une botte de verdure ou un pain blanc supérieur, il peut simplement l'acheter (en même temps que le sien), sans rien prélever pour l'ignorant [2]. Mais s'il désigne spécialement chaque part et qu'il dise : « celle-ci est à moi et celle-là à mon prochain », et qu'elles se trouvent ensuite mêlées, il est obligé d'en prélever la dîme [3], sa part fût-elle perdue au milieu de cent parts de l'ignorant (on ne tient pas compte de la grandeur du mélange).

Cet avis de la Mischnâ doit être de l'opinion de R. Yossé, puisqu'il est dit

1. Traité *Berakhoth*, ch. VII, § 1 fin (t. I, p. 129 de notre traduction).
2. Tr. *Eroubin*, f. 37b.
3. Maïmonide remarque à ce propos 3 points : 1o l'on ne peut vendre à l'ignorant ce qui est *demaï* ou *tebel* ; 2o le vendeur devra être alors un savant ; 3o on devra savoir qu'un ignorant a chargé le savant de l'acheter pour lui.

(dans la *Tosseftâ*) que l'acquéreur simple (sans désignation) est dispensé de prélever la dîme selon R. Yossé; mais selon R. Juda, il y est obligé. Dans quel cas cette discussion a-t-elle lieu ? S'il lui dit (au compagnon) : va acheter cela pour moi, ledit compagnon savant devient un envoyé (et pourquoi R. Juda prescrit-il de prélever la dîme?) S'il lui dit : va l'acheter pour toi, les fruits appartiennent au compagnon (et comment celui-ci donnerait-il à l'ignorant des objets soumis au doute, sans les rédimer au préalable?) Il faut donc dire que l'acquisition a été faite sans désignation (cela prouve bien que la Mischnâ exprime l'avis de R. Yossé). R. Juda dit : le marchand remet les fruits en possession au compagnon seul (et celui-ci, à son tour, ne doit pas les délivrer sans les rédimer). Au contraire, dit R. Yossé, celui qui paie devient possesseur (le compagnon n'est que l'envoyé ; aussi n'est-il tenu à aucune obligation). Si le compagnon a reçu, comme messager, une botte en surplus de la somme versée, elle revient à l'acquéreur, selon R. Juda[1]; mais selon R.Yossé, elle revient à tous deux [2]. Cela ne contredit-il pas l'opinion précitée de R. Yossé ? Il est dit de lui d'abord : le marchand ne vend qu'à celui qui paie, tandis qu'ensuite il dit, que le superflu appartient à tous deux? C'est qu'ici il y a double intervention, l'argent de l'un et la démarche de l'autre ; ils doivent donc partager le profit. R. Simon ben Gamaliel enseigne que si le savant, après avoir reçu pour cet achat l'argent de l'ignorant, l'échange contre d'autre, il en fait acquisition, et il est alors tenu de rédimer les fruits avant de les livrer. Cela prouve, ajoute R. Yossé, qu'en recevant de l'argent en dépôt de son prochain, si on l'échange, on en devient responsable en cas de perte.

« Si les parts, après avoir été spécifiées, sont mêlées, dit-on, il devra en prélever la dîme. » Samuel dit : cette obligation a lieu seulement si le savant fait le partage lui-même, de sa main (alors il est censé vendre une part à l'ignorant) ; et à condition, ajoute R. Eliézer, qu'il ait pris sa part à la fin (mais s'il a de suite retiré sa part, cela ne le regarde plus). Il faut ces deux avis (qui n'ont rien d'opposé), remarque R. Yôna, et il est nécessaire d'établir la distinction de savoir à quel moment le savant a pris sa part pour fixer l'obligation de la dîme; si donc il a fait le partage lui-même et qu'il ait retiré sa part avant tout, il n'a besoin de rédimer que ce qui lui revient. On a enseigné que si quelqu'un dit à un ouvrier (païen): voici un *dinar* pour lequel tu peux acheter à manger, ou voici un *dinar* pour boire, il n'a pas à se préoccuper de l'emploi de cet argent, si ledit ouvrier mangera des fruits de 7e année, ou de la dîme, ou du vin d'oblation des idolâtres (l'argent est donné au païen, qui en dispose à son gré) ; mais s'il lui dit : va t'acheter un pain que je paierai, ou va t'acheter un quart de mesure de vin que je paierai, l'Israélite devra se préoccuper de ne pas payer des objets, dont la consommation lui serait interdite (en payant ces objets, il les acquiert ; et il se trouverait qu'il donne le

1. Voir Babli, tr. *Kethouboth*, f. 98b; tr. *Baba kamma*, fol. 102b.
2. Au compagnon et à l'acquéreur.

salaire de son ouvrier avec des objets qui sont interdits). C'est que, ajoute R. Zeira, au seconde cas, le marchand devient le messager du maître, avant de transmettre à l'ouvrier ce qu'il lui cède. R. Ila en explique ainsi la raison: l'ouvrier fait d'abord acquérir au proprétaire ce que le marchand vend, puis il entre en possession lui-même. Quelle différence y a-t-il entre ces deux explications? La voici : si le marchand est sourd, et comme il ne peut devenir messager, le maître n'a pas besoin, selon R. Zeira, de se préoccuper de l'emploi qui sera fait de son argent ; au contraire, selon R. Ila, comme il s'agit d'une rétrocession entre l'ouvrier et le maître, celui-ci devra s'en préoccuper. — On a enseigné que l'on ne doit pas dire à son prochain (qui serait païen) : voici deux cents dinars et remets-les pour moi au trésor royal (parce qu'il pourrait en résulter un échange concernant l'idolâtrie, par suite de son ordre de transmission, en passant par les mains d'un païen) ; mais l'on dira en ce cas : décharge-moi de ce que je dois au Trésor (il n'en est plus responsable). Pour la même cause, on ne devra pas dire : voici deux cents *zouz*, que tu remettras pour moi à l'association des ouvriers ; mais on dira: acquitte pour moi ce que je leur dois.

CHAPITRE VII.

Si l'on est invité d'avance à manger le samedi suivant chez un hôte en qui l'on n'a pas confiance pour le prélèvement des dîmes[1], on dit la veille du samedi : « Je veux considérer comme dîme la partie que je prélèverai demain (le 100e) ; ce qui restera comme complément de cette dîme (les 9 parts restantes)se trouvera à côté ; sur la partie que j'aurais déclarée comme dîme, sera prise l'oblation de la dîme (le 100e) ; la dîme de 2e année (due le cas échéant et devant être mangée à Jérusalem) se trouvera à droite ou à gauche (à côté). » Et on le rachète contre argent[2].

Selon R. Yoḥanan, cette mischnâ parle du cas où il s'agit de produits soumis au doute ; mais, si c'était des produits soumis avec certitude, ces conditions ne suffiraient pas. Il y a cependant une mischnâ plus loin (§ 6), où il est question de conditions faites en cas de certitude? Si l'on a chez soi, est-il dit, des figues inaffranchies et que, pendant que l'on est à la salle d'étude ou aux champs, le sabbat arrive, on conditionne, etc. (à peu près les mêmes mesures qui sont prescrites). Or, n'en résulte-t-il pas que, même en cas de certitude, on peut établir des conditions pour le sabbat? Et il n'est pas admissible que, dans

1. Voir ci-dessus, ch. IV, § 1, et ch. V, § 2. Toutefois, il ne s'agit pas ici, comme ci-dessus, d'adjuration ou de 1re semaine de mariage.

2. Pour ce *Demaï*, en vertu de la condition préalable, on prélève le samedi le 100e, et l'on consomme le reste.

ladite mischnâ, il soit question dès l'abord de produits douteux, puisqu'on dit explicitement, à la fin, que si ces produits sont seulement douteux, on a recours à un autre procédé ? En effet, fut-il répondu, l'avis de R. Yohanan se rapporte seulement au cas de notre mischnâ, et il n'est permis de conditionner que pour des produits douteux (elle ne parle pas de ceux pour lesquels on doit la dîme avec certitude). Mais quelle différence y a-t-il, en réalité, entre ces deux hypothèses ? La voici : S'il s'agit d'objets douteux, on peut établir des conditions, même sur ce que l'on ne possède pas ; en cas de certitude d'obligation, on ne saurait en faire une condition anticipée pour des objets que l'on ne possède pas encore (puisqu'il s'agit ici d'un repas à prendre chez son prochain).

Il arriva à R. Yanaï d'appliquer, le vendredi, lesdites conditions à des objets rédimés avec certitude. Il fit demander à R. Hiya le Grand, s'il pouvait le samedi[1] opérer le prélèvement nécessaire, en tenant compte de la condition faite la veille ? Il est écrit, lui fut-il répondu (Deutéronome, XIV, 23) : *afin que tu apprennes à craindre l'Éternel ton Dieu tous les jours*, c'est-à-dire que, même le samedi, c'est permis (par respect pour le maintien des diverses observances bibliques). R. Yanaï demanda encore : il m'a semblé, pendant un songe, apercevoir le bâton des préposés[2] aux impôts (ce rêve est-il de mauvais augure) ? Il indique, répondit R. Hiya, que tu exerceras un jour la suprématie légale en Israël (et le bâton est le signe du commandement). R. Oschia avait posé la condition que le samedi il rédimerait, selon l'usage, des produits pour lesquels il y avait obligation certaine des parts légales. Un jour, une femme (qui n'avait pas eu la précaution d'établir lesdites conditions), oublia de rédimer ce qu'elle fit cuire. Elle en fit part à R. Oschia et lui demanda si la condition, posée au préalable par lui, pouvait s'appliquer à ce qu'elle avait cuit indûment. Celui-ci envoya les objets à R. Zabdi bar Lévi, en le priant de les rédimer pour elle (s'en référant aux conditions qu'il avait établies). Mais, objecta R. Aba bar Mamal, Zabdi bar Lévi ne devait-il pas au préalable mettre lesdits objets en la possession de R. Oschia, pour pouvoir appliquer à ce prélèvement irrégulier les conditions faites par lui ? On peut observer, fit remarquer R. Zeira, que s'il a établi ces conditions, à l'égard du légume vert, aussi bien pour lui que pour d'autres, il est inutile de le mettre en possession préalable ; mais, lorsqu'il n'y a pas de conditions spécifiées pour d'autres, la présentation ne sert pas plus. Aussi, répliqua R. Jacob bar Zabdi au nom de R. Abouha, cette question reste sans objet et Zabdi ben Lévi n'avait pas à mettre R. Oschia en possession desdits objets, car la condition a été faite pour autrui.

« On dit la veille du samedi, dans quelles conditions la dîme sera prélevée le lendemain. » Il faut toutefois, dit R. Yanaï, que le lendemain on pense, au

1. Voir Babli, tr. *Yebamoth*, fol. 93ª.

2. Littéral. : des inspecteurs, de ceux qui examinent. Voir Mischnâ, tr. *Kélim*, ch. XV, § 5 ; tr. *Yebamoth*, ibid. et le journal *Maguid* du 8 juillet 1868, nº 27, p. 215.

moment de la consommation, aux conditions faites la veille. Simon bar Wawa y ajoute, au nom de R. Yoḥanan, qu'il faut les rappeler verbalement à voix basse. Mais, objecta R. Jérémie en présence de R. Zeïra, le rappel de ces conditions ne ressemble-t-il pas à un prélèvement opéré le samedi? Non, fut-il répondu, puisqu'en réalité les conditions [1] avaient été énoncées d'avance. Mais, objecta encore R. Jérémie en présence de R. Zeïra, cette façon d'opérer ne devrait-elle pas être interdite, puisqu'il en résulte que l'on est obligé de détruire la part mise de côté comme oblation sacerdotale (de crainte que, par mégarde, elle ne tombe aux mains d'un ignorant)? Non, fut-il répondu, on en émiette si peu (moins de la grandeur équivalente à une olive), que la perte est insignifiante. Mais, fut-il enfin objecté, n'est-il pas interdit comme un vol d'émietter du pain qui appartient à l'hôte (ignorant)? Non, fut-il répondu, le propriétaire y consent volontiers; il a invité un savant, et a du plaisir à le laisser libre de ses actions. Cette dernière question (de satisfaction éprouvée) paraît être contestée par les rabbins suivants, comme cela résulte de ce que raconte R. Samuël bar R. Isaac : Rabbi et R. Yossé bar R. Juda acceptèrent l'hospitalité chez un propriétaire. Une méchante langue alla lui dire que, s'il fait attention et observe ces 2 maîtres, il remarquera qu'ils le soupçonnent de ne pas prélever la dîme (et qu'avant de se mettre à manger, ils prélèveront les parts légales). En effet, il les observa et il vit que, tout en feignant de plaisanter, ils se jetaient l'un à l'autre diverses parcelles (qui se trouvaient annulées et perdues), et qu'ils mangèrent après avoir opéré ainsi. Ce fait (de dissimuler leur opération) ne prouve-t-il pas que le maître n'en a pas de satisfaction? Non; en général, le propriétaire y consent volontiers; seulement le dit maître en particulier ne voulait pas être soupçonné.— On a enseigné que R. Juda défend d'opérer les prélèvements le samedi, en invoquant des conditions posées la veille; quel est le motif de l'opinion de R. Juda? C'est que, dit-il, l'on ne peut pas d'avance établir des conditions pour ce que l'on n'a pas encore en mains. Toutefois, R. Juda reconnaît qu'il est loisible à l'invité d'aller acheter chez le même marchand des produits analogues à ceux dont il mangera le lendemain et de les rédimer la veille du samedi. N'est-ce pas toujours rédimer ce qui ne vous appartient pas? Aussi, dit R. Abahou au nom de R. Yoḥanan, on compare ce cas à celui d'une vente de fruits inaffranchis par oubli : on dit qu'en cas de vente de fruits inaffranchis (présumés libérés), le marchand doit courir après l'acquéreur pour rédimer les fruits; s'il ne le retrouve pas et qu'il sait que les fruits subsistent encore, il les rédime mentalement; sinon, il ne rédime rien; en cas de doute s'ils existent encore ou non, il prélève pour eux une dîme d'autre part, et désigne dans l'oblation remise au sacerdote une part de dîme, pour que tout soit en règle (on voit donc là aussi un cas de prélèvement sur des objets que l'on n'a pas en mains, permis à cause du doute).

1. Sur le terme אדחי et ses variantes, voir ci-après, tr. *Kilaïm*, ch. IV, § 4, note dern.

2. Si on lui verse un verre de vin (dans ces mêmes conditions), il dira : « Ce que je laisserai au fond du verre sera considéré comme dîme; ce qui formera pour la dîme le complément se trouvera à côté; sur la partie que j'aurais déclarée comme dîme, sera prise l'oblation de la dîme (le 100e) et la dîme de 2e année (s'il y a lieu), sera prise sur les bords. » Puis, l'on rachète cela contre argent.

S'il est vrai que la Mischnâ prescrit de suivre ce procédé et de dire cela le samedi, lorsqu'on verse le verre de vin, dans quel cas est-ce justifiable ? S'il énonce les conditions avant de boire, il consomme un produit où la dîme est mêlée au profane (ce qui est interdit) ; s'il ne les rappelle qu'après avoir bu, il se trouve qu'il aurait au préalable goûté de ce qui est inaffranchi (interdit); de quel cas donc s'agit-il ? Il devra déclarer d'avance qu'il entend prélever les parts dues tout en buvant (il y a alors prélèvement préalable, sans mélange de la dîme qui reste au fond du verre). Mais comme l'ignorant, en touchant le liquide, l'a sans doute rendu impur, ne se trouve-t-il pas que l'on transporterait le samedi la part d'oblation de dîme impure (ce qui est interdit) ? Ceci n'est pas à craindre, répondit R. Eliézer, parce qu'on laisse une parcelle profane ; et en ce cas, comme l'indique une Mischnâ [1], il est permis de transporter de l'oblation impure, qui est accompagnée d'une partie profane. Mais, comment peut-on comparer ces deux cas ? Dans la Mischnâ citée, on permet d'emporter ce qui est impur, grâce au pur qui forme la majeure partie, tandis qu'ici la parcelle profane, qui est minime et adhérente au verre, pourrait-elle servir au transport de la part d'oblation plus élevée ? C'est que, répondit R. Yossé ou R. Aboun, la sainteté sera applicable à la part réservée comme oblation, seulement à la sortie du verre (jusque-là, elle est considérée comme profane et transportable). On a enseigné plus loin (§ 5), que si l'on achète du vin inaffranchi des Samaritains (à l'entrée du Sabbat), on énonce des conditions analogues; et, à ce sujet, R. Yossé et R. Simon ajoutent que c'est défendu, de crainte que l'outre renfermant le liquide n'éclate (qu'il s'en échappe une part désormais sacrée), et il en résulterait que l'on aurait bu des objets inaffranchis. Faut-il en conclure que notre Mischnâ n'est pas de l'avis de R. Yossé et R. Simon (puisque l'on n'y exprime pas la crainte que le verre se brise et laisse échapper des parts sacrées) ? Cela ne prouve rien, fut-il répliqué, parce qu'ici, aussitôt après avoir rappelé lesdites conditions, l'on boit, et tous reconnaissent que la crainte du bris ne serait pas fondée en un si court espace de temps.

3. L'ouvrier qui ne se fie pas à son patron (pour le prélèvement), prend une figue sèche et dit : « Que celle-ci et les 9 suivantes soient considérées comme dîme des 90 que je mange ; que celle-ci soit l'oblation de la

1. Mischnâ, IIe partie, tr. *Schabbath*, ch. XXI, § 1.

dîme (100ᵉ) pour le tout, que la 2ᵉ dîme suive et se trouve à la fin ; et on la rachète contre argent. Mais on s'abstient de manger l'une des figues (distraite pour l'oblation, afin de ne rien faire perdre au propriétaire). Selon R. Simon ben Gamaliel, il ne devra pas s'en priver, car (ayant faim) il diminuerait d'autant le travail dont son maître l'a chargé. Il ne devra pas s'en priver, dit R. Yossé, puisque c'est une condition légale (que le propriétaire donne l'oblation).

R. Eliézer au nom de R. Oschia dit [1] : le procédé indiqué s'applique au cas où l'ouvrier n'a pas confiance dans le maître de maison. Cela va sans dire (pour toutes espèces de prélèvements) que si les produits ont été brûlés, l'oblation sacerdotale se trouve annulée (puisque la part destinée à être consacrée est brûlée) ; si l'oblation a été brûlée après que les fruits ont été consommés, la sanctification de l'oblation a un effet rétroactif (c'est-à-dire qu'elle est due pour la consommation et qu'il faut la renouveler). Comment expliquer le procédé d'abstention indiqué dans la Mischnâ ? C'est que, fut-il répondu, lorsqu'on s'abstient de manger ce que l'on avait destiné à sa propre consommation, on en prélèvera la dîme d'oblation ou 100ᵉ (pas plutôt). On a enseigné : l'on ne doit pas cultiver son champ avec sa vache pendant la nuit, puis la louer le jour, ni travailler soi-même la nuit lorsqu'on est au service d'autrui pendant le jour, ni se laisser affamer, ni se chagriner ; parce qu'on diminue ainsi sa part de travail au détriment du propriétaire. R. Yoḥanan se rendit un jour dans une localité, et il remarqua que le maître d'école des enfants était maladif [2]. D'où cela provient-il, fut aussitôt sa demande ? De ce qu'il jeûne trop souvent [3], fut-il répondu. Cela t'est interdit, lui dit-il, car s'il est défendu d'amoindrir la part de travail au profit d'un mortel, à plus forte raison ne doit-on pas diminuer l'enseignement religieux (et cette diminution a pour cause la fréquence des jeûnes). R. Ḥiya bar Asché explique au nom de Rab ce qu'il faut entendre par les conditions légales énoncées dans la Mischnâ : l'obligation de remettre l'oblation de la dîme ou 100ᵉ incombe au maître, et l'oblation de la seconde dîme incombe à l'ouvrier.

4. Si l'on achète du vin (tebel) aux samaritains (à l'entrée du sabbat),

1. Tout ce § se trouve reproduit textuellement au tr. *Troumoth*, ch. IV, § 3.

2. Littéralement : *énervé*, ἄϊνος, c'est-à-dire fatigué. Ce sens serait conforme au texte. Selon le commentaire de R. Simson, il faut lire ici le mot *Atimos*. ce qui, en grec, dit-il, signifie : être malade. Les Hellénistes, que nous avons consultés, proposent d'y voir une altération de ἄσθηνος, que l'on trouve déjà dans la mischnâ, tr. *Berakhoth*, ch. I, § 7. Le *Neuhebr. Wörterbuch* de J. Levy propose de l'identifier avec ἄθυμος, abattu, triste. Frankel lit : ἀιανής.

3. Voir Babli, tr. *Taanith*, fol. 11a.

on dit : « 2 *lougs* (sur 100) que je séparerai seront l'oblation sacerdotale, les 10 suivants la dîme, et les 9 autres formeront la 2e dîme [1]. Puis, on le coupe d'eau et on le boit.

On a enseigné que, selon R. Yossé et selon R. Simon, c'est défendu, de crainte que l'outre renfermant le vin n'éclate et n'en laisse échapper la part désormais sacrée, de sorte que l'on aurait consommé des produits inaffranchis. La cause pour laquelle c'est défendu par l'un n'est pas celle qu'admet l'autre [2]. Selon R. Yossé, la désignation verbale ne saurait contribuer à la séparation (et la défense reste) ; selon R. Simon, il y a lieu d'éprouver une autre crainte, c'est que par oubli l'on ne boive tout le contenu du verre (y compris les parts légales). Conformément au premier avis, l'on a enseigné : si quelqu'un veut racheter la part de seconde dîme qu'il doit, en disant qu'il prendra par contre un *sela* de tel sac, cela suffit (et le choix se trouve déterminé d'avance); selon R. Yossé, au contraire, cela ne suffit pas (en raison du défaut de détermination). R. Yossé reconnaît cependant que si l'on a désigné comme rachat le *sela* ou le *dinar* vieux (qui se trouve seul dans ledit sac), cela suffit (il est assez déterminé); de même, les autres sages se rangent à l'avis de R. Yossé pour le cas où l'on déclare vouloir prendre comme rachat le *sela* ou le *dinar* que l'on prendra de son fils; cela ne peut suffire, parce qu'il se peut que celui-ci n'en avait pas alors en mains. On a enseigné ailleurs [3] : si l'on dépose des fruits pour représenter le prélèvement de l'oblation et de la dîme, ou de l'argent pour racheter la seconde dîme, on peut les consommer, s'en référant aux parts légales (sans éprouver les craintes que celles qui ont été mises de côté soient volées, ou perdues, ainsi que l'on s'est exprimé plus haut) ; or, comment expliquer cette mischnâ, qui n'est ni l'avis de R. Yossé, ni celui de R. Simon (qui éprouvent les dites craintes) ? C'est que, répond R. Zeira, dans le cas auquel se rapporte l'avis de R. Yossé et de R. Simon, il y a une crainte de bris dont l'effet est rétroactif, savoir que l'on ne mange des produits inaffranchis, puisque le prélèvement a lieu au moment de la consommation; tandis que, dans la Mischnâ précitée, il n'y a de crainte à avoir qu'à partir de l'instant où l'oblation, prélevée d'avance, se perdrait (ce qui serait exagéré).

On a encore enseigné [4] ; si une petite pièce de monnaie [5], qui a été consacrée, tombe dans un sac d'argent, ou si l'on déclare vouloir consacrer l'une des pièces contenues dans tel sac, il y a de suite le délit de prévarication, se-

1. Tr. *Yoma*, f. 55b; *Soucca*, f. 23b; *Guittin*, f. 25a; *Baba kama*, f. 69a; *Hulin*, f. 14b; *Meila*, f. 22a.

2. Quoique l'on ait déjà exprimé un motif commun, il y en a un autre pour chaque avis spécialement.

3. Mischnâ, tr. *Guittin*, ch. III, § 8.

4. Mischnâ, tr. *Meilâ*, ch. VI, § 6, et Babli, ibid., f. 21b.

5. Zuckermann (p. 20-21) désigne la *prouta* comme la plus petite monnaie, formant le 8e de l'*assarion* (Mischnâ, tr. *Kiddouschin*, I, 1) ou le 6e, selon le talmud babli. ibid., fol. 12a.

lon R. Akiba ; les autres sages se contentent de réserver la dernière pièce. A quoi l'on ajoute : on accomplit un acte douteux d'abus de choses sacrées dès que l'on en dépense une pièce [1] ; et le délit est certain, dès que l'on dépense la seconde pièce, selon R. Akiba. D'après l'avis des autres sages, il n'y a pas même doute pour la 1re pièce ; il y a certitude de délit lorsque l'on dépense la seconde (n'est-ce pas plus sévère que la Mischnâ)? Cette dernière distinction, dit R. Judan, père de R. Matnia, s'applique au cas où le sac ne contient que deux pièces : alors, le délit est certain dès la dépense de la 2e pièce ; mais s'il y en a plus, p. ex. dix pièces, il y a doute pour chaque pièce dépensée, et le délit est certain pour la dernière. Comment se fait-il, objecta R. Simon b. Lakisch devant R. Yohanan, qu'à la fin R. Akiba diffère d'avis de ce qu'il a dit au commencement et qu'adoptant ensuite l'avis des autres sages, il reconnaisse qu'on peut dépenser toutes les pièces de monnaie du sac, sauf à en laisser une au fond ? De même (contre la *braïtha*), demanda encore R. Simon ben Lakisch, n'est-ce pas superflu de constater la prévarication douteuse de la 1re pièce, si la dépense totale entraîne un délit certain ? Aussi bien qu'ici l'on ne craint pas, par l'effet rétroactif, d'avoir consommé des objets inaffranchis au cas où l'outre se brisant, l'oblation se perdrait (selon R. Yossé et R. Simon); de même ici l'on devrait admettre qu'il y a un effet rétroactif pour les premières pièces et qu'elles sont profanes ? Tout dépend, fut-il répondu, de la façon d'énoncer les prélèvements (comme, aux termes de notre Mischnâ, on doit prélever l'oblation après la consommation, elle n'est pas encore due, et il n'y a nulle crainte à éprouver ; tandis qu'au sujet du sac de monnaie, la déclaration de sainteté a été faite, et il faut désormais la respecter). Quant à la première question posée par R. Simon ben Lakisch, (comment se fait-il que R. Akiba semble en désaccord dans ce qu'il dit à la fin de la Mischnâ avec ce qu'il dit au commencement?) R. Yona y répond ainsi : dans ce second cas (comme pour le vin), il s'agit aussi d'une espèce de prélèvement, car on considère celui qui a fait la déclaration comme s'il avait dit: « on ne devra pas dépenser la dernière pièce de monnaie qui est sacrée. » R. Simon ben Lakisch n'est-il pas en contradiction avec lui-même ? Tantôt il dit [2] que dans un tonneau de 6 *lougs* dont 3 lougs coûtant 6 *prouta* sont déclarés sacrés, c'est une prévarication d'objets sacrés d'en boire la valeur d'une *prouta ;* tandis qu'ici il dit que l'on considère le commencement comme profane, jusqu'à ce que l'on arrive à la dernière part ? Aussi, fut-il répondu, celui-là même qui a fait l'objection dit que tout dépend du mode de prélèvement (selon la réponse déjà faite ci-dessus). R. Isaac ben Eleazar dit [3] : on peut, le vendredi, prévenir que le lendemain on déclarera l'oblation nominale sur tels objets (non rédimés), mais cette dé-

1. Aussi longtemps qu'il reste une pièce dans le sac, il n'y a que doute.
2. Ceci est un indice, dit Frankel, du texte perdu de la section *kodaschim*.
3. Cf. même série, tr. *Schabbath*, ch. XVIII, § 1.

claration conditionnelle ne peut pas avoir lieu le samedi (lorsque p. ex. des objets impurs ont été purifiés au bain, aussi longtemps qu'il ne fait pas nuit, l'on ne peut pas d'avance énoncer pour eux cette condition). Au contraire, R. Yossé ben R. Aboun dit que, même le vendredi, l'on ne peut pas établir cette condition [1]. Le second avis de R. Isaac ben Eliezer n'est-il pas contredit par une mischnâ [2], où il est dit : si quelqu'un a des cruches qui ont été purifiées le jour même de leur impureté [3] et qu'il y transvase le contenu d'un tonneau plein de dîme inaffranchie (dont il y a à prélever encore le 100e), la désignation faite pour le lendemain comme dîme d'oblation après la nuit survenue est valable (dès lors le contact de ce jour lui est interdit) ; mais si c'est un vendredi soir et que l'on veuille aussi s'en servir comme repas d'Eroub (mélange des distances pour le samedi), cela ne se peut pas (puisqu'en ce cas le repas n'est pas valable, l'oblation n'étant échue qu'à la nuit) ; comment donc se fait-il que R. Yossé interdise le prélèvement conditionnel fait d'avance le vendredi ? Cela ne s'applique, fut-il répondu, qu'au cas du fait accompli, non au principe. Mais R. Hiya a enseigné que, selon la *braïtha*, on peut déclarer d'avance qu'il y aura là l'oblation dès la nuit (sans qu'il s'agisse du fait accompli) ? Devant cette objection, R. Yossé ben Aboun renonça à son avis. Comment se peut-il qu'il émette les dites conditions en cas de doute (en raison des précautions qu'exige l'oblation, une fois qu'elle est prélevée) ? C'est permis en principe, fut-il répondu, lorsqu'on déclare désirer un effet rétroactif sur le jour, de l'opération faite au soir, du prélèvement des parts dues au moment de manger. On peut s'efforcer d'expliquer qu'il n'y ait pas à craindre de laisser l'oblation devenir impure ; car on ne permettra la déclaration rétroactive qu'au sacerdote qui la consommera ; et pour éviter de transporter de l'oblation un samedi au cas où elle serait devenue impure (ce qui est interdit), il déclarera qu'elle produise son effet, dès qu'il l'aura remise dans un coin. On a en effet enseigné que l'on peut transporter, le jour du Sabbat, des fruits qui seront libérés nominalement le lendemain, et donneront soit de l'oblation pure, soit de l'impure. Cela prouve, dit R. Zeira, que l'on peut transporter (et libérer) en ce jour des objets inaffranchis, pour lesquels on a établi des conditions la veille du Sabbat. Comment agit-on en ce jour pour libérer des objets inaffranchis ? Tout en désignant des yeux une partie, on en mange et on laisse la partie désignée (à remettre un autre jour au sacerdote).

5. Si l'on a chez soi des figues inaffranchies et qu'étant à la salle d'étude ou aux champs, le Sabbat arrive [4], on dit : « 2 figues (sur 100)

1. Car, rien n'empêche le prélèvement en ce jour.

2. Mischnâ, tr. *Teboul yom*, ch. IV, § 4.

3. Il ne faut pas oublier qu'en ce cas on doit attendre la nuit pour prélever l'oblation, qui — sans cette précaution — deviendrait nulle et bonne à être brûlée.

4. Comme il est à craindre qu'il soit trop tard pour prélever les dîmes.

que je séparerai formeront l'oblation, les 10 suivantes la dîme, et les 9 autres la 2e dîme ». S'ils sont seulement douteux, on dit : « Ce que je séparerai demain sera pris comme dîme, et le complément en sera auprès; sur ce que j'aurais distrait comme dîme, on prendra l'oblation de la dîme, et la 2e dîme sera à droite ou à gauche. » Et on la rachète contre argent.

6 (8). Si l'on a devant soi 2 paniers de fruits inaffranchis [1] et que l'on dise : « les dîmes de l'un sont comprises dans l'autre », le premier est libéré. De même, si l'on applique cette formule aux deux paniers réciproquement, le premier seul est libéré [2]. Mais s'il dit : « la dîme doit être prélevée de chaque panier pour l'autre », la désignation nominale et locale les rend toutes deux valables.

On a enseigné à ce sujet : on prend en ce cas du second panier deux figues (pour la dîme d'oblation, ou 100e de chacun), puis deux dixièmes (soit pour la 2e dîme de chacun), et enfin un centième (pour celle qui, d'après ce compte, reste dans le premier panier, sans avoir été soumise à la 2e dîme). Selon Samuel, il est impossible que cet enseignement soit appliqué d'une façon exacte par dixième [3]; car, si l'on prélève une figue par dix (soit 10 figues pour 90 y compris toutes les parts, et un dixième pour les neuf autres), il en restera toujours une inaffranchie, dont il faut aussi tenir compte, qu'il s'agisse de cent ou de mille ou de dix mille (donc, selon lui, le prélèvement se fera au moyen de parts un peu plus fortes, des neuvièmes au lieu de dixièmes).

R. Yossé ben Ḥanina dit: pour le premier panier (dont parle la mischnâ), on transgresserait un précepte affirmatif, si, en cas de doute, on agissait selon ce qui est dit; pour le second panier, on transgresse, outre le précepte affirmatif, la défense de ne pas ajourner les prélèvements (Exode, XXII, 27) ; car pour le premier, il y a transgression du précepte affirmatif, en ce que l'on a déterminé d'un seul et même coup la première et la seconde dîme (ce qui doit se faire séparément), et, pour le second, il y a, en outre du premier défaut, le tort d'avoir désigné et prélevé la 2e dîme du premier panier avant la première dîme du second, contrairement à l'ordre prescrit par la loi. A cette objection, R. Eliézer répond que lorsqu'aux termes de la mischnâ, on dit: « les dîmes de l'un sont comprises dans l'autre, » c'est conforme à l'avis de R. Meir, selon lequel il n'y a pas d'effet réciproque dans les déclarations, et la première seule est valable (aussi, dès que l'on a rédimé le premier panier par une part du second, le premier est désormais affranchi, et dès lors il ne peut plus servir à rédimer d'autres parties; donc, toute déclaration contraire étant nulle et non

1. Tr. *Temoura*, f. 4a.
2. Dès que, par ces mots, le 1er est affranchi, il ne peut plus servir à libérer le second.
3. Cf. même série, *Maasser schéni*, ch. IV, § 8.

avenue, il n'en résulte pas les interdictions prévues ci-dessus). C'est ainsi que l'on a enseigné ailleurs [1] : si quelqu'un dit « que cet animal serve d'échange à l'holocauste que je dois », puis « qu'il remplace le sacrifice de paix », la première déclaration, à savoir de remplacer l'holocauste, est la seule valable, selon l'avis de R. Meir. R. Yossé fit à ce sujet la remarque suivante: ses condisciples auraient pu supposer que la discussion entre R. Meir et les rabbins ne porte que sur le cas où l'on a changé la déclaration un peu après la première, et qu'au cas où l'on s'est repris immédiatement après la première énonciation, tous seraient d'accord que la seconde est valable; mais, comme R. Eliezer vient de déclarer que notre mischnâ est de l'avis de R. Meir, il en résulte que R. Meir est en désaccord avec les rabbins, même au cas où l'on se serait de suite repris; puisqu'il est dit, à la fin de notre mischnâ: « Si l'on déclare que la dîme doit être prélevée de chaque panier pour l'autre, la désignation nominale et locale les rend toutes deux valables », parce que les deux désignations ont été simultanées [2], tandis que si elles s'étaient suivies l'une après l'autre, la première seule eût été valable. Selon R. Abina, les sages se rangent à l'avis de R. Meir, et ils admettent que lorsque l'on désigne l'oblation pour les deux paniers, elle est valable; et de même si l'on désigne un animal en échange de deux sacrifices dus, il les représentera tous deux, parce que les deux désignations ont eu lieu simultanément; mais si elles avaient été faites successivement, la première seule eût été applicable. Tel n'est pas l'avis de R. Samuel bar R. Isaac, au nom de R. Houna: s'il dit que tel animal doive remplacer un holocauste, il peut y revenir au moment même où il a fait sa déclaration, parce qu'ici, au moment de reprendre sa parole, il veut diminuer le degré de sainteté (et, au lieu d'holocauste, il s'agira d'un sacrifice de paix; la renonciation est en ce cas admise par tous), tandis que s'il s'agissait, en reprenant sa parole, de rehausser le degré de sainteté, la première parole serait seule valable selon R. Meir (et, selon R. Yossé, les deux déclarations seraient bonnes, faute de pouvoir les énoncer d'un coup). Si, au contraire, il dit que tel objet serve d'oblation, il ne peut plus revenir sur sa parole, même au moment de l'énonciation [3]; c'est que l'on a l'habitude de consulter le savant lorsqu'il s'agit d'un sacrifice (l'on peut donc, en ce cas, revenir sur sa parole); mais on ne le consulte pas pour l'oblation [4].

Lorsqu'il s'agit de rédimer les 2 paniers l'un par l'autre, comment fait-on? On prélève vingt figues de n'importe lequel des 2 paniers (soit dix pour rédimer chacun), et dans chaque groupe de dix sera comprise l'oblation de la dîme, ou 100e. Ce procédé est juste s'il s'agit de deux paniers égaux en quantité; mais si l'un d'eux en a cent et l'autre deux cents, comment faire? En préle-

1. Mischnâ, tr. *Témoura*, ch. V, § 4, et ibid. babli, fol. 25b.
2. Comp. Babli tr. *Zebahim*, fol. 30a.
3. Comp. Babli, tr. *Baba bathra*, f. 129b.
4. Certaines éditions commencent ici le § 7; mais Frankel trouve la coupure inexacte.

vant du panier de 200 pour les cent, on prélèvera 11 figues (dont 10 pour les 90 et une pour les 9 autres). S'il prend du panier de cent pour libérer celui de 200, il prélèvera 22 figues (20 pour la dîme des 180 et 2 pour les 20 autres). S'il y a d'une part cent et de l'autre mille, du panier de mille pour les cent, on prélève onze (comme ci-dessus) ; quelque forte que soit ensuite la part prise du panier de cent pour les mille, il ne pourra pas la donner entière par le petit panier (où il n'y a que cent, et il en faudra davantage, 110 prises du grand) ; enfin lorsque l'on veut rédimer un panier de cent, on en prend deux parts, savoir : 9 et 9/9mes, soit dix pour la première dîme, puis neuf pour la seconde dîme (= 19). Pourquoi ne pas dire de suite qu'il faut en prélever dix-neuf? C'est que, répond R. Zeira, comme il est écrit (Proverbes, 1, 6) : *les paroles des sages et leurs énigmes*, on en conclut que leurs sentences, énoncées sous forme d'énigme, ont pour base le raisonnement; aussi lorsque l'on veut remettre chez soi cent figues rédimées, on devra prélever pour chacune 2/9 (1/9 pour chacune des 2 dîmes), et un 9e de 9e (ou 81e, soit ensemble, pour les cent : 23 figues [1], 4/9 et un 9e de 9e).

7 (9). Si 100 parties de *tebel* (inaffranchies de l'oblation) sont mêlées à 100 profanes (sur lesquelles on ne doit plus que la dîme), on prend une part sur cent, ce que l'on fait aussi en cas de mélange de 100 parts inaffranchies avec cent parts de dîme (non libérées du 100e). Si à cent parts de fruits ordinaires libérés, il se mêle cent de dîme, on en prend cent, plus dix [2] (pour régler ce qui est dû). S'il se mêle 100 parts de *tebel* et 90 de dîme, ou 90 de *tebel* et 80 de dîme, l'on ne perd rien (inutile de rien ajouter pour le prélèvement), car selon la règle générale, aussi longtemps que les parties inaffranchies l'emportent en quantité, l'on ne perd rien [3].

R. Simon ben Lakisch dit qu'il faut, en faisant le nouveau prélèvement sur un nouveau mélange composé en partie de dîme et en partie de produits inaffranchis, formuler la condition suivante : « si ce que je prends en main est un objet non affranchi, qu'il soit consacré comme 1re dîme ; si c'est de la dîme, qu'il soit consacré comme oblation de dîme (ou 100e). » Selon R. Yona, il faut que la condition soit double et, dans chaque hypothèse, l'on ajoutera : « au cas contraire, mon opération sera nulle et non avenue ; » selon R. Yoha-

1. Ces parts se décomposent ainsi: pour 90, on prend 20 figues ; pour les 9 restantes, 2; pour la dernière 2 neuvièmes. Mais comme sur les 22 et 2/9, la moitié, savoir 11 et 1/9, n'est pas rédimée (puisque c'est pour le 2e panier), on prélève encore un entier et 2/9, ce qui donne un total de 23 et 4/9 et un 9e de 9e, ou 81e.

2. C'est une perte de dix, provenant du mélange illégal. Comp. tr. *Halla*, ch. III, § 9.

3. En ce cas, dit Maïmonide, on acquitte tous les droits d'une manière égale, sans aucune perte, sans ajouter à la centaine le chiffre dû pour les dîmes : le prélèvement est considéré comme venant d'ailleurs.

nan, ces formules sont inutiles. Leur avis à chacun est conforme à ce qu'ils disent ailleurs, où ils sont en désaccord au sujet du point suivant [1] : lorsque par désignation nominale l'oblation de deux monceaux de blé est déclarée contenue dans l'un d'eux, cette consécration suffit selon R. Yohanan, malgré le mélange entre le profane et le sacré [2] ; selon R. Simon b. Lakisch au contraire, la sainteté n'est pas applicable en raison du défaut de détermination (et les objets restent inaffranchis, de même qu'ici il exige d'énoncer la condition). R. Aba b. Hanina dit : notre Mischnâ prouve qu'il y a opposition à l'avis de R. Eliézer ben Arakh ; puisqu'il est dit : si de la dîme dont on n'a pas encore prélevé l'oblation, ou 100e, se trouve mêlée à des produits profanes, il faut au cas ou l'on possède d'autres produits pour se nourrir, en prélever d'après estimation la part due pour l'oblation de dîme ou 100e (et après avoir considéré sous ce rapport le tout comme inaffranchi, on le rachète et le rend apte à la consommation) ; au cas contraire, il faut selon R. Eliézer ben Arakh, désigner nominalement cette oblation. Mais dès lors, cette oblation de dîme ainsi désignée ne se trouve-t-elle pas dans plus de cent parts et annulée? Il se peut, répliqua R. Aba b. Mamal, qu'il s'agisse dans notre Mischnâ d'objets qui, en raison de leur rareté [3], ne perdent rien de leur valeur, même mêlés à plus de cent autres produits (voilà pourquoi il est prescrit ici d'en prendre en ce cas cent dix). Mais, objecta R. Hillel ben Pazi, pourquoi ne pas fendre ou écraser ces fruits rares, afin que, par suite de leur dépréciation, on pût les considérer comme annulés dans un rapport de plus de cent? Cette hypothèse est impossible, répondit R. Yona ; l'on n'a pas permis de les détériorer de prime abord ; mais l'on a seulement enseigné quelle serait la règle en cas de fait accompli.

« S'il se mêle cent parts de *tebel* etc., l'on ne perd rien », est-il dit. Voici comment, dit R. Yona, il faut entendre la Mischnâ : lorsque la partie non affranchie dépasse de dix celle qui est affranchie (ou d'un nombre bien suffisant pour pouvoir, tout compris, représenter la dîme, laquelle s'annule), l'on ne perd rien (au cas contraire, il n'en est pas de même). R. Lewinta dit au nom de R. Yona : chaque fois que l'on parle ici de produits inaffranchis, il n'est question que du manque de prélèvement des deux dîmes (non de l'oblation sacerdotale, sans quoi, au lieu de cent et un, il serait question de cent trois, dont 2 pour l'oblation). Selon R. Abahou, c'est l'objet d'une discussion entre Rabbi et R. Doustaï b. R. Yanaï : d'après l'un (comme l'on ne peut pas prélever la dîme sur la quantité de produits que l'on a devant soi, dans la crainte que le hasard fasse saisir, dans ce mélange, des parties déjà affranchies), l'on devra déclarer que l'on rédime par elles d'autres quantités sises ailleurs. D'après son interlocuteur, on déclare le tout comme équivalent à la première

1. Même série, tr. *Troumoth*, ch. III, § 5.

2. Toute mesure prélevée dans ce but sera sacrée comme oblation, quoiqu'indéterminée ; de même qu'au cas précédent nulle condition n'est nécessaire.

3. Cf. Mischna, tr. *Orla*, ch. III, § 6.

et à la seconde dîme, dont on prélève la 1re pour lui et pour une autre quantité [1]. Comment expliquer en somme la règle à suivre (N'y a-t-il pas de perte au cas de la Mischnâ où il y aurait ensemble cent parts de *tebel* et 90 de dîme, ou 90 de *tebel*, et 80 de dîme)? Pourquoi, en cas de mélange, entre cent parts ordinaires et 90 de dîme, ne prend-on pas 90 de dîme, dont 9 et 2 moins 1/10 (sur le tout) pour l'oblation de la dîme ou 100e? S'il y a cent (inaffranchies) d'une part et 80 de l'autre (dîme), on devra les supposer réunies et en prélever pour le 100e deux moins 2 dixièmes (sur 180), et ainsi de suite dans la même proportion (s'il y a p. ex. 100 + 70, on prendra 70 pour la dîme et 2 moins 3/10 pour l'oblation du 100e).

8. Si l'on a dix rangées de cruches de vin à dix chacune (soit cent, disposées en un carré), et que l'on dise : « dans la rangée extérieure, l'une sera prise comme dîme » (pour dix autres cruches chez lui), comme la désignation est insuffisante, on prend 2 cruches dans l'angle des diagonales [2]. Mais si l'on dit : « une cruche de la demi-rangée extérieure sera la dîme », sans que l'on sache au juste de laquelle il s'agit, l'on prend du vin des 4 cruches placées aux 4 angles (et on le réunit). S'il dit : « la dîme sera prise dans une rangée », qu'il ne désigne pas, on en prend dans la rangée diagonale (qui les comprend toutes). Si l'on a dit : « la dîme est dans une demi-rangée », non désignée, on en prend sur les deux diagonales. Si l'on a dit : « l'une d'elles servira de dîme », sans nulle autre désignation, on prend dans chaque cruche de quoi réunir la quantité obligatoire.

Pourquoi, au cas où l'on a désigné pour dîme une cruche de la demi-rangée extérieure, faut-il par suite d'oubli prendre un peu de vin des 4 cruches placées aux 4 angles? Pourquoi ne pas opérer comme au 1er cas, en prenant une sur chaque ligne oblique, soit ensemble deux? C'est que, répond R. Cohen au nom des rabbins de Césarée, il s'agit du cas où la moitié n'est plus inaffranchie, ayant été rédimée par une autre quantité (voilà pourquoi, l'on ne peut plus supposer une ligne entière pour la dîme, et il faut prendre aux angles 4 demi-cruches). On a enseigné [3] : si l'on est en présence de deux tonneaux, dont l'un contient de la dîme pure, non rédimée du 100e, et l'autre de la dîme

1. Il est question ici, dit le commentaire, du sacerdote qui doit aux lévites la dîme; et il ne suffit pas, en ce cas, de la désigner, nominalement, il faut la prélever d'ailleurs. D'après le préopinant, la désignation suffit, puisqu'il s'agit d'un doute.

2. Et l'on tire de chacune une part pour réunir la quantité due, puisqu'il y a 4 rangées extérieures. On se sert tantôt du mot cruche, tantôt du mot tonneau, parce que la quantité est indifférente.

3. Il s'agit d'un sacerdote. Voir Tosseffa, à ce §.

impure non rédimée du 100ᵉ (ignorant lequel des deux est pur), l'on procédera ainsi : on apportera deux mesures, afin de prendre de l'un la quantité d'oblation de la dîme, ou 100ᵉ, pour les 2 tonneaux, puis une part égale sur l'autre tonneau. Ensuite, on soulève les 2 parts prélevées, en disant : « si celle-ci est pure, je la considère comme l'oblation due, ou 100ᵉ, et, au cas contraire, la désignation est nulle » ; puis on procède de même pour la seconde part, et enfin le sacerdote peut consommer la première part, puis prendre un bain de purification [1], et consommer l'autre. Tel est l'avis de Rabbi ; mais, selon R. Eliézer b. R. Simon, le sacerdote ne prend le bain de purification qu'après les deux consommations. Pourquoi, selon Rabbi, le bain a-t-il lieu au milieu ? Parce qu'il est à craindre, dit-il, que le liquide bu en premier lieu ne soit impur (il faut donc se purifier avant de boire le reste, qui serait pur) ; selon R. Eliézer b. R. Simon, on ne se purifie qu'à la fin, pour qu'au cas où le sacerdote aurait bu à la fin la part impure, il se purifie après cela. Ou bien encore, tous deux reconnaissent que lorsque le sacerdote a bu quelque liquide impur, il lui est interdit de manger de l'oblation même douteuse; de même ils reconnaissent qu'en cas de doute sur l'impureté du liquide bu, il lui est permis de manger de l'oblation même certaine (comment donc se fait-il qu'il y ait ici contestation, et que Rabbi exige le bain après la 1ʳᵉ consommation ?) C'est que dans le cas du présent enseignement, il est certain à la fin, dit R. Eliezer bar R. Simon, qu'après avoir tout consommé il sera impur ; il faut donc la purification après le tout. Mais, selon Rabbi, il importe avant tout que le sacerdote ne devienne pas impur en consommant un quart de mesure (s'il ne se purifiait pas entre les 2 parts, il y aurait danger d'impureté, vu qu'en buvant de la 2ᵉ part, l'une des deux parts bues est certainement impure). Pourquoi R. Eliézer b. R. Simon ne partage-t-il pas cette crainte et ne préfère-t-il pas prescrire le bain au milieu ? Il s'agit, dit-il, du cas où l'on boit moins du quart. Mais si ce dernier n'admet pas la possibilité d'arriver à boire cette mesure, à quoi bon aucun bain ? Aussi, répond R. Yossé b. R. Aboun, il n'y a qu'à revenir à la première explication donnée pour cette divergence : selon Rabbi, on craint que dès la 1ʳᵉ consommation, le sacerdote soit devenu impur (d'après lui, l'impureté est applicable même en cas de doute ; il faut donc, aussitôt après, se purifier) ; selon R. Eliézer b. R. Simon, il n'y a certitude d'impureté qu'après avoir tout bu (et, pour le doute qu'entraîne la 1ʳᵉ consommation, le bain est inutile, selon lui).

1. Au cas où il aurait mangé de l'impur, il lui faut se purifier avant de prendre l'oblation qui va suivre.

TRAITÉ KILAIM

(*Mélanges hétérogènes*).

CHAPITRE PREMIER

Le froment et l'ivraie des blés (Ζιζάνια), ou vesce [1], ne sont pas considérés comme semences hétérogènes ; l'orge et l'épi de renard (ou avoine), l'épautre [2] et le seigle ou la spirée (αἰγίλωψ), les haricots et les pois chiches (fèves), les petits pois et la *tofah* (sorte de légumineux [3]), le flageolet et la faséole [4], aucun de ces groupes n'est composé de matières hétérogènes (il est permis de mêler chacun d'eux).

Comme il est écrit (Lévitique, XIX, 19) : *tu ne sèmeras pas ton champ de semences hétérogènes*, on aurait pu croire que l'interdiction s'applique même à 2 espèces de froment, ou à deux espèces d'orge ; et comme il est dit (ibid.) : *tu n'accoupleras pas ton bétail en mêlant deux diverses espèces*, on pouvait

1. Sur son origine arabe, voir *Relationes Gottingenses*, t. III (1754), p. 532. Cf. tr. *Pesahim*, f. 35a.

2. Sorte de riz sauvage, selon Maïmonide.

3. Voir ci-dessus, tr. *Péa*, V, 3, et VI, 7.

4. Voir *Index scriptorum rei rusticæ* de Gesner, au mot *Faba*. Le commentaire de Maïmonide, traduit en arabe, comme d'habitude, plusieurs des termes employés ici, mais ceux-ci ne correspondent pas tous à l'acception usuelle des équivalents arabes. Ainsi זונין ressemble beaucoup au grec Ζιζάνια ; cependant l'équivalent technique, en arabe, est عَدَمُ « Zizania, quæ e satis evelluntur » (Gol. ex Meid.). Pour ספיר, Maïmonide a, soit ميش, zizyphus paliurus (Casiri, *bibliotheca*, t. I, p. 330 ; Sprengel, *Historia rei herbariæ*, p. 252), soit مَاشٌ leguminis species parvi rotundi (Kamous), ou : Amygdalum (Reisk, ad Rhazi librum), ou enfin : species phaseoli nigri aut viridis piso minor (Meninski). D'après un passage d'Ebn-Yazla et du Serapion, c'est le *pisum*. Pour שעשועים il a لوبيَاءٌ *phaseolus* (Kamous), ou لوبية, phaseolus vulgaris et multiflorus (Avicenna, p. 201 ; Sprengel, res herbaria, I, 266) Comme équivalent de l'*épi de renard* (spica vulpis), les arabes ont aussi سُنبل الثعلب. Pour le terme כסמת, qu'emploie aussi la Bible (Exode, ch. IX, vs. 32), les Septante ont ζέα ou ὀλύρα, ce qui, d'après Denis d'Halycarnasse, correspond au *far adoreum* (Guisius). R. Tanhoum le rend par ملس. Mais, à ce terme, Beitarides rapporte la description de la *zea* selon Dioscorides et Galien. C'est à peu près aussi le sens admis par Ebn al-Cabatius. Cohen de Lara dit que cela signifie : גולב (*Ulex*, romarin). Les arabes espagnols, dit un passage du Serapion, confondent à tort מאש avec גלבאן, terme équivalent à l'hébreu פרקדן. Pour ce dernier mot, Benj. Mussaphia a ארקדן, ce qui paraît être l'*Arachidna* de Pline et de Theophraste. Si en tête de ce mot on met le digamme éolien F, on aura Fαράχιδνα ou פרקדן. Le mot שיפון est rendu par דישרא. Tanhoum a دوسر. Comp. § 8, n. 1.

supposer qu'il est défendu d'atteler un bœuf blanc à la suite d'un noir, ou un noir à la suite d'un blanc ; enfin comme il est dit (ib.) : *tu ne t'habilleras pas d'une étoffe tissue de fils de plusieurs sortes*, on pouvait admettre qu'il s'agit même de 2 espèces de laine ou de 2 espèces de fil. C'est pourquoi, au sujet des vêtements, le texte biblique a bien spécifié : *tu ne t'habilleras pas d'une étoffe tissue de fils différents où sont réunis la laine et le lin.* Or, de même que pour le mélange de vêtements, la loi n'a interdit que 2 sortes tout-à-fait différentes ; de même, pour les autres mélanges, ils ne sont interdits que si les diverses espèces sont tout-à-fait opposées. Aussi, « le froment et l'ivraie ne sont pas considérés comme semences hétérogènes », tandis qu'il est interdit, pour les semailles, de joindre une de ces espèces à l'orge. Le froment et l'ivraie, a-t-on dit, peuvent être joints. Mais, comment à l'égard d'un objet qui n'est pas comestible, pourrait-on se tromper et supposer l'application de la défense ? C'est que, répond R. Aba bar Zabda, dans certaines localités on conserve ce produit pour le donner à manger aux pigeons (par conséquent, on lui applique partout la loi sur les mélanges). Mais alors il en résulterait que R. Aba bar Zabda conforme son avis à celui de R. Eliézer (et non à l'opinion des autres rabbins) ? Car on a enseigné ci-après (V, § 8) : « Si l'on conserve dans la vigne des chardons, il faut selon R. Eliézer brûler tout ; mais, selon les autres sages, cette interdiction n'est applicable que lorsqu'il est d'usage général de conserver ces chardons. Or, dit R. Abahou, R. Eliézer émet son avis, parce qu'en certaines localités d'Arabie, ce produit sert de fourrage aux chameaux [1], tandis que les autres rabbins ne peuvent pas rejeter ce motif, en prétendant qu'il n'y a pas de localités où cet usage soit applicable ; puisque c'est un fait qu'il est facile de vérifier. Donc, la raison est celle-ci : selon les autres sages, la défense de laisser subsister les chardons n'existe que dans les localités où ils servent de fourrage, non ailleurs ; tandis que, selon R. Eliézer, dès qu'ils ont une destination comestible dans une localité, la défense leur est applicable partout. On voit donc bien que R. Aba bar Zabda partage l'avis de R. Eliézer (comment est-il opposé aux autres sages) ? Non, plus loin, au sujet des chardons, les rabbins ne maintiennent pas la défense, parce qu'il n'est pas d'usage de les transporter d'un endroit à l'autre (le mélange n'aura pas lieu), tandis qu'ici il s'agit d'objets transportables (En ce cas, le doute était possible sur la question des mélanges ; on a donc prévenu qu'il n'y en a pas). Est-ce à dire qu'il est interdit de joindre l'ivraie au froment ? Non, dit R. Yona, parce que c'est une sorte de froment, mais dégénérée [2], comme le terme même de *Zounin* l'indique par son analogie avec la racine *zana*, dans cette expression : *Que la terre ne soit pas prostituée*, תזנה (ib. 29), (c'est-à-dire qu'elle ne dégénère pas par vos fautes).

R. Jacob bar Zabdi a fait remarquer en présence de R. Jérémie, que l'avis

1. Comp. Babli, tr. *Schabbath*, f. 144b. 2. Littéral. : ces produits ont forniqué.

exprimé dans notre Mischnâ doit provenir de R. Ismael bar R. Yossé ; car on a enseigné [1] qu'il dit au nom de son père : « Pour prélever l'oblation sacerdotale, on peut prendre du vin dans l'intention de libérer du vinaigre (ce sont deux produits de la même espèce), mais non l'inverse, libérer le vin avec du vinaigre ; au cas où l'opération aurait été faite sans réflexion, elle est valable (non en principe). Au contraire, selon Rabbi, le vin et le vinaigre représentent 2 espèces différentes, et nulle opération où le prélèvement pour l'un est pris sur l'autre n'est valable. » (Or, ici, n'y a-t-il pas analogie entre le blé dégénéré, ou ivraie, et le vinaigre issu du vin ? Et cependant le froment et l'ivraie ne sont pas considérés comme différents ; ce qui serait contraire à l'avis de Rabbi) ? En disant cela, R. Jérémie regarda R. Jacob bar Zabdi avec mécontentement et lui dit : Tu mérites d'être puni avec la courroie, parce que tu confonds le passage que tu invoques, relatif aux dîmes et oblations, avec notre sujet des mélanges hétérogènes. R. Jérémie a bien fait, ajouta R. Yona, de le réprimander ainsi ; c'est l'usage de la part des anciens rabbins, lorsqu'ils ont besoin de réfuter une telle objection, de répondre qu'il faut établir une distinction entre les mélanges hétérogènes et la question des dîmes. — R. Yossé dit au nom de R. Yoḥanan : tous les produits qui sont énoncés le sont par groupes de deux, (dans cet ordre il est permis de les joindre ; mais il est interdit de joindre une part d'un groupe à un autre groupe). Cette interprétation se rapporte-t-elle à tout le chapitre, ou seulement à notre première Mischnâ ? On peut répondre à cette question par analogie : « Il est permis, selon Rab, de semer dans un même plant, est-il dit [2], les 5 espèces de légumes verts dont on mange à la soirée de Pâque. » Or, comme il est dit que cet avis de Rab est opposé à celui de R. Yoḥanan, il en résulte que l'interprétation de ce dernier est applicable à tout le chapitre et qu'il est permis de joindre les produits selon les groupes, non autrement (car si, selon la Mischnâ citée, il était permis de joindre les produits indifféremment, il n'y aurait pas de désaccord entre l'avis de Rab et celui de R. Yoḥanan). Est-ce que Rab n'est pas en contradiction avec lui-même ? Là, il vient de dire que toutes ces 5 sortes de légumes verts sont considérés comme une seule espèce (qu'il est permis de joindre), tandis qu'il dit ici le contraire (qu'il faut procéder seulement par groupes) ? Non, ce n'est pas que Rab dit qu'elles forment (toutes 6) une seule espèce, mais elles sont toutes du genre des légumes verts ; voilà pourquoi il est permis de les semer dans un même plant. R. Yossé, ou R. Yona, au nom de R. Ḥiyya bar Wava a trouvé inscrit sur un registre chez R. Hallel bar R. Ales, ou sur un mur chez R. Hallel bar R. Ales, les groupes suivants : haricots et fèves, petits pois et tofah, flageollet et phaséole. — Dans l'énoncé de ce dernier groupe, la Mischnâ emploie le terme

1. Tosselta à *Troumôth*, ch. IV.
2. Babli, tr. *Pesahim*, fol. 39ᵃ.

שעשועים. Ce mot indique, dit R. Yona, que ce produit bouche le cœur et produit le relâchement dans les intestins.

2. Les concombres [1] et les citrouilles [2] réunis ne forment pas de *Kilaïm;* selon R. Juda, leur réunion est défendue. La laitue ordinaire [3] et celle des montagnes, la chicorée [4] et la chicorée sauvage [5], le porreau et le porreau sauvage, le coriandre et le coriandre sauvage, la moutarde et la moutarde égyptienne, le potiron égyptien [6] et le potiron amer (rendu comestible par la cendre chaude), la fève égyptienne et la silique, aucun de ces groupes n'est composé de matières hétérogènes (chacun est permis isolément).

3. Les raves et les navets [7], les choux et les choux sauvages (ou θέρπαθ africaine), les épinards (ou bettes) et l'arroche [8], aucun de ces groupes ne forme de mélange interdit. R. Akiba ajoute à cette liste d'objets qu'il est permis de réunir : l'ail et l'échalotte, l'oignon et le petit oignon sauvage, le lupin ordinaire et le lupin sauvage.

R. Judan bar Manassé dit : c'est une maxime notoire que l'on prend parfois un grain de semence du sommet des concombres (§ 7) qui, étant planté, produit un melon (une légère variation) ; parfois, l'on prend un grain de semence du sommet d'un melon, qui étant planté, produit une citrouille, ou *melopepon* (ce n'est qu'un changement sans importance, et non un mélange). Mais, selon R. Juda, il y a dès le principe, un mélange interdit ; parce qu'il semble, selon lui, que l'on ait pris un peu de semence de melon et un peu de semence de pomme, puis, une fois semées dans une même terre, les graines des 2 diverses sortes de fruits se sont unies, et le mélange interdit est né. C'est pourquoi on emploie à cet égard le mot composé grec Μηλοπέπων (c.-à-d. fruit d'arbre et de terre). Quant au mélange de concombre et de melon, quel est l'avis de R. Juda ? On peut répondre à cette question par ce qui suit : les concombres, les melons et les citrouilles ne forment pas de mélange interdit; mais, selon R. Juda, c'est interdit (donc, il défend le mélange avec le melon). Ceci n'est pas péremptoire ; car l'on peut dire que le mélange de concombre avec citrouille n'est pas interdit [9], ni le mélange de melon avec citrouille, tandis que R. Juda

1. Maïmonde traduit قثوس, *melo syriacus* (Kamus).

2. Maïmonide le rend par جلبار. (Avicenna, II, 271 ; Sprengel, I, 260), une espèce de concombre supérieure, appelée *Melopepon* par Pline, *Historia naturalis*, XIX, 23.

3. Tr. *Pesahim*, f. 39[a].

4. Τρώξιμον, Chaerefolium, *Korbelkraut*, Cicerbita.

5. Maïmonide a هندبا, chicorium endivia.

6. Tr. *Nedarim*, f. 51[b].

7. Selon Rabe, une espèce de radis avec feuilles.

8. Maïmonide rend ce terme par قطف, que Freytag traduit : Atriplex herba, androsæmum ; toutefois, l'on trouve, pour ce sens un autre terme arabe : قطفانى, Atriplex farinosa (Forsk, *flora*, CXXIII).

9. Comp. tr. *Troumôth*, ch. II, § 6.

le défend ; mais, à l'égard du mélange de concombre et citrouille, son avis n'est pas exprimé. Les deux sortes de laitues, dont il est question dans la Mischnâ, se distinguent, dit R. Ḥanania, en ce que la seconde pousse sur les ruines, ἄγριον. Le terme suivant, dit Simon, fils de R. Abi, désigne une sorte d'endive. R. Yossé bar R. Aboun, dit : j'ai entendu traduire ce terme par le mot Τρώξιμον. En outre, il y a la même espèce à l'état sauvage. Quant au porreau et porreau sauvage, c'est le κεφαλωτός (porrum capitatum). — « Le potiron égyptien. » A ce sujet, on a enseigné au nom de R. Neḥemia, une opinion opposée, savoir que le potiron araméen est le même que l'égyptien ; il est défendu de le joindre au potiron grec, ni au potiron *hermoça*. Celui-ci, dit R. Ḥinena, est amer, et on le rend comestible en l'enfouissant dans la cendre chaude. Enfin le second produit du dernier groupe énoncé est la fève égyptienne ou perse. On l'appelle *Ḥaroub*, parce que les feuilles qui l'entourent ressemblent à celles du caroubier.

« Les raves et les navets, les choux et les choux sauvages, etc. », est-il dit. Ce dernier est une espèce de petit ḥaroub. Le terme *leónim* désigne l'arroche, ou ce qui pousse près la source (peut-être le cresson de fontaine). Quant aux objets, ajoutés par R. Akiba, le *schoumonim* est le diminutif de l'ail ; et le *Beçalcel* est l'équivalent d'une sorte de raifort [1] ; enfin le *Floslos* est le lupin sauvage. Aucun de ces produits, rangés par groupes, ne forment de mélange interdit.

4. Parmi les arbres, il est permis de joindre : les poires (moriega) et les oranges (poires du paradis [2]), les coings et les pêches [3]. Mais les pommes et les pommes de pin [4], les pêches et les amandes [5], les prunes et les connares [6], bien qu'elles se ressemblent, sont des matières diverses (différentes et taxées de *Kilaïm*).

L'espèce désignée dans la Mischnâ par *peruschin* est, selon R. Yôna, ce que l'on nomme coing ; et pourquoi lui donne-t-on ce nom en hébreu ? parce que nulle autre espèce n'est aussi spécialement destinée (*perousch*) à la

1. Le *Aroukh* additionnel par Moussaphia, éd. Landau, rectifie le terme talmudique en בנלגלה, qu'il fait dériver de l'arabe فجل, *raphanus* (ou Rumex, selon Forsk, *Flora*, LXV, 76). Comp. ci-après, § 8, note 1.

2. C'est le sens donné à la *crustumia*, Χρυσόμηλα, par Pline, *Historia naturalis*, XV, 16. Maïmonide a كُمَّثْرَى, Pirum, ou كُمَّثْرَةٌ, Pirus commun. Forsk, flora egyp. LXVII.

3. Voir tr. *Demaï*, ch. 1, § 1 ; c'est peut-être l'alise (ou sorbe).

4. Pour ce terme, Maïmonide a l'expression علزرون, que citent Ebn-Yazla et Beitaride, comme dérivé de l'espèce appelée زعرور, *Mespilum*, *genus aronium*, (Dioscoride, t. I, p. 167, et Freytag, à ce mot).

5. Avant leur développement, les pêches ressemblent aux amandes ; Maïmonide rend ce terme par لَوْز, amygdalum.

6. Au ch. I, § 1, du tr. *Demaï*, ce terme se retrouve aussi, ainsi qu'au tr. *Berakhôth*, f. 40b (I, p. 394).

cuisson (seul fruit de l'arbre qu'il faut cuire). Salmon bar Lévi, frère de Zabdaï bar Lévi dit, au nom de R. Josué bar Lévi, qu'il faut procéder par groupes (tels qu'ils sont énoncés dans la Mischnâ), pour qu'il n'y ait pas de *Kilaïm* (en cas d'interversion, c'est interdit). Selon Rab, au contraire, tous ces produits sont de la même espèce et peuvent être mêlés. Il existe un enseignement contraire à Rab, selon lequel il est permis, d'après R. Yossé bar R. Aboun, de joindre aux dites sortes la Βάκκαρις (plante de noisetier [1] qui forme certes une espèce distincte). Il en est de même, a-t-on enseigné, pour l'*orygarum*, ou l'arroche ou marjolaine [2]. Au marché de Sephoris, on greffait les orangers χρυσόμηλα [3] sur les poiriers. Un homme instruit, en voyant ce fait, dit que c'est interdit. Aussitôt après, l'on coupa ce qui avait été greffé et l'on alla interroger les sages à Yabné. Ceux-ci repondirent : celui que vous avez vu est un disciple de l'école sévère de Schammaï (mais d'après Hillel, dont l'avis prédomine, ce n'est pas un mélange interdit). Toutefois, on n'a parlé que de greffer l'oranger sur le poirier, mais on n'a rien dit de la jonction entre le poirier et la pomme de pin. Or, aux environs d'Arich, on greffait le pommier sur le pin. En voyant cela, un savant qui passait, dit que c'est interdit. Aussitôt l'on coupa ce qui avait été greffé et l'on alla interroger les sages à Yabné. Ceux-ci répondirent : le savant que vous avez vu a bien dit (c'est un mélange interdit). Toutefois, la Mischnâ ne juxtapose que le pommier et le pin (qu'elle interdit); mais est-ce que le pin greffé sur le poirier n'est pas interdit? Par le dernier fait cité, on voit que c'est défendu. On a enseigné : s'il arrive à un païen de greffer un noyer sur un pêcher, quoique cette opération soit interdite à un Israélite, ce dernier peut prendre une branche et la transplanter ailleurs. Il en naîtra des pêches défectueuses. Si l'on a greffé de l'épinard sur de l'asperge (ou fenugrec), quoique ce soit une opération interdite à un Israélite, ce dernier peut en prendre de la graine et la semer ailleurs. Cela donnera des gerbes d'or [4]. La jonction du cep de vigne et des raves produira du persil, la jonction de l'amandier et du noisetier produit la pistache [5]; enfin, la jonction de l'olivier et des connares donne des prunes (sisiphion).

5. Le radis et le navet (§ 3), la moutarde et la *lupsana*, le potiron grec et l'égyptien, ou le potiron amer (§ 2), forment des matières diverses (interdites), bien qu'elles se ressemblent (ils diffèrent par l'espèce et le goût).

R. Yonathan dit: pour les uns, on se règle d'après le fruit; pour les autres,

1. Comp. traité *Schebiith*, ch. VII, § 4.
2. L'équivalent grec de ce mot, ou Χρυσολάχανον, n'est correctement transcrit en araméen que dans le commentaire de R. Simson, où on lit קרסילכנן.
3. Cf. Sachs, *Beitræge zur Sprachforschung*, etc., I, p. 156-7.
4. Peut-être de زرجون. Voir Babli, tr. Pesahim, 39a, cf. שׂריג.
5. Pline, Hist. nat. XII, 4.

d'après les feuilles. Pour joindre les raves aux radis, on se règle d'après les feuilles (s'ils diffèrent, le mélange est interdit). Mais, a-t-on objecté, les radis et les navets ne se ressemblent-ils pas autant par la forme du fruit que par les feuilles, et pourtant on interdit de les joindre? En ce cas, répond R. Yona, on se règle d'après les goûts des produits (qui diffèrent notablement l'un de l'autre).

6. Le loup et le chien, le chien de campagne et le renard, les boucs et les daims, le chamois et la chèvre, le cheval et le mulet, le mulet et l'âne, l'âne et l'onagre, forment des groupes qu'il est interdit d'atteler ensemble, bien qu'ils se ressemblent.

De ce que l'on procède par groupes, il résulte que l'attelage d'un chien avec un chien de campagne n'est pas interdit. C'est contraire à l'avis de R. Meir, d'après lequel cette union est interdite [1]. Bien que R. Meir soit d'avis que le chien est un animal domestique, il reconnaît que le chien de campagne est une bête sauvage. Aussi, selon lui, la jonction d'un chien et d'un chien de campagne est interdite. Quelle est la règle au sujet des oiseaux, dont on ne parle pas? R. Yoḥanan répond que l'on peut le savoir d'après cet enseignement de bar Balia: « Il est interdit de joindre un coq et un faisan (φασιανός), ou le coq et l'oie, bien qu'ils se ressemblent fort. » R. Simon ben Lakisch dit qu'une Mischnâ spéciale a été enseignée à ce sujet par Rabbi[2], disant qu'il en est de même pour les animaux sauvages et les oiseaux (On leur applique ces règles). Toutefois, ajoute R. Yossé, l'enseignement cité par R. Yoḥanan est nécessaire ici: car, après avoir enseigné ici la règle générale sur les animaux sauvages, on explique ailleurs les détails; après avoir énoncé ici la règle relative aux animaux domestiques, on expose ailleurs les détails; enfin, après avoir indiqué ailleurs la loi relative aux oiseaux, on énonce ici les détails. En général, dit R. Yossé, on a bien fait d'enseigner que la loi relative aux hétérogènes s'applique aux oiseaux. R. Jérémie dit que Kahana demanda à Simon b. Lakisch[3] quelle est la règle à l'égard de l'accouplement des monstres marins? A leur sujet aussi, fut-il répondu, il a été dit (au moment de leur création): *selon leur espèce* (Genèse, I, 21). Ce n'est pas ainsi que R. Aḥa s'est exprimé; mais voici ce qu'il a dit au nom de Resch-Lakisch: à tout objet dont il est dit (dans le récit de la création): *selon son espèce*, la loi sur les hétérogènes est applicable. Là-dessus, Kahana objecta[4] qu'à l'égard des monstres marins, il est aussi dit « selon leur espèce », et cependant nous ignorons si la loi des hétérogènes leur est applicable? Pour ce fait, dit R. Yossé bar R. Aboun, Kahana a jeté son filet sur Simon b. Lakisch et l'a pris au piège (c.-à-d. il n'y a pas lieu de répondre à cette question de Kahana,

1. Comp. ci-après, ch. VIII, § 2. *Baba Kamma*, ch. V, § 10.
2. Ce qui dispense d'avoir recours à l'enseignement cité par R. Yohanan. Tr.
3. Midrasch *Bereschith rabba*, ch., VII.
4. Ibid, ch. V.

car l'avis de Resch-Lakisch qui propose d'appliquer aussi aux poissons la loi de Kilaïm n'est pas admissible, puisqu'il n'y a pas entre eux d'accouplement). Cependant, dit R. Yona, on peut interpréter l'avis de Resch-Lakisch en supposant qu'il s'agit de la question de conduite, comme en ce cas : on prend un fil que l'on attache à la nageoire du poisson λευκός (blanc, l'able), et à celle d'un poisson verdâtre [1]; on les laisse aller ensemble, et la fécondation a lieu (c'est un accouplement d'hétérogènes).

7. Il est défendu de greffer une espèce d'arbre (fruitier) sur une autre inculte, ou une sorte de légume, sur une sorte différente, ni un arbre sur de la verdure ou de la verdure sur un arbre. R. Juda autorise cette dernière opération (parce qu'il n'en résulte pas de fruit extraordinaire).

Est-ce que R. Juda n'est pas en contradiction avec lui-même? Il dit ailleurs (§ 2) : si l'on joint un peu de graine du sommet d'un melon et de la graine du sommet d'une pomme et qu'on les place dans une même motte de terre, les semences en se confondant forment un mélange hétérogène. Comment donc se fait-il qu'ici il autorise la greffe? Les 2 cas ne se ressemblent pas : ailleurs, en plaçant une semence à côté de l'autre qui est différente, on les joint et l'on provoque le Kilaïm, tandis qu'ici il s'agit de greffer de la verdure sur un arbre fruitier (l'effet en est nul). On a enseigné : d'où sait-on qu'il n'est pas permis de greffer un arbre inculte sur un arbre fruitier, ni une branche d'un arbre fruitier sur une autre espèce fruitière, ni une espèce quelconque sur une autre? Parce qu'il est dit (Lévitique, XIX, 18) : *Vous observerez mes lois* (imposées à la nature), recommandation suivie des lois du Kilaïm. R. Yona ou R. Eleazar ajoute au nom de Kahana qu'il faut aussi entendre cette loi de Kilaïm comme une suite aux lois imposées par Dieu à l'Univers. S'il en est ainsi, était-ce défendu également à Adam (qui a vécu avant la promulgation de la loi)? Oui, répond R. Yossé au nom de R. Hiya; car, de l'avis de tous, cette loi existe en raison des préceptes imposés à l'univers de tout temps. Est-ce à dire qu'il est interdit de greffer une branche de figuier noir (espèce fort rare), sur une espèce de figuier blanc? On voit que ce n'est pas interdit, répond R. Abin, d'après la loi sur les vêtements hétérogènes : de même qu'en fait d'étoffes, on ne défend le mélange que lorsque les 2 espèces sont tout-à-fait différentes, de même on procédera à l'égard des autres catégories d'objets hétérogènes; ce n'est interdit que si les 2 espèces diffèrent.

On a enseigné au nom de R. Eliézer : il est permis à un païen de semer et de vêtir des objets hétérogènes appartenant à un Israélite (c'est la jouissance indirecte permise à ce dernier); mais il lui est défendu d'accoupler des animaux hétérogènes (appartenant à un Israélite), ni de greffer des arbres hétérogènes, parce qu'à leur égard on emploie l'expression : *selon leurs espèces.*

1. Comp. même série, tr. *Baba mecia*, ch. II, § 1 (f. 8b).

Mais puisque, à l'égard des plants de verdure, il est dit aussi : *selon leurs espèces*, pourquoi la loi du Kilaïm est-elle moins sévère à leur sujet? Ce n'est pas dit à titre d'ordre (ou obligation de maintenir les espèces sans alliage), mais comme simple mention de la série de croissances. Et pourquoi a-t-elle été maudite? C'est pour la punir, dit R. Judan bar Salom, de ce qu'elle a transgressé les préceptes divins : *Que la terre produise*, est-il dit (Genèse, I, 11), *de la verdure, des herbages contenant de la semence*, etc. Au lieu de suivre ce précepte, la terre a laissé naître incomplétement [1] ces produits (et elle fut punie). Selon R. Pinhas, elle a accompli avec tant de joie l'ordre reçu (de Dieu) qu'elle y a joint des arbres incultes. Donc, selon l'interprétation de R. Judan bar Salom, la terre a été punie à juste titre. Mais, selon R. Pinhas, pourquoi le fut-elle? Elle l'a été pour la faute de l'homme, selon ce dicton : Maudit soit le sein qui a nourri un tel impie (c'est punir indirectement l'homme). C'est conforme à ce qu'a dit R. Yonathan : Trois individus ont été jugés (dans le péché commis au paradis terrestre) et quatre ont été punis par la malédiction; le 4e est la terre, dont il est dit (ibid. III, 17) : *la terre a été maudite à cause de toi.* Jusque là, on connaît seulement la défense d'accoupler des animaux hétérogènes. Comment sait-on que la défense s'applique aussi aux oiseaux? On le déduit, selon les uns, du verset précité : *Vous observerez mes lois*; ou, selon les autres, de ce verset: *tu n'accoupleras pas 2 espèces diverses d'animaux.* Si quelqu'un a greffé une branche d'arbre sur un arbre hétérogène, puis accouplé 2 espèces différentes d'oiseaux, il a transgressé 2 défenses, d'après l'avis de celui qui admet pour ces cas que la loi de *Kilaïm* s'applique aux oiseaux, conformément au verset : *vous observerez mes préceptes* (car il y a, de plus, la recommandation sur l'accouplement des animaux) : mais d'après l'autre interlocuteur, qui ne tient pas compte du verset *vous observerez, etc.*, il n'a transgressé qu'une défense. Si quelqu'un, au contraire, a accouplé 2 animaux étrangers et 2 oiseaux étrangers l'un à l'autre, il n'a transgressé qu'un précepte d'après celui qui fait dériver la loi du *Kilaïm* pour ces cas du verset *vous observerez, etc.*; mais, d'après l'autre interlocuteur, qui fait dériver la défense d'accoupler les oiseaux du verset *tu n'accoupleras pas d'animaux hétérogènes*, il transgresse deux préceptes (renfermés dans chacun de ces versets). On a enseigné : il n'est pas permis de greffer des oliviers sur une branche de dattier, parce que ce sont 2 arbres fruitiers différents (bien que la branche de dattier serve seulement d'appui). Mais, demanda R. Judan, n'est-ce pas contraire à ce que dit R. Levi sur ce verset (psaume CXXVIII, 3) : *ta femme est comme une vigne florissante à tes côtés; tes enfants sont comme des plants d'oliviers autour de ta table;* or, de même

1. Au *V.* 11, contenant le précepte divin, il est question d'arbre fruitier et de fruit, c'est-à-dire dont le bois est comestible, tandis qu'au *V.* 12, il est dit que la terre produisit des arbres dont le fruit seul est comestible.

qu'il n'y a pas de greffe possible pour l'olivier (l'effet serait nul en ce cas), de même tes enfants naîtront sans mélange, ni impureté (c'est-à-dire aussi longtemps que ta femme restera à tes côtés, modestement). N'en résulte-t-il pas comme règle générale que cette greffe d'olivier sur dattier est productive et qu'il en naît un fruit défectueux ? Non, il s'agit seulement d'adoucir l'olive au moyen de cette opération. Ainsi, R. Simon bar Rabbi avait l'habitude d'arroser le pêcher avec du vin cuit, afin d'en adoucir les fruits.

8. On ne doit pas planter de légume vert dans une touffe de racines laissées en terre des sycomores coupés (ou figuiers sauvages), ni greffer de la rüe (πήγανον) sur de l'accacia blanc [1]; car cela rentre dans la catégorie de la verdure implantée sur une espèce d'arbre. On ne doit pas planter une branche de figuier dans la plante du *Haçoub* [2] (hédera) pour la raffraîchir. On ne doit pas enfoncer un cep de vigne dans un melon, pour s'en agréger le jus abondant, car cela rentre dans la catégorie de l'arbre greffé sur des légumes verts. Il est interdit de placer de la semence de potiron dans de la mauve [3] pour que celle-ci la conserve jusqu'au moment de l'enracinement, car ce serait mêler des semences de deux verdures différentes.

R. Zacaria, gendre de R. Lévi demanda : ne serait-il pas également interdit d'opérer cette greffe sans cela (sans le motif que « cela rentre dans la catégorie de la verdure implantée sur une espèce d'arbre ») ? N'est-ce pas défendu comme verdure placée sous la vigne? Il se peut, répondit R. Yossé, qu'il s'agisse du cas où l'on a placé la racine profondément en terre, à 3 palmes au-dessous de la vigne et à plus de 6 palmes de distance pour la superficie. Ainsi, l'on a enseigné : il est permis de se servir pour son usage personnel des produits d'un angle de terrain qui se trouveraient dans les 4 coudées de circonférence d'un vignoble [4], si les racines sont à plus de 3 palmes de profondeur sous terre.

9. Si l'on enfouit sous la vigne des raves et des radis [5] et qu'une partie

1. Tr. Eroubin, f. 34b. Au פיגם correspond l'arabe سذاب. La קדה, κιττὼ en araméen קסיעתא (ps. XLV, 9), en arabe قطو est *l'accacia*. Cf. note supplém., p. VIII.

2. Plante dont les racines descendent verticalement dans la terre ; elle a servi, pour la délimitation des terres sous Josué (en allemand : Gundel-Rebe).

3. Feu M. Clément-Mullet (*journal Asiatique*, janvier 1870, p. 54) compare ce terme avec le grec Ἅλιμος (mauve, *corchorus olitorius*) et avec l'arabe ملوخية. Il pouvait même rappeler les termes Μαλάχη et μολόχη. Mais selon le Dr Fleischer, *Nachtræglisches zum Wörterbuch* du Dr Levy (II, 568a) se basant sur de Sacy, Seetzen, Delitsch (sur Job), etc., c'est une pure coïncidence de son ; puisque la mauve se nomme en arabe *Kataf* et en persan سرمه.

4. En ce cas, l'intervalle exigible est de 4 coudées, comme il suffit de 6 palmes pour un cep isolé.

5. Tr. *Schabbath*, f. 50b et f. 113 ; tr.

des feuilles soit découverte (afin de pouvoir les prendre le samedi), l'on n'a pas à se préoccuper de la crainte d'y placer un mélange hétérogène, ni de celle de planter en la 7e année de repos agraire [1], ni des dîmes; et l'on peut les retirer le samedi (ils ne sont pas considérés comme enfouis). Les semences de froment et d'orge réunies constituent le mélange défendu. Selon R. Juda, ce n'est interdit que lorsqu'il y a (au moins) 2 grains de froment et un d'orge, ou un de froment et 2 d'orge, ou du froment, de l'orge et de l'épautre (il en faut trois).

Ḥiskia dit: la règle de la Mischnâ ne s'applique qu'aux raves et radis (qu'il est d'usage d'enfouir, non à d'autres objets. Au contraire, selon R. Yoḥanan, la règle s'applique également à n'importe quel objet. S'il en est ainsi, pourquoi d'après lui, qui admet la crainte du mélange entre la verdure et les plants d'arbres, parler des raves ou radis enfouis sous la vigne? Pourquoi ne pas le dire de tout arbre en général? Si, au contraire, il ne s'agit pas de mélange de verdure avec les plants d'arbres, parce que l'on ne veut pas laisser enraciner ce que l'on enfouit [2], à quoi bon préciser qu'il s'agit de raves ou de radis? Pourquoi ne pas dire n'importe quel objet (puisqu'il ne s'agit pas de les enraciner)? C'est vrai, et l'on n'a mentionné les raves ou radis que par cette raison que, selon l'enseignement de R. Ḥiya, l'on a l'habitude de réunir ces 2 sortes en bottes avant de les enfouir, parce que l'on ne veut pas leur laisser prendre racine. On a enseigné [3]: si l'on a enfoui dans de la paille un rond de figues sèches (pour achever leur maturité) et un gâteau dans des cendres chaudes (auxquelles, quoique éteintes, il n'est pas permis de toucher le samedi), il n'est permis en ce jour de les prendre que si une partie des feuilles est découverte (pour les saisir sans toucher à l'entourage); selon R. Eliézer ben Tadaï, l'on peut en tous cas les enlever à la pointe d'une fourchette ou d'un couteau [4]. Ce dernier avis est conforme à celui de R. Simon, puisque l'on a enseigné [5]: on ne doit pas, le samedi, traîner à terre un fauteuil, ni un lit, ni une chaise, pour ne pas produire de trou en ce jour; mais, selon R. Simon, c'est permis (car il n'y a pas d'intention expresse de creuser en faisant ce transport). Rabba au nom de R. Houna, R. Ḥagia au nom de R. Zeira, ou R. Yossé au nom de R. Hila, dit que les sages s'accordent à déclarer comme R. Simon qu'il est permis le samedi d'enlever une chaise dont les pieds se trouvent dans de la

Eroubin, f. 77a; tr. *Yebamôth*, f. 113. Il s'agit seulement de les conserver, non de les enraciner.

1. Si, étant de 6e année, ils ont poussé plus tard.

2. Il est bien entendu que l'on parle de la vigne, en raison de son enracinement rapide; mais qu'à plus forte raison, il s'agit de tous les arbres fruitiers.

3. Babli, tr. *Schabbath*, f. 123a; tr. *Eroubin*, f. 77a.

4. L'on ne se préoccupe pas de ce qui est à l'entour.

5. Même série, tr. *Beça*, ch. II, fin (f. 21d); Babli, tr. *Schabbath*, f. 22a et 29b.

chaux (sans se préoccuper de ce qui est à l'entour) ; et comme il est permis de de la retirer de là, on peut aussi la replacer. Nous aussi, dit R. Yossé, nous sommes d'avis que l'on peut les enlever le samedi [1], comme il est dit dans notre Mischnâ (sans se préoccuper de ce qui est à l'entour). C'est le contraire, selon R. Yossé bar R. Aboun, (les sages ne sont pas d'avis comme R. Simon que l'on peut retirer la chaise) ; et l'opinion exprimée dans la Mischnâ, que c'est permis, est celle de R. Simon (non des autres sages). Mais se peut-il que, d'après ce dernier, il soit question de 7e année agraire (et qu'au cas où les feuilles seraient couvertes, les produits seraient interdits comme pousses nouvelles) ? Or, n'a-t-on pas enseigné[2] que, selon R. Simon, toutes les pousses spontanées peuvent être consommées la 7e année, sauf le caroub, tandis qu'ici on semble dire l'inverse ? Il n'y a pas de contradiction : bien que R. Simon autorise l'usage des pousses, il ne conteste pas la sainteté de la période ; de même ici, on n'applique pas à ces produits la loi agraire, ni même la sainteté de cette période de temps (à moins que les feuilles soient couvertes).

Si l'on sème côte à côte 2 espèces dans une vallée cultivée, ou dans des champs en friche, ou des 2 côtés d'une haie, la loi du *Kilaïm* ne leur est pas applicable selon R. Yohanan ; mais elle l'est, selon R. Simon ben Lakisch. Toutefois, celui-ci se range à l'avis moins sévère du préopinant si l'on sème les 2 espèces sur de l'eau, ou sur un terrain pierreux, ou sur des cailloux ou rocs [3], ou sur des racines ; et il n'applique pas non plus le *Kilaïm* lorsqu'en semant les 2 espèces, on exprime aussitôt la condition de les séparer par une haie. Enfin, dit R. Aba de Carthagène, quant à celui qui jette quelque chose d'une propriété particulière dans la rue, R. Simon ben Lakisch reconnaît qu'il n'est coupable, que lorsque l'objet jeté est déposé (n'est plus dans ses mains ; de même, il y a défense pour les semences si elles sont productives). L'avis que vient d'exprimer R. Yohanan (savoir, que 2 objets semés ne forment pas Kilaïm), n'est-il pas opposé à la Mischnâ, aux termes de laquelle « celui qui sème à la fois du froment et de l'orge, transgresse la loi sur les hétérogènes ? » Il se peut, fut-il répondu, que dans notre Mischnâ il s'agisse d'un champ ayant 6 palmes carrées (sans quoi, ce ne serait pas défendu) ; car, R. Yohanan dit : la loi du Kilaïm ne s'applique qu'à un terrain de 6 palmes circonscrites par d'autres cultures, ou entourées d'une haie. Se peut-il que, pour une telle étendue, R. Juda soit d'un avis contraire, et dise dans notre Mischnâ que la loi du Kilaïm n'est pas applicable à ce cas ? En effet, répondit R. Zeira, R. Juda est d'accord en cela avec ce qu'il dit ci-après (III, § 1) : dans le champ de verdure, il n'y a de Kilaïm que si les diverses plantes sont réunies dans l'espace d'un seul palme.

1. Comp. ci-après, tr. *Maasser*, ch. V, § 1 (f. 51d) ; tr. *Schabbath*, ch. III, § 3 et 7.

2. Tr. *Schebiith*, ch. IX, § 1.

3. En ce cas, la semaille, n'étant pas productive, n'est pas interdite. V. tr. *Erakhin*, f. 14b.

R. Yossé ajoute : celui qui voudrait opposer une objection à cette interprétation de R. Zeira peut comparer l'avis exprimé par R. Juda à celui des sages : de même qu'ils disent qu'en principe la défense du Kilaïm s'applique à une étendue de terrain de la contenance d'un *saa* et qu'il y a culpabilité, digne de la punition des coups de lanière, si la jonction d'hétérogènes est restreinte dans un espace de 6 palmes ; de même, R. Juda défend en principe le Kilaïm pour un terrain de 6 palmes, mais il n'applique de peine grave que si le terrain n'a qu'un palme d'espace. C'est à ce sujet qu'il est dit : Selon R. Juda, c'est permis. Il reste une objection à faire : comment se fait-il que R. Simon ben Lakisch ait pu dire plus haut que l'on a transgressé la loi du Kilaïm dès que l'on a laissé échapper de la main les 2 semences diverses, puisque R. Juda dit, au contraire, que ce n'est pas Kilaïm (et qu'il faut trois sortes pour constituer la défense)? On peut répondre à cela que, selon R. Juda, l'interdiction du Kilaïm est suspendue jusqu'au moment où les semences reposent en terre. Il est cependant dit que R. Juda permet de semer (ce qui implique l'action inévitable de les laisser en terre)? En effet, R. Juda étend l'autorisation de ces semailles à leur enracinement : c'est que, dit R. Hila, R. Simon b. Lakisch est conforme en ce sujet à ce qu'il dit ailleurs que c'est permis (pour la jonction de ces 2 espèces), parce qu'elles sont considérées comme formant le sommet d'un angle cultivé touchant au terrain inculte (II, 7). Dès que l'on admet cette explication, est-il permis même de semer à la fois 2 sortes de froment et de l'orge? Oui, c'est permis. Mais la Mischnâ ne dit-elle pas (même selon R. Juda) : le Kilaïm est applicable à la réunion de 2 sortes de froment et orge, ou une sorte de froment et 2 d'orge, ou froment avec orge et épautre ? On peut expliquer le cas où même la jonction de 3 sortes est permise : c'est lorsqu'il y a une sorte de froment d'un côté, une autre sorte de l'autre côté, ou si elles sont séparées par une haie et qu'au milieu des deux on ait enfoui l'orge semée. R. Matnia ajoute : lorsqu'il est dit que c'est interdit de réunir 3 espèces, il s'agit du cas où il n'y a pas de portion de terrain inculte ; mais, dès qu'il y en a, cette semaille commune est permise (parce qu'en fait, la partie inculte sépare les unes des autres).

CHAPITRE II

1. Lorsque dans le mesure d'un *saa* [1] il se trouve un quart de *cab* (ou 24e de *saa*) d'une autre espèce, il faut rendre cette dernière partie proportionnellement plus petite (avant de semer). Selon R. Yossé, il vaut mieux la trier et l'éliminer, qu'il s'agisse du mélange d'une espèce ou de

1. Tr. *Baba bathra*, f. 94a, tr. *Moed Katon*, f. 6a.

deux. Selon R. Simon, cela ne s'applique qu'à une espèce [1]. Selon les autres sages, on associe au quart du *cab* tout ce qui est étranger au *saa* [2] (et c'est interdit dans ce cas seul).

Aux termes de la Mischnâ, il est question du cas où le quart de *cab* se trouve dans la mesure d'un *saa* (et forme cette mesure en total) ; selon une autre version, ledit quart serait tombé dans le *saa* (et serait en excédant d'un 25ᵉ). Voici, dit R. Mena, quelle en serait la conséquence : d'après l'avis exprimé dans la Mischnâ, l'excédant serait un 24ᵉ; d'après l'autre version, ce serait un 25ᵉ (ce qui dispenserait du devoir d'éliminer l'élément étranger). Selon R. Yossé bar R. Aboun, il ne s'agit selon les 2 versions que d'un 24ᵉ (ledit quart fait partie intégrante du *saa*). Mais alors en quoi diffèrent-elles ? Selon la Mischnâ, il s'agit du cas où la 2ᵉ espèce se trouve dans du blé coupé et a été mêlée à ce blé de plein gré (mais, au moment de semer, on les diminue) ; d'après l'autre version, il s'agit du cas où le dit quart est tombé dans un champ ensemencé (et dont tout le produit a été moissonné d'un coup). Comment se peut-il (d'après celui qui dit qu'il s'agit d'un mélange de blé coupé) que ce soit autorisé? N'est-il pas défendu, si l'on a l'intention de semer, d'y ajouter un seul grain de froment? Et s'il s'agit d'un simple mélange, n'est-il pas défendu, quelque faible que soit la part mêlée? Or, R. Jacob bar Aḥa père de R. Ḥiya n'a-t-il pas dit, au nom de Rab [3], que celui qui trie les mottes de terres ou cailloux d'un monceau de blé en le vendant à son prochain, doit leur substituer, pour compléter la mesure, de beaux froments ; cela prouve, ajoute R. Yossé, qu'il n'est pas permis d'y joindre une espèce étrangère, sans quoi on ne parlerait pas de beaux froments. De même, si quelqu'un a vendu de beaux froments et qu'ils se trouvent bien triés de tout corps étranger, le vendeur devra-t-il restituer à l'acquéreur le montant de ce qu'il faut pour compléter la mesure ? (ou ne doit-il rien, parce qu'il s'agit d'une vente où l'on n'a traité que des produits triés) ? Les paroles mêmes des rabbins indiquent que l'on ne restitue pas cette différence, puisque R. Jacob bar Aḥa, père de R. Ḥiya dit au nom de Rab que celui qui trie les cailloux du blé qu'il vend à son prochain doit, pour compléter la mesure, leur substituer de beaux froments ; si l'acquéreur a trié un quart et demi [4], quelle est la règle adoptée pour ce quart ? (Le vendeur devra-t-il, puisque le triage est fait, en rembourser le montant? Ou en est-il dispensé) ? Les avis de R. Ḥinena et de R. Mena à ce sujet sont les suivants : selon le premier, le vendeur devra rembourser

1. L'on ne suppose pas l'addition d'une autre espèce, pour compléter l'interdiction du quart du *cab*.

2. C'est-à-dire, par contre on ne lui associe pas un élément qu'il ne serait pas défendu de joindre à la majeure partie du *saa*, et en ce cas, ce serait permis.

3. Voir tr. *Baba bathra*, ch. VI, § 1 (15ᵇ) ; Babli, ibid f. 93ᵇ.

4. Cette demie, il va sans dire, est due à l'acquéreur, dont la perte ne peut pas dépasser un quart de cab.

(puisque, dans l'hypothèse qu'il y en ait davantage, l'acquéreur a trié les cailloux, le vendeur doit le tout) ; d'après le second, ce n'est pas dû, car le vendeur dit à l'acquéreur ; si tu me les avais cédés, je les aurais enveloppés d'une belle étoffe et emportés (sans autre examen), car ce que l'acquéreur aurait vu en fait de marchandise, il l'eût acheté (sans être trop méticuleux). Mais il reste la question précitée : comment se peut-il, s'il s'agit du blé coupé, que l'on soit autorisé à l'avoir mêlé? Il se peut, fut-il répondu, que le mélange ait eu lieu lors de la mise en grange ; et l'on s'en aperçoit au moment de semer. N'a-t-on pas enseigné (§ 2) : « il a été établi que les semences de jardin non comestibles sont considérées comme jointes aux hétérogènes dès qu'il est tombé un 24e dans la quantité servant à ensemencer un champ de la contenance d'un *saa*? » C'est à ce sujet qu'il a été dit : il s'agit du cas où, pour avoir un *saa*, on sème un *cab* et demi. Se peut-il qu'un 24e par rapport à un demi *cab* soit considéré comme quelque chose? (comment n'est-ce pas annulé, puisque la Mischnâ ne tient compte pour les mélanges que d'un quart de *cab* au moins)? C'est que, pour les semailles, on se règle d'après ce qui est visible ; et lorsqu'il y aurait une partie de champ ensemencée visiblement hétérogène, il faut en tenir compte ; sans quoi, non.

S'il y a un quart, est-il dit, il faut le diminuer. Comment? Soit en réduisant le quart de cab étranger, soit en augmentant le *saa*. Mais R. Yohanan n'a-t-il pas dit, par l'organe de R. Abahou, que toute chose interdite par la loi est permise si elle est involontaire, et défendue si elle est intentionnelle? C'est que là il s'agit en général des défenses légales (ou morales); ici, il est question de ce qui est visible (matériel). Selon R. Yossé, est-il dit dans la Mischnâ, il faut trier l'élément étranger et l'éliminer. Quel est le motif de R. Yossé? C'est que, dit-il, du moment que l'on a commencé à tenir compte du quart de *cab*, il faut le compléter (en le retirant du *saa*). Mais R. Yossé reconnaît que, si dès la première heure, il y avait moins d'un quart de *cab*, on considère cet élément comme annulé dans le tout, et il n'est pas besoin de le trier. Comment est-ce possible? Veut-on dire qu'au cas où ce quart de cab serait composé de 2 éléments étrangers, il suffit d'en enlever un (pour qu'il n'y ait pas Kilaïm)? Ou faut-il éliminer tout ce quart de cab? (La question reste irrésolue). Selon R. Simon, est-il dit, le quart dont il est question ne se compose que d'une espèce ; mais, s'il y avait 2 espèces, la même obligation n'aurait pas lieu (chaque espèce séparément ne formant qu'une trop faible part). Jusqu'à quelle proportion va-t-on pour tenir séparées les diverses espèces étrangères au *saa*? Jusqu'à ce qu'elles dépassent en quantité le *saa* même. Mais, si par de nouvelles additions, le blé principal est de nouveau en majeure part, son usage est interdit ; de même on ne les associe pas pour reconstituer la quantité nécessaire à l'annulation des éléments étrangers et à leur consommation. Dans quel cas cela se présente-t-il? S'il y a 22 quarts et demi de froment et un demi-quart d'orge, puis, que dans cette quantité, il tombe moins d'un quart de lentilles,

ces diverses espèces ne sont pas considérées comme réunies pour constituer la permission d'user de l'ensemble sans élimination (et il faut les trier).

2. Dans quelles conditions faut-il diminuer la part étrangère? Lorsqu'il s'agit de 2 espèces de blé, ou de 2 légumes secs divers, ou de blé mêlé au légume. Par contre, il a été établi positivement que, pour les semences de jardin, non comestibles [1], elles sont considérées comme jointes aux hétérogènes, dès qu'il est tombé un 24e de *saa* [2] dans un champ pouvant fournir une moisson d'un *saa* [3]. R. Simon dit : de même que cette règle s'applique à l'aggravation, de même elle a un but d'allègement (sous d'autres rapports) ; car, s'il tombe au milieu du blé un peu de graine de lin (bien qu'il lui faille un espace plus étendu), on la considère aussi comme jointe à l'hétérogène dès qu'il est tombé un 24e de *saa* dans un champ pouvant fournir une moisson d'un *saa* [4].

On a enseigné : lorsqu'il est dit qu'en présence de 2 espèces de blé on mesure par quart de *cab* pour exiger la diminution de la part étrangère, il s'agit du cas où, dans un champ de la contenance d'un *saa*, on ne sème que 3 ou 4 *cabs* de cette espèce (le quart serait en ce cas un 12e ou un 16e) ; s'il s'agit d'une semaille de 2 cabs, la diminution est exigible pour le quart de cab formant un 24e. — Quant à l'expression « il a été établi positivement », R. Eliézer, dit : chaque fois qu'elle est employée, on veut indiquer qu'il existe à cet égard une tradition transmise depuis que Moïse fut sur le mont Sinaï [5]. Au sujet des semences de jardin, on a enseigné qu'il s'agit du cas où pour avoir un *saa* on sème un cab et demi ; s'il s'agit de 2 cabs, ce serait pour un quart que la diminution serait exigible. Comment se fait-il qu'ici l'on parle d'un quart de *cab*, tandis que plus haut on parle d'un 24e ? (la question reste irrésolue). R. Zeira et R. Abina au nom de R. Houna diffèrent d'avis (sur la quantité proportionnellement admise, sans qu'il y ait un mélange interdit) : d'après l'un, l'élément étranger peut avoir jusqu'à neuf *cabs* ; d'après l'autre, il peut en avoir huit. S'il y a 9 mesures d'une espèce, et 10 de l'autre, les joint-on pour constituer l'ensemble? On peut le conclure de ceci : jusqu'au cas où il y a 9 d'une part et 3 de l'autre, on les considère comme joints, à plus forte raison joint-on 9 d'une et 10 de l'autre.

1. Par exemple, des semences de radis ou navets.

2. Soit sur 50 coudées carrées, un cab et demi de semences étrangères ; il faut, en ce cas, éliminer ou diminuer cet élément étranger.

3. Lorsqu'il faut 3 *saas* pour ensemencer un terrain de la contenance d'un *saa* de froment, de même la semence étrangère peut s'élever à moins de 3 cabs.

4. Même observation qu'à la note précédente.

5. Comp. même série, tr. *Troumôth*, ch. II, § 1 (f. 41b) ; tr. *Schabbath*, ch. I, § 4 (f. 3b) ; Babli, ibid., f. 92b.

R. Abin et R. Hanina disent tous deux que le *saa* sert de mesure proportionnelle entre les deux nombres (de 3 cab ou de 9). Ainsi, lorsqu'un quart de *saa* est tombé dans une quantité de 3 *cab* de semence (servant à un champ de la contenance d'un *saa*), ou si à l'inverse le quart de 3 cab (servant audit champ) est tombé dans de la semence d'un saa, c'est interdit, et il faut diminuer cette part; de même, un quart de *saa* tombé dans 9 cab (représentant la semence d'un champ d'un saa), ou à l'inverse le quart de ces 9 *cab* tombé dans un saa de blé, forme un mélange interdit. Au sujet du lin dont parle la Mischnâ, 3 quarts de cab forment une quantité de mélange interdit pour un *saa* (on obtient le saa de lin par 18 *cab* de semences). Dans quel cas cela a-t-il lieu? Lorsque dans un endroit on a semé un quart de froment, puis 3 quarts de lin.

3. Si un champ se trouve déjà ensemencé de froment et que l'on se propose d'y semer de l'orge; il faut attendre que le froment soit dissous (environ 3 jours); puis on cultive (ou retourne) la terre (pour détruire le contenu), puis l'on y sème. Si le froment a déjà germé (et a pris forme), l'on ne peut pas dire: « Je veux d'abord semer, puis retourner la terre», mais il faut la retourner avant de semer. Combien faut-il cultiver pour cela[1]? Il faut y creuser les sillons (peu profonds) qui précèdent les pluies d'automne. Aba Saul dit: il ne faut pas que dans un terrain, ayant la contenance d'un *saa*, on laisse libre de quoi récolter un quart de *cab* (le labourage devra être complet).

A partir de quel moment, la semence commence-t-elle à germer? Au bout de 3 jours d'enfouissement en terre dans un endroit humide (ou: argileux), mais non dans un terrain sec; là, il faut un plus long séjour[2]. On a enseigné en effet: on considère une partie du jour comme le jour entier (comme supputation de durée pour les semences), s'il s'agit d'un terrain humide. Si la semence a poussé et que l'animal qui paissait dans ce champ en a mangé le produit, il est permis d'y semer à nouveau. Quel est le motif de l'avis des rabbins? C'est qu'il suffit, disent-ils, d'avoir eu l'intention de labourer le champ à nouveau (intention marquée par la présence de l'animal), et il n'est pas nécessaire d'avoir tracé des sillons. On a enseigné: selon Aba Schaoul, il n'est pas nécessaire en cas de renovation de la semence de labourer chaque parcelle de champ; il suffit d'y tracer de larges sillons. Selon R. Simon ben Gamaliel, on appelle ce procédé: la queue du cheval (ou plutôt marche du bœuf βουστροφηδόν), c'est-à-dire que l'extrémité d'une ligne de sillon touche à la tête de l'autre sillon. Quel est le motif d'Aba Schaoul? (Pourquoi, dans la Mischnâ, impose-t-il l'obligation de laisser moins d'un quart, tandis qu'ici

1. C'est-à-dire, faut-il que les sillons soient serrés et rapprochés?
2. Comp. Babli, tr. *Pesahim*, f. 55a.

il se contente d'un labourage incomplet en cas de rénovation de la semence) C'est que, dit-il, il suffit d'avoir commencé à détruire le quart de cab, comme ici d'avoir commencé à labourer. Est-ce à dire qu'Aba Schaoul partage l'avis de R. Yossé (et qu'il faut avoir l'intention de ne rien laisser intact dans le champ ensemencé)? Non, il se range à l'avis des rabbins qui disent : dès que l'on a montré l'intention de labourer le champ (par un commencement d'exécution), il est inutile d'achever (en labourant les moindres parties). Selon Aba Schaoul, il suffit d'avoir commencé à détruire le quart de *saa* ; au contraire, selon R. Yossé, il faut achever de retourner ce quart (et ne laisser aucune semence en terre intacte).

4. De même, si un champ se trouve ensemencé et que l'on se propose d'y planter de la vigne, il ne faut pas la planter, puis cultiver la terre (pour la modifier), mais il faut labourer avant de planter la vigne. Si ce plant s'y trouvait et que l'on veuille l'ensemencer, il ne faudra pas semer, puis arracher les racines de la vigne, mais au contraire déraciner avant de semer. Si l'on veut, on peut couper le cep à une hauteur moindre qu'un palme au-dessous du niveau du sol, puis semer et enfin déraciner.

On a enseigné : on peut adosser des gerbes de blé contre des ceps de vigne détachés (sans crainte de mélange). Cela prouve, dit R. Yossé, que (par comparaison) il n'est pas permis de planter une vigne desséchée à côté d'une gerbe de blé desséchée (si elle n'est pas coupée). Est-il permis d'ensemencer au pied de vignes desséchées ? On peut déduire la réponse de ce qu'il est dit (VII, 2) : « Il est défendu en principe de planter un cep de vigne desséché parmi d'autres semences ; mais, en cas de fait accompli, ce qui est à l'entour n'est pas interdit. » Or, R. Eliézer dit à ce sujet que cet avis est celui de R. Meir, puisqu'il dit, aussitôt après, qu'il en est de même pour le cotonnier : il est interdit en principe de l'implanter là, mais en cas de fait accompli, les produits d'alentour ne sont pas perdus. Cela prouve qu'il est permis de semer d'autres espèces au pied de vignes desséchés, et les produits qui ont crû en ce cas sont permis par rapport au passé, tandis qu'à l'avenir ils sont interdits (on ne devra plus en manger à partir de ce moment). Un fait de ce genre survint à R. Simon bar Juda qui coupa sa vigne (par l'intrusion d'éléments hétérogènes) : il dit à son jardinier d'aller ensemencer le champ ; et lorsqu'il vit pousser les feuilles de vigne, il lui dit d'arracher les semences de verdure ; puis, lorsqu'elles furent coupées, les ceps de vigne se desséchèrent faute de sève ; il ordonna au jardinier d'attacher aux ceps comme soutiens les gerbes de blé coupées (la vigne peut donc être utilisée à cet usage, lorsqu'elle est desséchée). Mais, objecta R. Zeira, on sait maintenant que dans un cas semblable à celui de R. Simon bar Juda, il faut prescrire en temps et lieu

les mesures nécessaires pour écarter tout interdit ; mais pour d'autres personnes, qui ne se hâteraient pas d'enlever ce qui est défendu, quelle est la règle ? Elle n'est pas différente ; car, ainsi que l'avis de R. Simon bar Juda a été rectifié depuis lors, l'interdiction qu'il vient d'énoncer n'a lieu que pour l'apparence matérielle (pour ne pas induire d'autres en erreur par l'assemblage apparent d'éléments hétérogènes, quoiqu'au fond la défense ne soit pas réelle, la vigne étant desséchée).

5 (6). Dans un champ contenant de la semence de chanvre (cannabis [1]) ou de lupin [2], il ne faut pas ajouter une autre semence, car elles ne germent qu'au bout de trois ans. Si au milieu du blé il croît des pousses de graines colorantes (Ἰσάτις) [3], ou si dans la grange il a poussé spontanément (par la chute de divers grains) plusieurs espèces (hétérogènes), ou si de fenugrec [4] (τῆλις) a fait naître diverses verdures, on n'oblige pas le propriétaire d'arracher et de déraciner ces excroissances [5]. Mais s'il a commencé à le faire, il faut enlever le tout et ne laisser qu'une espèce (sans quoi il prouverait qu'il veut profiter d'une autre espèce).

Parmi les 10 conditions imposées par Josué aux premiers possesseurs de la terre sainte, figurait celle de pouvoir arracher les herbes de tout terrain [6], sauf d'un champ de fenugrec (τῆλις), parce que les herbes profitent à ce produit. Selon R. Jacob bar Aḥa au nom de R. Isaac bar Naḥman, il s'agit dans notre Mischnâ du cas où l'on a semé ce produit pour le conserver comme gerbes en grange (non pour la semence). Mais notre Mischnâ ne dit-elle pas : « Si dans un champ où l'on a semé du fenugrec, diverses herbes ont poussé [6], on n'oblige pas le propriétaire à arracher et à déraciner ces excroissances ? » (Ne semble-t-il pas en résulter que ces herbes ne profitent pas au fenugrec) ? Il s'agit du cas, répond R. Jacob bar Aḥa en son propre nom, où l'on a provoqué ces excroissances pour les employer comme semence. Mais objecta R. Yossé, Josué n'a-t-il eu simplement pour but que d'expliquer quels sont les transgresseurs de la loi, en disant que celui qui la transgresse (en semant

1. Maïmonide donne, comme équivalent le mot كَرَوِيا, correspondant à Κάρον (*carvis*) et que l'on retrouve dans Yalzaïde, Beitaride et d'autres.

2. Selon d'autres, la canne à sucre, ou betterave. Voir ci-dessus, tr. *Péa*, ch. VI, § 10.

3. Selon d'autres, c'est l'*indigo*. D'après Raschi (tr. *Schabbath*, f. 89ᵇ, tr. *Baba Kama*, f. 81ᵃ et 101ᵇ) c'est le saffran.

4. Selon Wiesner (homilet. Beilage zu *Ben-Chanania* de 1866, nº 12, p. 142), il faut voir dans ce terme le grec τευθαλίς, sorte de polygone (Pline, Hist. Nat., XXVII, 91). Les herbes polygonales sont ainsi nommées, selon Pline, d'après la quantité de semences qu'elles produisent. C'est aussi l'avis de Mussafia (éd. Landau).

5. Il le fera de lui-même, car ce mélange lui est préjudiciable.

6. Comp. même série, tr. *Baba bathra*, ch. V, § 1 (f. 15ᵃ).

pour la consommation) se rend coupable de vol (selon Josué) et qu'au cas contraire (en ne semant que pour avoir de la semence), ce n'est pas un vol? Non, fut-il répondu : on ne distingue pas entre le cas où l'on a semé tel produit pour en tirer des semences, et le cas où l'on s'en sert pour former des gerbes (c'est toujours interdit). Mais notre Mischnâ dit : « Si dans un champ où l'on a semé du fenugrec, diverses herbes ont poussé, le propriétaire n'est pas tenu de les arracher ; » n'en résulte-t-il pas que si ces herbes, au lieu de croître spontanément ont été provoquées, il faut les enlever ? On les considère, répond R. Aḥa au nom de R. Meischa, comme si elles étaient coupées et placées devant lui (mises à sa disposition ; voilà pourquoi on n'est pas tenu de les arracher). S'il en est ainsi, au cas où l'on trouve des éléments hétérogènes dans un vignoble, devra-t-on les considérer comme volés, par la raison qu'ils sont imaginairement coupés et enlevés? En effet, dit R. Yossé, R. Aḥa veut seulement dire, à l'égard du cas cité dans notre Mischnâ, qu'à la fin on les suppose enlevés. S'il en est ainsi, en cas d'union d'éléments hétérogènes dans un vignoble, devra-t-on de suite les considérer comme un vol, parce qu'à la fin on les suppose coupés ? Non, pour les produits ordinaires, il trouve auprès de ses voisins le concours nécessaire pour rentrer ses produits en grange ; tandis que pour le fenugrec, en raison de sa rareté, il ne trouve pas d'aides (voilà pourquoi, dès le principe, il serait heureux de les supposer coupés et rentrés). Toutefois, dit R. Naḥman au nom de R. Mena, on peut admettre que son champ de fenugrec est bordé par un autre champ d'une contenance semblable ; en ce cas, les propriétaires s'aident mutuellement pour la rentrée de cette moisson.

Ces paroles des rabbins (l'avis de R. Yossé autorisant l'usage du fenugrec destiné à la semence) sont en contradiction avec ce que dit R. Zerikan au nom de R. Yanaï : on peut, la 7[e] année agraire, user de toutes les pousses spontanées, excepté de celles qui poussent dans les champs en friche, ou dans les champs cultivés ou dans les vignobles, enfin, ajoute-t-il, à l'exception du champ de fenugrec où l'on a semé pour recueillir la semence (le tout est donc abandonné, contrairement à l'avis de R. Yossé qui semble parler du cas où l'on veut les garder)? Un fait survenu à R. Yoḥanan, répondit R. Yossé, sert d'appui à mon opinion : quelqu'un ayant acheté à un païen tout un jardin rempli de diverses verdures, vint demander conseil à R. Yoḥanan sur ce qu'il devait faire de ces mélanges (que l'on peut considérer comme spontanés, n'étant pas plantés par un Israélite). Va les cueillir, lui répliqua R. Yoḥanan (indiquant qu'il est interdit de les laisser) ; et en allant au marché, vends-les. Sur ce, R. Abahou objecta en présence de R. Yoḥanan : comment se fait-il qu'ici il soit tenu de les enlever, tandis qu'aux termes de la Mischnâ, il en est dispensé, si diverses espèces ont poussé dans la grange ? C'est qu'en ce cas, l'emplacement prouve que c'est venu contre le gré du maître, et qu'il ne veut pas les maintenir (tandis que dans le jardin du cas précité, il y a apparence

contraire). Donc (au cas où l'on a semé le fenugrec pour a semence, sa valeur est nulle et ne constitue pas un vol), R. Yohanan aurait pu réfuter l'objection de R. Abahou, en disant que dans ledit jardin du païen les plantes ayant de la valeur constituent un vol, et dans le cas prévu par la Mischnâ ce n'est pas un vol (donc, même pour R. Abahou, si le fenugrec a poussé spontanément, sa valeur est réelle, interdite comme vol, sans qu'il y ait obligation de l'arracher du champ; ce qui revient à dire que R. Yohanan partage cet avis). Comment se fait-il que l'on réponde à une objection au sujet d'un objet interdit comme vol, par un exemple auquel le vol n'est pas applicable? Il en est de ce cas comme dit R. Imi : c'est la 10e part des réponses qu'il y aurait pu faire ; ou encore, il en est de ce cas comme dit R. Nassa, qu'il y a tel homme ayant plusieurs motifs de son avis et qui n'en énonce qu'un.

7 (6). Si quelqu'un veut ensemencer diversement les différentes bandes de son terrain, il faut, selon Schammaï, laisser entre chacune d'elles, trois sillons vides (en séparation) ; selon Hillel, on laisse la largeur d'un joug en usage dans la plaine [1]. Du reste, les deux avis sont à peu près d'accord et reviennent au même.

R. Zeira et R. Eliézer disent au nom de R. Hiya : dans un champ carré on laisse comme vide entre les sillons plantés des espaces de 2 coudées chacun, en rétrécissant toujours (en triangle) jusqu'à un intervalle infime [2]. Toutefois, dit R. Yôna, cela n'est applicable que si tout le champ est composé de bandes diverses; mais s'il n'y a qu'une bande d'un corps étranger, cette mesure n'est pas applicable (et une séparation quelconque suffit). Cette règle est confirmée par l'exemple de R. Yanaï, qui disait : dans mon champ (de 100 coudées), je puis semer 50 espèces diverses, 25 d'un côté et 25 de l'autre (toutes séparées par deux coudées). Il en est de même pour 2 champs appartenant au même maître (cette faible séparation suffit). Comme conséquence, on en déduit que c'est aussi la mesure légale entre le champ d'une personne et celui d'une autre (tous deux diversement ensemencés), ainsi que pour 2 champs séparés par une ruine. Peut-être aussi lui applique-t-on l'opinion de R. Simon b. Lakisch, qui dit au nom de Hiskia : à l'angle extrême d'un terrain aboutissant à une ruine, on peut semer n'importe quoi (cette dernière servant de séparation) ; selon Rabbi, on laisse le commencement du carré et l'on continue en rétrécissant les 2 côtés jusqu'à les faire presque toucher (triangulairement), en atteignant les 3 sillons vides. Mais Rabbi n'est-il pas d'avis que, pour distinguer entre un champ de blé d'une espèce et un autre, il faut une séparation d'un carré? (Comment donc se fait-il qu'ici il se con-

1. Là, ils sont plus larges que sur les montagnes. Selon d'autres, c'est la vallée du Saron.

2. Selon R. Elie Wilna, voici le modèle : ∇Δ∇, et ainsi de suite.

tente de laisser le commencement du carré) ? C'est que là il s'agit d'un champ entier (il faut alors que la séparation soit également d'un carré) ; mais ici, il ne s'agit que d'une bande de terrain (contenant un élément étranger ; le commencement du carré suffit). Est-ce à dire que les autres rabbins partagent l'avis de Rabbi au sujet de la bande du plant étranger au champ ? (Ne diffèrent-ils pas d'avis) ? Ils diffèrent, dit R. Judan, en ce que l'avis de Rabbi prédomine pour la fin de la bande ensemencée (elle devra toucher aux 3 bandes vides) ; l'avis des autres rabbins, au contraire, prédomine pour le commencement de la bande (et il faut, dès lors, aller en rétrécissant l'espace). R. Eliézer demanda : quelle est la règle à suivre pour un petit champ ? (Quelle sera la séparation) ? On peut résoudre cette question par ce qui suit : R. Eliézer bar Simon père de Yossé ben Yoḥanan habitant de Nouaḥ dit que, dans un grand champ, la séparation devra poursuivre une ligne de 50 coudées, et dans un petit la démarcation devra être faite sur la plus forte partie. Or, puisque ces sages qui ont fixé une mesure pour les grands champs, n'en ont pas déterminé une pour les petits, à plus forte raison les autres rabbins, n'ayant déterminé aucune mesure pour les grands champs, n'en déterminent pas pour les petits.

8 (7). Si l'angle extrême [1] d'un plant de froment entre dans un plant d'orge, cela ne fait rien, parce que l'on voit que c'est la fin du champ (et qu'il n'y a pas eu de semences mélangées). Si quelqu'un a un champ ensemencé de froment et que celui du voisin contienne une autre espèce, il est permis au premier d'adosser à son champ (au point de rencontre) cette autre espèce (elle semble appartenir à la fin du champ du voisin). Mais si son champ contient du froment et celui du voisin également, il est permis d'y adosser un sillon de lin [2], mais non d'une autre espèce. Selon R. Simon, on peut y semer non-seulement du lin, mais encore d'autres espèces [3]. Selon R. Yossé, on peut, même au milieu du champ, faire l'essai d'un plant de lin.

R. Simon b. Lakisch dit au nom de Ḥiskia : à l'angle extrême d'un terrain borné par une ruine, il est permis de tout semer. Selon R. Yoḥanan, on ne permet que l'extrémité d'un angle tel qu'il est précisé dans la Mischnâ ; mais à l'angle extrême borné par une ruine, c'est interdit. Ḥiskia dit : si l'on possède un champ d'une superficie d'un carré, augmentée d'une parcelle de terrain, on peut, dans cette petite partie semer tout ce que l'on veut ; selon

1. Le mot תור désigne parfois un bijou de forme triangulaire, des boucles d'oreilles en ∇. Voir *Cantique*, I, 11.

2. Car, à cette vue, on sait qu'il ne s'agit pas d'une plantation de rapport, mais d'un simple essai ; ce qui n'est pas interdit.

3. Pourvu que ce soit de côté, dit le commentaire de R. Elie Wilna.

R. Yoḥanan, l'on ne peut y semer que la même espèce (qui se trouve dans le carré). R. Zeira dit : R. Yoḥanan reconnaît que si le champ a un espace d'un carré et demi, on ensemence un demi-carré de chaque côté externe ; quant au demi-carré restant en friche au milieu, il sert de démarcation de part et d'autre. L'enseignement suivant [1] n'est-il pas en contradiction avec l'avis de R. Yoḥanan ? Si quelqu'un ayant 2 champs a semé dans l'un du froment et dans l'autre de l'orge, il est permis de disposer d'une bande de terrain entre les deux ; sur la moitié en largeur on ensemencera une rangée de froment et, sur l'autre de l'orge, parce que la ligne de froment semble former l'extrême de la 1re partie du champ, comme la rangée d'orge forme la limite du champ d'orge (c'est là la séparation). Comment R. Yoḥanan répond-il à cette objection ? Il explique que ceci est conforme à l'avis de R. Eliézer ben Jacob qui dit : si les épis de froment en se suivant pénètrent jusque dans le champ d'orge, ou si les épis d'orge en se suivant pénètrent au milieu des froments, cela ne fait rien, parce que l'on sait que c'est le prolongement final de chaque partie (et ne perd rien de son caractère) ; mais si un épi de froment se trouve englobé dans l'orge, ou si un épi d'orge est englobé dans le froment, c'est interdit comme mélange. Dans quel cas la Mischnâ permet-elle d'adosser au froment un sillon de lin ? S'il s'agit d'un simple essai, c'est même permis au milieu du champ ? S'il ne s'agit pas d'un essai, à quoi bon parler de lin ? N'en serait-il pas de même pour toute espèce ? Il s'agit d'un essai ; seulement, on ne doit pas y procéder au milieu du champ, parce que selon les rabbins il ne faut pas produire de mélange même apparent ; tandis que, selon R. Yossé, cette dernière préoccupation est nulle. Selon Samuel au nom de R. Zeira, l'avis exprimé dans notre Mischnâ par R. Simon est conforme à ce que dit ce même Rabbin [2] : on ne peut pas interdire à l'usage d'un autre ce qui est à autrui (aussi, le champ voisin ne saurait être taxé de mélange). Rab dit : on ne peut pas mettre en interdit ce qui ne vous appartient pas. Cet avis de Rab, dit R. Yôna, revient au même que celui de R. Simon, sauf que les termes sont différents ; tandis que l'avis des autres rabbins n'a pas prévalu [3] (ils se préoccupent de l'apparence de mélange et le défendent).

9 (8). A un champ de blé on ne doit pas adosser de la moutarde [4], ou du safran sauvage (qui lui nuisent) ; mais on peut les semer à côté d'un champ de verdure (on voit bien la distinction). En général, on peut semer des espèces différentes si elles sont séparées par un champ en friche ou par un autre fraîchement labouré, ou si c'est auprès d'un mur de pierre, ou au bord d'un chemin privé, ou d'une haie haute de dix palmes, ou d'un

1. *Tossefta* sur *Kilaïm*, ch. II.
2. Cf. ci-après, ch. IV, § 7 (f. 29c).
3. Cf. tr. *Berakhôth*, ch. I, § 2 fin (I, p. 12) ; tr. *Schebiith*, ch. III, § 1.
4. A leur vue, on pourrait croire que le propriétaire l'a semé ; car sans cela, si même c'eut été semé par le voisin, il ne l'eut pas laissé.

fossé profond de dix palmes et large de quatre, ou d'un arbre dont les branches touchent la terre, ou enfin d'un rocher haut de dix palmes et large de quatre (ce sont des séparations nettes).

Qu'appelle-t-on חריע ? saffran sauvage, crocus [1]. Voici comment il faut compléter la Mischnâ : il n'est pas permis d'entourer (des 3 côtés) par les plants de moutarde ou de saffran des plantations de blé ; mais il est permis de les adosser au blé. Cette Mischnâ est un enseignement qu'il faut attribuer à R. Juda, puisqu'il est dit : on ne peut entourer avec des plants de moutarde ou de saffran que la famille des oignons, selon l'avis de R. Meir ; mais, selon l'avis de R. Juda, on peut placer de la moutarde et du saffran autour de n'importe quel produit, à l'exception du blé ; selon R. Simon, on peut placer de la moutarde ou du saffran autour de tout produit, sans exception ; selon R. Simon b. Gamaliel, les petits carrés de verdure peuvent être entourés de moutarde ou de saffran. On a enseigné : il est permis de semer dans son champ une rangée de moutarde, ou une de saffran, à condition que ce plant ait une longueur de 10 coudées et demi sur une largeur de même étendue (un tel espace constitue un champ spécial). Toutefois, dit R. Eliézer, cette mesure ne s'applique qu'à un petit champ (là, elle suffit) ; mais, dans un grand, ce ne serait pas une démarcation suffisante. A quoi reconnaît-on qu'un champ est grand ou petit ? Si, entre les 2 arbres (formant les délimitations des champs), il y a un espace d'un carré, le champ est appelé grand ; si l'espace est inférieur, il est petit. L'avis que vient d'exprimer R. Simon ben Gamaliel (les petits carrés de verdure peuvent être entourés de moutarde ou de saffran, quoiqu'ils forment une sorte d'extrémité d'angle), n'est-il pas en contradiction avec ce que dit R. Yohanan (au commencement du § précédent) : à l'angle extrême borné par une ruine, il est interdit de semer une autre espèce ? Plus haut, il s'agit de semences (c'est interdit) ; mais ici, il ne s'agit que de verdure ; et bien que ce docteur soit d'un avis contraire aux autres pour la question de semences, il reconnaît qu'ici, où il s'agit de verdure, on peut ensemencer le terrain sec de toute espèce désirable.

Toutefois, ajoute R. Yohanan, il ne faut laisser intactes que trois palmes sur un espace de 6 palmes (de plus grands vides ne servant pas de séparation). S'il y a 3 palmes voisines de la haie, elles sont considérées comme un terrain sec (et servent à séparer). Si 3 palmes sont ensemencés sur un espace de 6, et qu'en dehors de cet espace il y ait encore un palme de terrain, il est permis d'y semer ; car il est épargné au même titre que le reste (on peut en tirer parti aussi bien que des autres palmes). S'il ne reste que 2 palmes vides sur 6 et un autre palme en dehors, on ne peut tirer aucun parti de cette dernière place ; et elle n'est pas plus épargnée que le reste.

1. Maïmonide le traduit ici par عُصْفُر, *Ouqcin*, III, 5, par قُرْطُم *cnicus*. saflor, *carthamus tinctorius*, et au tr.

Si une bande du champ se compose de terrain sec, ou si après la 2e bande, il y a une haie, et qu'enfin il y a une nouvelle bande, on peut entourer de champs productifs la bande qui touche à la haie. L'on considère comme 2 champs différents ceux qui sont superposés l'un à l'autre, dont le supérieur est borné par une crevasse de terre (qui lui sert de séparation) et l'inférieur est limité par une haie. Il est permis, selon R. Yanaï, de semer sur la haie toutes espèces de plantes mêlées (τύρβα). La haie comporte avec elle certains allègements de la loi et certaines aggravations. Comment cela? Voici les cas: si un espace de terre inférieur à un carré se trouve englobé dans un champ de froment, il est défendu d'y semer, tandis que si cet espace est entouré d'une haie, on peut en tirer parti; de même, si un champ d'un carré est situé dans une vallée [1], on peut y semer 2 espèces (la situation dans une vallée suffit à le distinguer); mais c'est interdit si le tout est entouré d'une haie (elle englobe le tout et confond les espèces). Est-ce que la haie protège les semences contre l'interdiction? Et la présence d'un terrain sec planté est-elle une garantie contre la crainte de mélange des verdures? On peut répondre à cela, dit R. Samuel au nom de R. Zeira, par l'exemple suivant: on appuie la verdure, est-il dit, à des racines d'arbres qui sont desséchées; or, comme il n'est question que de racines sèches, c'est interdit si elles sont fraîches (et de même aux cas précités). Selon R. Yossé, on peut déduire la réponse de ce qu'il est dit dans notre Mischnâ: « on peut l'adosser contre un champ en friche, ou un champ cultivé, ou un treillage, ou un chemin public, ou une haie haute de dix palmes. » Cela prouve qu'une haie, sur laquelle on a semé un produit, sert à distinguer du reste. Cependant, de l'expression « une haie haute de 10 palmes », on pourrait aussi conclure qu'elle ne sert pas, si elle est plantée, à protéger les semences contre l'intrusion d'éléments hétérogènes; car, dans la Mischnâ, il n'est pas question, comme ici, d'une haie plantée, laquelle ne peut pas servir de distinction. R. Judan demanda: joint-on comme séparation un terrain sec et un conduit quelconque [2]? Cela va sans dire; car, comment un tel cas se présente-t-il? Le voici: s'il y a un terrain long de 10 coudées et demi sur 6 de largeur; or, il n'est pas besoin de le séparer des autres plants par un terrain inculte (son étendue suffit à le distinguer). S'il y a un tel terrain d'un côté, on peut adosser à ses deux côtés d'autres produits. On a enseigné: R. Jonathan ben Yossé dit que s'il y a un roc long de 10 coudées et large de 4, on peut aux deux côtés adosser d'autres corps. Si ce roc a 10 coudées en long et en large (carré), on peut adosser des objets aux 4 côtés.

10 (9). Si quelqu'un peut diviser son champ en carrés contenant chacun une espèce différente, il peut, dans un champ pouvant fournir une

1. Comp. ch. I, § 9 (p. 233).

2. Est-il permis, en ce cas, d'occuper par des légumes verts la portion de terrain sec d'un champ de blé?

récolte d'un *saa* [1], établir 24 carrés, ayant chacun la contenance d'un quart de *cab* [2], et l'on y sème n'importe quelle espèce (leur disposition en carré les sépare). Si, dans un champ de blé, l'on a un ou deux carrés d'un quart de *cab* libres, l'on peut y semer de la moutarde; mais s'il y en a trois (rapprochés), on ne peut plus rien y semer, même de la moutarde, parce qu'alors cela ressemblerait à un champ de moutarde. Tel est l'avis de R. Meir (que chaque carré est un champ séparé). Selon les autres sages, c'est permis pour 9 plants (sur 25, en raison de leur disposition en damier), mais c'est interdit pour dix. R. Eliézer ben Jacob dit : l'étendue du champ fût-elle si grande que l'on pût y récolter un *cour* (mesure de 30 *saa*), l'on ne pourra y cultiver qu'un carré (des semences étrangères).

R. Ḥiskia ou R. Yassa disent au nom de R. Yoḥanan que la discussion entre R. Meir et les Rabbins porte sur le commencement de la Mischnâ. R. Meir dit que si même les parts sont entourées de tous côtés ou même rapprochées sans aucun intervalle [3], c'est permis; selon les rabbins, ce n'est permis que si les parts de champs ne sont pas ainsi entourées. Dans quel cas cela se fait-il? Lorsqu'il y a, par exemple, 3 portions d'une sorte, deux d'une autre et une troisième ; ou deux de l'une et une de l'autre (on les dispose par 3 dans la 1re ligne, 2 dans la 2e l., 1 dans la 3e l., 2 dans la 4e l., et 1 dans la 5e ligne [4], soit ainsi :
1.3.5
2.4
1
2.5
1).

11 (10). Tout ce qui est enclos dans un champ de la grandeur d'un quart de *cab* de semence (servant de séparation) est compté dans cette mesure de surface (fût-ce même inapte à la culture). Ainsi l'on comprend dans cette mesure (avec ses conséquences légales) la place de terrain qu'occupe le cep de vigne, ou un tombeau, ou un roc. Entre une espèce de blé et une autre, il faut un intervalle d'un quart de *cab* [5]. Entre les diverses verdures, il suffit de 6 palmes ; mais entre le blé et la verdure, il faut un espace d'un quart de *cab* [6]. Selon R. Eliézer, pour de la verdure au milieu du blé, 6 palmes d'espace suffisent comme séparation.

R. Aboun b. Ḥiya dit au nom de Zeira que l'on compte à ce titre l'espace de ter-

1. Cela équivaut à un espace de 50 coudées carrées.
2. Soit dix coudées en largeur sur dix coudées et deux palmes et demi en longueur.
3. Cf. ch. III, § 2.
4. Selon le commentaire d'Elie Fulda.
5. Toutefois, l'élément étranger ne devra pas entourer le premier de toutes parts : il devra rester au moins un côté libre.
6. Cela s'applique aux carrés. Mais si, dans un champ de blé, on veut semer un long sillon, il suffit de laisser en largeur un espace de 6 palmes.

rain qu'occupe le cep de vigne, mais non le cep lui-même. Pourquoi? Parce qu'il est interdit d'en tirer aucun parti en cas de mélange (il ne peut donc pas servir de séparation). Mais est-ce qu'un tombeau n'est pas un objet interdit à toute jouissance? (Et pourtant il peut servir de démarcation)? Ce n'est pas une défense qui entre ici en ligne de compte. Mais est-ce que le terrain de fond de la vigne (les 6 palmes d'entourage) n'est pas interdit à tout profit? Non, car on adopte l'avis de R. Ismaël qui dit : pour un cep de vigne isolé, il n'y a pas de servitude agraire.

« Entre une espèce de blé et une autre, est-il dit, il faut un intervalle d'un carré. » Toutefois, le blé ne devra pas être emprisonné des 4 côtés. R. Zeira fit remarquer en présence de R. Yassa : nous disons en effet que dans la vallée de Simonia (endroit entouré de blé de toutes parts), il n'est permis de semer qu'une espèce (si même on maintenait les distances respectives). R. Eliézer répliqua ainsi à cette objection : comme il existe des exemples où l'on est moins sévère pour les semences d'une seule rangée que pour celle d'un carré entier (et où ce dernier même ne constitue pas une séparation), de même on trouve que les rabbins admettent des cas analogues, ainsi que cela résulte de l'enseignement suivant : si l'on veut avoir une rangée de plants de verdure dans un champ de blé, on distrait une bande de terrain longue de 10 coudées et demi sur 6 de large; selon R. Yoḥanan, il n'est pas permis de semer dans cette bande plusieurs espèces, mais une seule espèce (parce que le blé l'entoure de tous côtés). Toutefois, dit R. Zeira, R. Yoḥanan reconnaît que l'on peut semer deux sortes si le terrain a une longueur de 7 palmes, une espèce dans le palme extérieur d'un côté, l'autre espèce dans le palme externe de l'autre côté; et comme il reste au milieu un espace de 5 palmes, on considère qu'il y a de chaque côté un espace de 6 palmes constituant la démarcation légale. Contre ce que dit ici R. Zeira, on peut objecter ce qui est dit au nom de R. Yoḥanan à Babylone (comment admettre que le reliquat de 5 palmes suffit à distinguer chaque côté? Ne dit-il pas que même 2 palmes sur 6 ne suffisent pas? N'est-ce pas à plus forte raison insuffisant s'il n'y a qu'un palme ensemencé)? Si l'on a planté une demi-rangée et que l'on cesse, puis l'on veut commencer sur une autre rangée une nouvelle espèce, comme il ne resterait plus entre ces 2 espèces qu'un intervalle de 3 palmes, c'est interdit selon R. Ḥisda, et il faudra ou arracher les plants de la 1re rangée, ou la compléter (pour la constituer en champ spécial). R. Judan dit que c'est le sujet en discussion entre R. Ḥiya bar Aba et Samuel b. R. Isaac. d'après l'un, il suffit que 3 palmes sur 6 de la 1re rangée soient plantés (le reste est considéré comme rempli, pour constituer le champ isolé); d'après l'autre, on admet même qu'il y ait un palme planté d'un côté, un autre de l'autre et un 3e au milieu (sans régularité). On ne savait pas qui professait le premier avis et qui professait le second; mais comme R. Yossé ou R. Ḥiya établit la condition, au nom de R. Yoḥanan, qu'il n'y ait pas de portion de

terrain sec, cela prouve que c'est R. Samuel bar Isaac qui dit : si même les 3 palmes plantés ne se suivent pas régulièrement, on suppose tout le champ planté et servant de démarcation (Mais reste l'objection opposée à R. Zeira : comment, selon R. Yoḥanan, suffit-il d'ensemencer 2 palmes sur 7, pour que le tout soit supposé ensemencé ?) C'est permis, répondit-on, au cas où le milieu est occupé par une portion inculte, entourée de bandes arables en majorité (en ce cas, le palme planté suffit à couvrir le tout).

12. Si du blé se penche sur une autre espèce de blé, ou de la verdure sur une espèce différente de verdure, ou du blé sur de la verdure, ou à l'inverse, tout cela ne fait rien, sauf pour la courge grecque (pour elle seule c'est interdit [1]). R. Meir y ajoute aussi le concombre et la fève égyptienne. « Cependant, je préfère, dit-il, leur avis au mien [2]. »

On a enseigné (dans la Tossefta) : cinq règles ont été établies à l'égard de la courge grecque : 1° il n'est pas permis de la suspendre au-dessus d'autres plantes (de crainte qu'il y ait mélange) ; 2° si, par son extension, elle couvre à la fois un corps mort et quelqu'autre objet, elle rend le tout impur, de même qu'elle sert à empêcher l'impureté si elle sépare l'objet par de l'impur ; 3° sa tige peut avoir la grandeur d'un palme (sans être distincte pour cela) ; 4° chacune de ses parties, si petite qu'elle soit, est interdite comme mélange ; 5° enfin si l'on fait vœu de ne pas manger de courge, seule la courge grecque est interdite. Mais, objecta R. Yôna, pourquoi ne pas compter comme 2 articles, la règle qu'elle sert à reporter l'impureté sur un objet pur et qu'elle sert aussi de garantie contre l'extension de l'impureté ? En effet, Bar Kappara a enseigné 7 règles, savoir : défense de la suspendre sur d'autres plantes ; propagation de l'impureté ; garantie contre l'impureté ; tige d'un palme au plus ; réserve du terrain qui l'alimente ; interdiction de la mêler avec la courge araméenne ou la courge verte (qui mûrit dans la cendre chaude). Dans cette 2e version, on établit de nouvelles défenses ; mais il ne parle pas de la question des vœux. R. Yossé raconte que R. Gamaliel bar Rabbi s'étant rendu sur la place publique, on lui demanda : est-ce que, par la suspension qui est interdite, on entend l'attouchement ? Ne sachant répondre, il posa cette question à Abayé, qui répondit affirmativement. De même, R. Yôna rapporte le même fait pour R. Hillel bar R. Walles, et Abayé fit encore cette réponse. Que signifient ces termes de la Mischna : « Cependant je préfère leur avis au mien ? » Cela veut dire, répond, R. Hinena, que si la suspension d'une courge égyptienne n'entraîne pas de défense, il en est à plus forte raison de même pour le concombre et la fève égyptienne ; et c'est à ce sujet que R. Meir dit

1. En raison de sa grande extension, il y a apparence de mélange.

2. Il adopte leur avis, parce que les longues feuilles de la courge couvrent mieux la terre.

préférer l'avis des rabbins au sien, savoir que toutes les plantes ne couvrent pas (ne forment pas légalement une démarcation) comme la courge grecque.

CHAPITRE III.

1. Dans un carré de champ ayant six palmes de longueur sur six de largeur [1], on peut semer cinq espèces différentes, en les disposant comme il suit : quatre aux 4 coins du carré et une au milieu (de façon qu'aucune ne touche à l'autre). S'il est entouré d'une bordure (ou banc de limon) ayant un palme de hauteur, on peut y semer 13 espèces, savoir : trois sur chaque côté de la bordure (=12) et une au milieu (total : 13). On ne devra pas planter une tête de rave à l'intérieur de cette limite, parce qu'elle remplirait l'intervalle. Selon R. Juda, on peut en planter 6 au milieu (soit 18 en tout, puisque d'après lui, il faut 3 espèces, au lieu de 2, pour former l'interdiction de *Kilaïm*).

Comme il est dit (Isaïe, LXI, 11) : *Ainsi que la terre fait éclore son germe et les jardins font pousser leurs plantes*, le terme *plantes* (au pluriel) indique qu'il s'agit au moins de deux sortes [2]. R. Samuel bar Sisarta dit : la règle énoncée pour 2 espèces peut s'appliquer à quatre. De même qu'entre 2 rangées, on commence par laisser un intervalle de 6 palmes, que l'on réduit successivement jusqu'à près de rien, il en est de même pour 4 rangées [3]. Or, il est impossible qu'il ne reste pas au milieu [4] un trou disponible, pour y planter la 5e espèce. R. Yona dit : il se peut que le terrain nécessaire à alimenter une plante touche le terrain voisin, pourvu qu'une espèce ne touche pas l'autre au point de l'entourer de toutes parts. R. Josué ben Lévi conclut qu'il est permis de semer du milieu de cet espace 6 sortes différentes, parce que le terme invoqué du verset précité זרועיה contient 6 lettres, conformément à l'avis de R. Juda qui déduit de ce terme la même règle. Selon R. Ḥagaï, on ne peut y semer que 5 espèces ; selon lui, il n'y a que 5 lettres dans le mot זרעיה (qu'il orthographie ainsi, sans V), car, dit-il, partout où j'ai trouvé ce mot écrit avec V,

1. Tr. *Schabbath*, f. 84b, tr. *Pesahim*, f. 39b.

2. De plus, chacun des autres termes équivalant à une sorte, soit 3, à ajouter aux deux, cela fait 5 sortes, comme le dit le babli, tr. *Schabbath*, ibid.

3. Voici, selon R. Simson de Sens, l'ordre des semailles : sur le côté entier on sème 4 palmes moins un 5e, laissant vide à chaque bout 1 palme et 1/10 ; en largeur, on sème en rétrécissant jusqu'à 1 moins 1/5. Donc, depuis l'endroit où cesse la semaille à droite jusqu'à celle de gauche, il y aura un carré de 3 palmes ; chiffre qui se répète de chaque côté, si l'on tient compte des vides 1 palme 1/10 laissés partout.

4. Le développement de chaque graine étant rond, et non carré, ils ne se touchent pas hermétiquement.

j'ai effacé cette dernière lettre, jusqu'à ce que j'aie demandé à R. Houna, scribe très-expérimenté en ces matières, qui m'a répondu qu'il faut écrire le terme plein (avec V). R. Yoḥanan dit au nom de R. Yanaï que toutes les 5 espèces peuvent se trouver à l'intérieur du carré de 6 palmes (selon la disposition sus énoncée). Selon Cahana au nom de R. Simon ben Lakisch, elles seront à l'extérieur dudit espace (afin qu'il y ait bien entre elles un espace de 6 palmes). Pourquoi alors ne pas dire qu'on peut semer 9 espèces (savoir aux 4 angles 4 sortes, puis au milieu des 4 côtés autant et une au milieu)? C'est que dans notre Mischnâ, répond R. Tanḥoum de Boçra, il s'agit d'une plate-bande qui se trouve au milieu d'autres plantations (si donc on semait à l'extérieur des côtés, on les mêlerait avec l'entourage). R. Isaac et R. Imi adressèrent la question suivante sur notre Mischnâ, qui dit: « si le champ est entouré d'une bordure haute d'un palme, on peut y semer 13 espèces diverses, savoir trois sur chaque côté de la bordure (=12) et une au milieu, =13. » Pourquoi les rabbins ne permettent-ils pas de semer au milieu 5 espèces? (La bordure qui est distincte du milieu ne peut-elle pas recevoir une espèce sur chacun des 4 côtés et une au milieu)? On peut réfuter cette objection en disant que la bordure, par son contenu ensemencé, empiète sur les 6 palmes du milieu (il lui faut de chaque côté un écart d'un palme et demi ; aussi ne reste-t-il au milieu qu'un espace de 3 palmes carrés). S'il en est ainsi, que le contenu de la bordure fait empiéter sur l'espace du milieu, comment se fait-il que, selon R. Juda, il soit permis d'implanter 6 sortes au milieu? Aussi, a-t-il été admis, sans que l'on sache si c'est une décision des autres compagnons ou de R. Imi, que l'avis différent exprimé par R. Juda ne se rapporte qu'au 1er cas de la Mischnâ. Mais si cela ne se rapporte qu'au 1er cas, comment se fait-il que R. Ḥiya ait enseigné au nom de R. Juda que l'on peut aller jusqu'à 18 sortes? (la question reste irrésolue). Peut-on, après avoir isolé un champ de la contenance d'un quart de *saa*, y semer 5 espèces différentes de blé (comme c'est permis pour 5 sortes de verdures dans un espace de 6 palmes carrés)? Oui, certes, car s'il est permis de juxtaposer 5 sortes dans un espace de 6 palmes carrés, ce qui entraînerait une pénalité légale grave si l'espace était moindre, à plus forte raison en est-il de même pour le quart de *saa* dont la pénalité est moins grave.

Peut-on circonscrire deux rangées de plantes, à raison de 6 palmes de large chacune, en rétrécissant de plus en plus l'espace de ces plantations? Oui certes; car, si c'est permis lorsque les 2 terrains nécessaires à l'alimentation de ces deux plantes (en 6 palmes) se touchent, à plus forte raison est-ce permis lorsqu'ils ne se touchent pas (comme ici, où il reste presque 3 palmes vides). En effet, c'est un point qui va sans dire ; mais voici ce qu'on a voulu demander: peut-on circonscrire l'espace en tête (d'un terrain) d'un quart de saa de blé (ce qui est plus grave), en se proposant de rétrécir de plus en plus l'espace planté libre? Oui, puisque c'est permis pour un espace de 6 palmes, à l'é-

gard duquel les mélanges interdits entraînent la peine des coups de lanière par précepte légal, à plus forte raison en est-il de même pour l'espace d'un carré, dans lequel le mélange des hétérogènes n'est interdit que par les rabbins (simple allusion biblique, et non par verset).

R. Nassa demanda: ne semble-t-il pas résulter des paroles de la Mischna (au sujet de la bordure) que si le toit ou surface de la limite est de 2 palmes de largeur, on peut y semer 2 sortes (chaque palme étant considéré comme distinct)? De même il demanda: si au milieu du champ on a fait un terrain isolé [1], quelle devra être, devant cette jonction imaginaire, la démarcation réelle? (devra-t-on ensemencer le tout pour qu'il y ait une distinction nette, ou n'est-ce pas nécessaire?) On peut le supposer d'après ce que disent R. Isaac et R. Imi, que, par l'empiètement de la bordure, les limites sont un peu au-dessous de 6 palmes ; cela prouve que si même l'espace ensemencé est moindre, cela ne fait rien (et la limite est valable). Quel est alors le minimum de ce que l'on peut ensemencer? On le sait par ce qui suit : dans des cavités de terre profondes d'un palme, on peut semer 3 sortes diverses, une de chaque côté de la cavité et une au milieu [2]; cela prouve que pour la bordure, le minimum sera un palme d'espace. Selon R. Aba bar Cahana, ou Simon bar Garscheh, au nom de R. Simon ben Lakisch, l'avis précité se rapporte au cas où les 4 espèces qu'il est permis de semer dans un creux d'un palme sont tournées vers une terre en friche (mais si, autour de ces 4 côtés, il y avait des plantations, ce serait interdit). R. Zeira dit que chaque palme d'espace de la bordure est considéré comme isolé. Mais alors on devrait pouvoir y semer 25 espèces diverses, savoir 6 sur chaque côté de la bordure (longue de 6 palmes) et une au milieu? D'ailleurs n'y a-t-il pas l'objection de R. Aboun bar Ḥiya au nom de R. Samuel bar Isaac, de ce qu'il est dit (§ 2): « dans un sillon (large de 5 palmes), ou un canal desséché ayant une profondeur d'au moins un palme, on peut semer 3 espèces de semences de jardinage, une sur chaque côté et une au milieu » ; pourquoi ne pas dire que l'on peut y semer 5 espèces, savoir 2 de chaque côté et une au milieu? Or, ceci est impossible ; car, si toute la longueur était occupée, on emprisonnerait le produit du milieu, ce qui est interdit (de même ici, si la bordure entière était plantée, sans intervalle, le produit du milieu serait emprisonné de toutes parts et interdit). R. Aboun bar Ḥiya demanda au nom de R. Samuel bar Isaac : est-ce que la bordure sert d'intervalle entre la verdure de jardinage et une sorte de légumineux (ou faut-il, malgré cela, un intervalle de 12 coudées, comme au § 6)? Non, puisqu'entre 2 espèces différentes de verdure qui n'exigent qu'un intervalle de 10 coudées et demie, la bordure ne constitue pas une séparation suffisante: elle est à plus forte raison insuffisante à séparer les cucurbitacées (§ 6), pour

1. En plantant 4 pieux aux 4 coins, qui sont rejoints entre eux par des lignes imaginaires, on a un enclos spécial au milieu du champ.

2. Voir *Tosseftâ*.

lesquels on exige un intervalle de 12 coudées. Est-ce que le cucurbitacé lui-même peut servir à séparer 2 produits divers plantés sur la bordure? Non, puisqu'entre 2 espèces différentes de verdure, qui n'exigent qu'un intervalle de 10 coudées et demie, la bordure ne constitue pas une séparation suffisante à séparer les cucurbitacées pour lesquels on exige un intervalle de 8 coudées. Quoi! objecta R. Judan, père de R. Mattia, est-ce là un raisonnement par *a fortiori*? (puisque le 2e terme de la comparaison est moins sévère et n'exige que 8 coudées?) En effet, il faut présenter ainsi la déduction : la bordure est à plus forte raison insuffisante à distinguer les cucurbitacées pour lesquels on exige un intervalle de 12 coudées[1].

2. Dans un carré de champs[2], il est défendu de semer aucune plantation agraire (qui ne soit pas potagère); mais on peut y semer toute espèce de légumes verts (jardinage). On appelle espèces agraires: par exem. de la moutarde ou des pois ordinaires, ou des pois chiches; on appelle jardinage: par exemple des orobes (gros pois). Si un rebord ayant une hauteur d'un palme[3] s'est un peu effondré, il conserve la valeur qu'il avait au commencement (et les espèces diverses qui y sont semées ne sont pas interdites). Dans un sillon (large de 6 palmes), ou canal desséché ayant une profondeur d'au moins un palme, on peut semer 3 espèces de semences de jardinage, une sur chaque côté et une au milieu (avec espace suffisant).

Ainsi la moutarde, les pois et les pois chiches forment des sortes agraires; si on les a plantés pour s'en servir comme verdure, il n'est pas permis de semer plusieurs sortes dans un plan de 6 palmes. Si l'on a semé de l'orobe du gros pois de chamelier, ou de la fève égyptienne, pour se servir de la semence, il n'est pas permis d'en semer plusieurs espèces dans une terre de 6 palmes; mais c'est permis si ces espèces ont été semées pour servir de verdure (à la consommation). Quant aux autres espèces de jardinage non comestibles, il est permis d'en semer plusieurs sortes dans un même espace, si même le produit est destiné à servir de semence. — Si le rebord haut d'un palme, dit la Mischnâ, s'est un peu effondré, il conserve sa valeur primitive (comme démarcation). Cette règle s'applique, selon R. Imi, aux semences qui s'y trouvent déjà; mais, en principe, il est préférable de ne pas ensemencer cette portion de terrain effondré. Si, malgré cette défense, il y a semé diverses espèces, leur usage est permis aussi bien que pour les premiers produits. Mais, objecta R. Jérémie, on conçoit qu'au cas où les seconds produits ont été enlevés, l'usage

1. On verra ci-après que c'est le chiffre exigible en ce cas, selon les rabbins; mais selon R. Yohanan, un espace de 8 coudées suffit.

2. Tel qu'il est indiqué au § 1.

3. Et sur lequel, selon l'autorisation donnée précédemment, on peut semer 12 espèces différentes.

des premiers soit autorisé ; mais quelle est la règle pour les seconds, si les premiers ont été enlevés ? On peut déduire la réponse de ce qui suit[1] : « Si d'un lit (devenu impur et apte à propager l'impureté) deux tiges ont été enlevées et qu'on les ait remplacées par des neuves, sans modifier les ouvertures par où l'on passe ces tiges, et qu'ensuite les neuves aient été brisées (rien n'est changé à l'état primitif), l'impureté subsiste ; mais si les vieilles sont brisées, c'est pur (l'impur a disparu), car l'on se règle d'après ces dernières » (qui subsistaient quand l'impureté s'est produite). Cela prouve donc qu'ici également, si les seconds produits ont été enlevés, les premiers peuvent servir ; mais, si les premiers seuls ont été enlevés, les seconds ne peuvent pas servir (on se dirige d'après ce qui subsistait avant l'effondrement du rebord).

R. Yona dit que R. Zeira et R. Imi expriment tous deux, au nom de R. Yohanan, des avis différents : l'un dit que l'on peut adosser les produits à une haie (qui est une démarcation bien marquée), mais non à une bordure (susceptible d'un palme de culture) ; l'autre dit que le bord dont une partie s'est effondrée est apte à cela, tandis que la haie amoindrie perd de sa valeur comme séparation. L'on ne savait pas quel auteur professait le premier avis et qui avait exprimé le second ; mais comme R. Yossé dit ailleurs, selon R. Zeira au nom de R. Yohanan, que l'on peut adosser les produits à une haie, non à une bordure, cela prouve que l'avis contraire est exprimé par R. Imi. Nous aussi, ajoute R. Yossé, nous reconnaissons tous deux que si un rebord s'est un peu effondré, il sert encore de démarcation, tandis qu'une haie rompue perd de sa valeur comme telle. — On peut adosser les produits à la haie, comme il est dit (II, 9) : « On peut l'adosser à un champ en friche, ou à une culture, ou à un enclos, ou à la voie publique, ou à une haie haute de dix palmes. » On ne doit pas l'adosser au bord, comme il est dit dans notre Mischnâ : « Dans un sillon, ou un canal desséché, ayant une profondeur d'au moins un palme, on peut planter trois espèces de semences de jardinage, une sur chaque côté et une au milieu.» Or, s'il était permis d'adosser le produit au bord, on pourrait semer au-dessous, jusqu'à 6 rangées de diverses espèces (cela prouve donc que la disposition du terrain exige un écart de 3 palmes et qu'il ne reste qu'un espace de 3 autres palmes, insuffisant pour y circonscrire d'autres espèces). On peut aussi expliquer ce cas, dirent les autres compagnons devant R. Samuel bar Abin, qu'il n'est pas permis d'y adosser plusieurs rangs de diverses espèces, parce que le bord même est planté (ce qui exige un intervalle d'au moins 3 palmes). S'il en est ainsi, leur répondit Samuel, on ferait mieux d'arracher les quelques plantes du bord afin de pouvoir planter au-dessous des rangées complètes, larges de 6 palmes (et composées d'autant d'espèces qu'il y a des espaces de 6 palmes) ; il vaut mieux perdre le contenu d'un petit espace que celui de rangées entières.

1. Mischnâ, tr. *Kélim*, ch. XIX, § 6.

3. Si l'extrémité angulée d'une rangée de verdure[1] pénètre dans un champ d'une autre verdure, cela ne fait rien (cela ne constitue pas un mélange défendu) ; parce que l'on voit que c'est la fin du champ. Si dans son champ déjà ensemencé d'une espèce de verdure, on veut planter encore un rang d'une autre espèce, on ne peut le faire, dit R. Ismaël, que lorsque le sillon de séparation traverse le champ d'un bout à l'autre. R. Akiba dit : il suffit qu'il ait 6 palmes de longueur et une largeur égale à la profondeur (6 palmes). Selon R. Juda, il suffit que la largeur équivaille à celle d'un pas[2] (ce qui équivaut au palme).

Quant au sillon complet, Bar-Kappara a enseigné que l'on ne peut y semer qu'une espèce (de crainte de confusion). Quel est l'avis de R. Ismaël au sujet de la largeur exigible (dont il parle dans la Mischnâ)? Si R. Akiba, qui permet d'entourer ce sillon par d'autres produits des 3 côtés, admet que la largeur doit être celle de la longueur (le carré), il en est à plus forte raison de même pour R. Ismaël qui exige que le sillon soit libre de 2 côtés. Quel est l'avis de R. Ismaël à l'égard d'une rangée de verdure qui se trouverait au milieu d'un champ de blé ? (Quelle largeur exigera-t-il?) Si R. Akiba, qui est peu sévère ici (se contente d'une largeur de 6 palmes), exige plus loin, où il s'agit de blé, une longueur plus grande (10 palmes et demi), à plus forte raison R. Ismaël sera-t-il sévère en ce cas et exigera-t-il que le sillon traverse toute la longueur du champ, comme il le prescrit ici. Ceci va donc sans dire et ne forme pas le sujet de la demande ; mais voici ce qu'il s'agit de savoir : est-ce que R. Ismaël exige pour le blé une largeur plus grande que ne la prescrit R. Aikba, ou non? Comme il n'y a pas de distinction établie ici au sujet de la largeur entre R. Ismaël et R. Akiba (l'on ne se préoccupe que de la longueur du sillon), il en est de même plus loin (il ne s'agit que de la longueur, et le différend porte sur le point de savoir si, autour de la rangée, on peut semer sur 3 côtés, ou seulement sur deux). Samuel dit : il n'est question dans la Mischnâ que d'une rangée ; mais pour deux, ce serait interdit (à titre de mélanges hétérogènes) ; R. Yohanan et R. Simon ben Lakisch disent tous deux que c'est même permis pour 2 rangées (on les distingue du grand champ, et il n'y a pas de confusion). R. Simon ben Lakisch dit : il est permis de fendre 4 rangées (de 2 sortes de plantes) dans une vallée entourée de champs de toutes parts[3]. Toutefois, dit R. Yohanan, l'on devra considérer les 2 rangées extérieures comme des champs de jardinage (et n'y planter que de la verdure,

1. Tr. *Schabbath*, f. 85b.

2. Toutefois, une extrémité devra rester libre et la partie semée n'être entourée que de trois coudées.

3. Bien que l'on ait planté 4 rangées, la portion de terrain située au milieu et en contrebas ne perd pas l'avantage légal de sa situation, qui permet la variété des espèces. Comp. ci-dessus, ch. II, § 8 (p. 244-5).

afin de les distinguer). De plus, ajoute R. Zeira, il devra y avoir 3 palmes ensemencés sur 6 des 2 rangées externes (afin qu'on les distingue par leur importance). Selon R. Juda, est-il dit dans la Mischnâ, la largeur devra être l'équivalent d'un pas. Cet avis, dit R. Houna, est fondé sur ce verset (Deutéronome, XI, 10) : *tu l'arroseras avec les pieds comme un jardin d'herbes* : or, quelle est la grandeur d'un pas ? c'est un palme [1]. On dit dans notre Mischnâ qu'un écart d'un palme suffit selon R. Juda ; et il a dit plus haut (§ 1) que l'on peut planter 6 espèces au milieu, le même écart d'un palme suffisant (à quoi bon exprimer 2 fois cet avis ?) En voici la raison : si on l'avait seulement exprimé ici, on eût raisonné ainsi et l'on eût dit que R. Juda, qui exige ici l'écart d'un palme non planté, permet plus haut de planter le tout ; à plus forte raison les autres rabbins qui n'imposent pas ici cette condition, ne l'imposeraient pas au cas exprimé plus haut ; il a donc fallu dire plus haut qu'ils sont plus sévères que R. Juda (qu'ils autorisent seulement 5 espèces et non 6). Si, au contraire, on avait seulement enseigné la Mischnâ dite plus haut, on eût dit que si les rabbins, plus sévères en ce cas que R. Juda (sur le nombre d'espèces à semer), le sont ici moins (n'exigeant pas d'écart vide), à plus forte raison R. Juda qui est moins sévère qu'eux plus haut, partagerait leur avis ici. Il a donc fallu exprimer l'un et l'autre enseignement.

4. Il est permis de planter (au milieu d'un champ de blé) deux rangs de concombres [2], puis 2 rangs de courges, puis 2 rangs de fèves égyptiennes [3] (leur étendue leur donne le caractère d'un champ distinct) ; mais c'est interdit pour une seule rangée de concombres [4], une de courges, et une de fèves égyptiennes (le peu de largeur de la rangée peut faire supposer une réunion de produits divers, par le mélange et le contact des feuilles). R. Eliezer permet d'établir l'ordre suivant : une rangée de concombres, une de courges, puis une de fèves, et enfin une seconde rangée de concombres (que l'on imagine former, avec la 1re, un champ de concombres, séparé au milieu, par les courges et les fèves) ; mais les autres sages le défendent [5].

Selon Hiskia, la plantation de 2 rangées constituant un champ forme aussi le sujet de la discussion entre R. Akiba et les rabbins (exprimée au § suivant) : Les rabbins qui exigent plus loin un intervalle de 12 coudées l'exigent aussi ici ; R. Akiba, qui n'en exige là que huit, est ici du même avis. Selon

1. Voir ch. I, § 9 (p. 233).

2. C'est la *cucumis sativa*, selon Duschak, *homiletische Beilage* au n° 41 du *Ben-Chanania* de 1866, p. 131.

3. Il est bien entendu qu'entre chaque sorte on laissera un sillon en friche.

4. Y eût-il même un sillon de séparation entre chaque sorte.

5. Ils n'admettent pas l'hypothèse de R. Eliézer, en raison de la séparation.

R. Yoḥanan, la relation entre les diverses sortes de cucurbitacées est telle qu'il n'est pas besoin d'un écart de 8 coudées (les 2 rangées d'une même espèce suffisent à la distinguer). Quelle devra être la longueur d'une rangée de cucurbitacées (pour qu'elle constitue un champ isolé, non susceptible de mélange)? On peut le savoir, répondit R. Zeira, par ce qui est dit plus loin (IV, 6), au sujet de la vigne : comme à ce sujet l'on ne fixe pas de différence entre la largeur ou la longueur, et qu'il faut pour toutes deux un intervalle de 8 coudées, il en est de même ici. D'après Ḥiskia, qui applique ici la discussion exprimée au § suivant, on comprend qu'un espace de 8 coudées, soit aussi bien exigible ici qu'au sujet de la vigne (IV, 6). Mais, selon R. Yoḥanan (qui n'exige pas un aussi grand espace), quelle sera la longueur exigible pour constituer l'isolement? Cela va de soi, car si l'on disait qu'il faut 8 coudées, à plus forte raison suffirait-il à un champ de courges situé au milieu d'oignons d'avoir 12 coudées; car, bien qu'une espèce de cucurbitacée au milieu des courges ait une influence de relation telle, que par sa parenté, un espace de 8 coudées suffit pour l'isoler, le champ de 8 coudées est interdit s'il est entouré de toutes parts; à plus forte raison la rangée de courges au milieu d'oignons, dont l'influence de relation est nulle, au point qu'il faut pour l'isoler un espace de 12 coudées, est susceptible d'être interdite en ayant 8 coudées, si elle est entourée de tous côtés. De même, à l'inverse, si, pour une espèce de courge se trouvant au milieu d'oignons, on ne déclare la démarcation annulée (au point qu'il y ait interdiction) qu'à l'égard d'un entourage de 12 coudées ; à plus forte raison devra-t-on fixer le même espace de 12 coudées pour annuler la séparation, s'il s'agit d'une espèce de cucurbitacées au milieu de ses congénères. On sait quelle est la règle lorsque les produits sont plantés en ligne droite (l'un à côté de l'autre). Mais, lorsqu'il s'agit de plantations irrégulières, ou tiges isolées de côté et d'autre, quelle est la règle ? De même que, pour la vigne (V, 1), on ne se préoccupe pas de la régularité de la plantation, il en sera de même ici. R. Yanaï dit que la discussion exprimée dans la Mischnâ entre R. Eliézer et les autres sages s'applique à ce qui suit : on réunit deux espèces différentes (extérieures) pour préserver de l'interdiction deux éléments étrangers par rapport à ceux qui les entourent (c'est l'avis de R. Eliézer); mais dire que tout en les considérant comme joints, cela n'empêche pas l'interdiction d'avoir lieu pour la rangée du milieu, c'est d'accord avec l'avis des rabbins. Selon Rab, au contraire, tous deux s'accordent à dire que la jonction supposée des 2 espèces a aussi bien lieu, comme préservatif (démarcation), que pour constituer la défense. L'avis de R. Yanaï est confirmé par notre Mischnâ, qui dit : « R. Eliézer le permet [1] » ; et cette même Mischnâ n'est-elle pas en opposition

1. Ainsi, même après la plantation de la 3e rangée, il n'y a pas d'interdiction selon lui, défendant de planter le 4e rang; la jonction a lieu entre les espèces pour les isoler et les préserver.

avec ce que dit ici Rab : « R. Eliézer permet une rangée de concombres, une de courges, puis une de fèves, et enfin une seconde rangée de concombres. » Or, puisque selon Rab, on réunit les espèces pour constater l'interdiction, n'y a-t-il pas interdiction au cas cité par la Mischnâ avant que la 4e rangée ait été plantée ? Il se peut, fut-il répondu, qu'il s'agisse du cas où toutes les 4 espèces ont été semées d'un coup (les 2 rangées externes ont aussitôt servi à préserver les 2 sortes placées à l'intérieur).

5. On peut planter dans un même fossé des concombres et des courges (malgré le mélange et le contact de leurs feuilles étendues), à la condition que l'une se penche d'un côté, et l'autre d'un autre côté; car les sages ont surtout établi ces interdictions pour la vue (pour que les champs n'apparaissent pas défectueux [1], et dans le présent cas, ce n'est pas interdit, bien qu'il n'y ait pas de sillon de séparation).

On a enseigné : il est permis à un propriétaire de creuser dans son champ une petite cavité profonde d'un palme et d'y semer 4 sortes différentes, en les tournant vers les 4 côtés (pour les isoler de cette façon). R. Aba bar Cahana dit de R. Simon Garschia, au nom de R. Simon b. Lakisch, qu'il s'agit du cas où le terrain est entouré de champs en friche (tout isolés). En ce cas, demanda R. Mena, on devrait l'autoriser à semer 8 espèces, savoir deux par ligne, un aux angles et un sur chaque côté? (la question reste irrésolue).

6. Si l'on a un champ planté d'oignons et que l'on désire y semer quelques rangées de courges, il faut au préalable, selon R. Ismaël, en arracher sur un espace de deux rangs (de quatre coudées chacun), ensuite l'on peut planter une rangée de courges au milieu; puis, on laisse en terre des oignons dans l'emplacement équivalent à 2 rangées ; plus loin, on les arrache sur une étendue équivalente, et l'on y plante encore une rangée de courges (entre celle-ci et la 1re, il y a ainsi 12 coudées de séparation). Selon R. Akiba, on procède ainsi : on arrache 2 rangs, on en plante 2 autres (de courges); puis on laisse en terre les oignons sur la place de 2 rangs, plus loin on arrache encore 2 rangs et l'on en plante autant [2]. Les autres sages disent : s'il n'y a pas entre une rangée et l'autre douze coudées vides [3], il ne faut pas maintenir la semence qui se trouve au milieu d'elles.

1. Comp. tr. *Péa*, ch. IV, § 3; tr. *Demaï*, ch. VI, § 2; tr. *Kilaïm*, ch. II, § 1-2; VI, 2; tr. *Schebiith*, ch. I fin; II, 5; III, 1.

2. Car alors, entre les rangs de courges, on n'exige une largeur de 8 coudées que pour les sillons contenant des oignons ; mais entre 2 rangées de courges et deux d'oignons, un simple sillon suffit.

3. En raison de l'extension de leurs feuilles.

Cahana dit que, selon R. Ismaël, il arrive parfois que l'on implante dans seize coudées d'espace [1], parfois douze, et parfois huit. Ainsi lorsque tout le terrain nécessaire à l'alimentation des produits se trouve tourné vers l'intérieur de l'enclos, il faut pour semer 16 coudées; lorsqu'il y a moitié à l'intérieur et moitié à l'extérieur, il se peut que l'on sème dans 12 [2]; si tout est au dehors, ce n'est que huit coudées [3]. Selon Samuel, c'est d'après tous les avis en 12 coudées que l'on peut semer (à raison de 2 coudées pour commencer et autant pour finir), puisqu'en effet un enseignement spécial (une *Beraitha*) vient confirmer les paroles des 2 interlocuteurs en disant : selon R. Ismaël, la plantation exige un espace de 12 coudées; selon R. Akiba, 8 coudées. Mais alors en quoi l'avis de R. Ismaël diffère-t-il des rabbins? (et à quoi bon discuter?) Le voici : selon R. Ismaël, il est interdit d'adosser une espèce à une autre (il faut 2 coudées vides) ; selon les rabbins, c'est inutile (pourvu que le total soit de 12 coudées).

7. La courge placée à côté de la verdure (jardinage) est considérée comme telle [4]. Si elle se trouve au milieu du blé, il faut lui laisser libre un emplacement pouvant fournir un quart de *cab*. Si le champ est ensemencé par du blé et que l'on veut y planter un rang de courges, on laisse au-devant de ces dernières un espace libre de 6 palmes [5] ; et si une de ces branches s'étend jusqu'à la séparation, on l'arrache de là (pour éviter le mélange). Selon R. Yossé, il faut avant de la cultiver laisser un espace de 4 coudées. Quoi, lui fut-il objecté, serait-ce plus grave que la culture de la vigne [6] ? Certes, répondit-il, nous trouvons que c'est plus grave ; car, avant de planter un seul cep de vigne, il ne faut laisser que 6 palmes [7] ; pour une seule courge, il faut laisser l'espace d'un quart de *cab* (à cause de l'extension de ses feuilles [8]). R. Meir dit au nom de R. Ismael : dès qu'il y a trois courges dans un champ de la contenance d'un *saa*, il n'est plus permis d'y implanter aucune autre semence. R. Yossé ben Hahotef d'Ephrath dit la même règle au nom de R. Ismael,

1. Savoir, 4 coudées pour le terrain d'alimentation ; puis 4 coudées d'espace vide entre les courges et les oignons, et enfin 2 rangées d'oignons formant 8 coudées, séparées encore par un espace vide de 4 coudées, soit 16 coudées entre un rang de courges et l'autre.

2. On procède alors par rangée de 2 coudées, en tête et à la fin, avec les mêmes espaces vides.

3. La courge étant adossée aux oignons, il ne reste qu'un intervalle de 8 coudées.

4. Il faut, en ce cas, laisser l'espace exigé pour ces espèces, soit 6 palmes.

5. Pour une rangée entière, plus visible, la séparation sera moindre.

6. Voir ci-après, ch. IV, § 5 ; elle n'exige que 6 palmes.

7. Ci-après, ch. VI, § 1.

8. Il ne faut donc pas s'étonner si, par la même raison, les prescriptions sont plus graves pour la courge plantée par rangée.

en l'étendant encore : dès qu'il y a trois courges dans un champ, eût-il la contenance d'un *cour* (30 *saas*), l'on ne peut plus rien y semer.

R. Yohanan dit au nom de R. Ismael que, même pour une seule rangée de ceps de vignes, on tient compte du terrain nécessaire à l'alimentation. Faut-il, dès la plantation de la première courge laisser un espace libre de 6 palmes (puisque l'on complétera la rangée), ou non? Il le faut, répondit-on ; de même qu'au sujet de la vigne, n'y eût-il qu'un seul cep (V, § 1), on tient compte du terrain d'alimentation, il en sera de même ici. Est-il permis de semer d'autres semences auprès des cavités faites pour recevoir les courges? Non, de même qu'il est dit au sujet de la vigne qu'il est défendu de rien semer aux pieds des ceps. R. Yôna demanda: si l'on plante 5 courges en ligne, que l'on adosse à une haie, faut-il appliquer à cette rangée la loi de l'espalier pour la vigne (VI, 1) et laisser 4 coudées vides pour l'alimentation ? (Question non résolue). De même, demanda-t-il, la mesure dont parle la Mischnâ ne s'applique-t-elle qu'à la courge, ou à toutes les espèces? Non, du moment que l'on établit une relation entre les concombres, les fèves et les courges [1], les diverses courges peuvent se confondre; mais comme ici cette relation n'a pas été établie, la courge citée par la Mischnâ est seule en question. Mais les rabbins auraient dû objecter à R. Yossé que l'exemple d'une tige isolée ne peut rien prouver pour la rangée; puisque, si l'on conserve seulement des tiges vertes isolées pour la semence (non pour la consommation), il faut leur laisser un espace vide d'un quart de *saa*, ou les séparer du blé par un mur haut de 10 palmes (comme s'il s'agissait d'un champ complet), serait-on moins sévère pour une rangée et n'exigerait-on qu'un espace moindre (soit 6 palmes)? Puisque nous voyons que cette objection n'a pas été présentée, nous pouvons en conclure que, selon R. Yossé, il n'y a pas de différence entre une rangée et un carré complet de champ (pour tous 2, il ne faut qu'un intervalle de 4 coudées). En effet, R. Yôna et R. Yossa de Galilée disent tous deux, au nom de R. Yossé ben R. Hanina, que si l'on conserve une tige étrangère au milieu d'un champ de blé pour en recueillir des semences, il faudra laisser autour de cette tige un vide d'un carré complet, ou un mur de séparation haut de 10 palmes, si même il s'agit de la même espèce (dont une partie est plantée pour la consommation et une autre pour la semence). R. Aboun bar R. Hiya objecta devant R. Zeira: n'est-il pas dit [2] que si l'on a semé du coriandre pour en recueillir la semence, on peut manger le fruit sans payer pour cela une dîme spéciale? (Comment donc se fait-il que là le fruit est supposé être de la même espèce que la semence)? Là, répondit-on, c'est différent, comme l'on peut également manger le fruit et la semence, ils ne font qu'un. R. Yossé ben R. Aboun dit encore : vois quelle différence il y a entre les premières paroles

1. Comp. ch. II, § 12, fin.
2. Mischnâ, tr. *Maasseróth*, ch. IV, § 5.

de R. Ismael et ses dernières : au commencement de sa vie, il adopte l'avis de R. Meir et parle d'un champ ayant la contenance d'un *saa* ; à la fin de sa vie, il adopte l'avis de R. Yossé qui parle d'un champ ayant la vaste étendue d'un *cour* (même en ce cas, la présence de 3 courges ne permet plus d'admettre aucune autre semence).

CHAPITRE IV

1. Pour que l'on puisse semer dans une plate-bande[1] de vigne, il faut, selon Schammaï, qu'elle ait une étendue de 24 coudées (assez large pour être isolée) ; selon Hillel, il suffit que ce soit un carré de 16 coudées. Quant à l'entourage de la vigne (destiné exclusivement à cette plantation), il doit avoir, selon Schammaï, 16 coudées, et selon Hillel, douze coudées. Qu'appelle-t-on bande de la vigne ? Un espace nu au milieu d'elle. Si, donc (selon Hillel) elle ne comprend pas un espace de 16 coudées, l'on ne peut rien y semer ; si, au contraire, elle a cette étendue, on laisse à côté des vignes la place pour les cultiver (quatre coudées dans tous les sens), et l'on sème dans le terrain restant.

R. Yohanan dit que le cas cité ici est le même que celui de « la vigne ravagée, » dont il est question au chapitre suivant (§ 1) ; seulement, voici la différence : dans le présent cas, les vides sont au milieu de la vigne : plus loin, il s'agit de ravages ayant eu lieu sur tous les côtés. R. Yossé ajoute : la plate-bande dont il s'agit ici doit provenir d'une grande plantation de vignes (3 rangs de 3 ceps) ; mais si elle provient d'une petite plantation (2 rangs), la règle n'est plus la même. En effet, on a enseigné : on appelle bande de la vigne l'espace de vigne dont le milieu est ravagé et où il reste cependant assez d'espace pour constituer une autre vigne (fort grande), soit sur les 4 côtés environnants, soit sur 3, soit sur deux placés l'un vis-à-vis de l'autre. En quel cas cela se peut-il ? Lorsqu'il y a 5 rangées composées chacune de 7 ceps[2], on prend l'une d'elles comme vigne (restent 4 rangs vides) ; s'il y a 4 rangs de vignes, séparés par 3 intervalles, on implante une rangée vide ; s'il y a 3 rangs de vignes, séparés par 2 lignes vides, on prend l'une des lignes libres. S'il y a 2 rangées plantées et 2 autres vides, on agit, d'après l'avis de Cahana, comme s'il s'agissait de commencer à planter ; or, Schammaï dit que pour semer dans une bande de vigne, il faut qu'elle ait une étendue de 24 coudées, superficie qui devra être la même s'il s'agit d'une vigne ravagée

1. Pour le mot קרחת, voir Lévitique, XIII, 45. Cf. tr. *Eroubin*, f. 3b et 93a.

2. Entre les rangées, ainsi qu'entre les ceps, il y a un intervalle de 4 coudées.

(il devra rester 24 coudées). Selon R. Yohanan, Schammaï émet un avis plus sévère s'il s'agit de vigne ravagée, que lorsqu'il est question de plantations ; ainsi, en ce dernier cas, il se contente d'un espace de 16 coudées (§ 9), tandis qu'ici, où il s'agit de terre ravagée, il exige un espace de 24 coudées, pour permettre d'y semer un nouveau produit. En général, Schammaï exige un tiers d'espace de plus : ainsi, pour l'entourage de la vigne, il faut selon Schammaï 18 coudées ; selon Hillel, douze. Mais ne dit-on pas dans la Mischnâ que, pour cet entourage, il faut, selon Schammaï, 16 coudées et selon Hillel, douze? Il se peut, répondit-on, que de ce chiffre 16 il faille soustraire 4 coudées pour le terrain d'alimentation : restent 12, selon Schammaï, et 8, selon Hillel. Quant au terrain servant à la vigne, il faut selon Schammaï 8 coudées et selon Hillel six. Mais, ne dit-on pas dans la Mischnâ (§ 5) : « c'est pourquoi, si dans une vigne l'on ensemence 4 coudées par un produit étranger, il faut, selon Schammaï, interdire à tout usage une rangée entière, et selon Hillel 2 rangées. » (comment donc Schammaï dit-il ici, au contraire, qu'il faut 8 coudées) ? On peut répondre à cette objection, en disant que dans ladite Mischnâ, on se référait à l'avis prédominant de Hillel, selon lequel il suffit de 4 coudées. C'est ainsi que l'on a dit plus loin (V, 1) : « on appelle espalier la plantation d'une rangée de 5 ceps », (ce qui est forcément conforme à l'avis de Hillel ; car, selon Schammaï, la règle serait la même sans espalier). Toutefois, fut-il répliqué, cette dernière preuve est nulle (et cette Mischnâ peut même avoir été dite selon Schammaï) ; car, dit R. Simon ben Lakisch, lorsque les ceps sont plantés sans régularité, ils s'enchevêtreraient avec ceux qui sont placés en face, et ce ne serait pas une vigne s'il n'y avait pas d'espalier.

2. Qu'appelle-t-on entourage de la vigne? Ce qui se trouve entre elle et la haie [1] ; s'il n'y a pas au moins 12 coudées, il ne faut rien y semer ; mais si le terrain a cette étendue, on laisse un espace pour la culture de la vigne et l'on ensemence le reste [2].

3. Selon R. Juda, ladite mesure n'est que la haie de la vigne (n'exigeant que 6 coudées). Et qu'appelle-t-il entourage de la vigne (exigeant 12 coudées)? L'espace compris entre 2 vignes (formant un angle [3]). Qu'appelle-t-on haie? Ou un mur haut de dix palmes, ou un fossé profond de dix et large de quatre [4].

En parlant de haie, la Mischnâ ne veut pas dire qu'il s'agit absolument de clôture en pierres ; si même ce sont des planches de séparation (πεσσός), à la

1. Même traité, ibid.

2. On laisse donc 4 coudées pour la vigne et autant d'espace libre ; il reste alors 4 coudées pour d'autres semences.

3. Si, par exemple, l'une des rangées va du Sud au Nord, l'autre de l'Est à l'Ouest.

4. Alors, on peut semer ou planter de l'autre côté ce que l'on veut.

condition qu'il n'y ait pas entre l'une et l'autre une distance de 3 palmes, elles remplissent le même office qu'une haie, ainsi que des gerbes, ou même de la paille (ces dernières sont aussi considérées comme des haies, sans servir toutefois de séparation légale, étant elles-mêmes un mélange interdit); or, ceci confirme ce qu'a dit R. Hanina : un produit formant un mélange interdit ne peut pas servir à le garantir contre l'interdiction. On a cru devoir en conclure que cet objet interdit, tout en ne pouvant pas servir de garantie, forme une séparation au point de vue de la défense. Selon l'avis de R. Juda (qui considère l'intervalle d'entourage comme la haie), devrait-on appliquer audit entourage les règles de la bande d'une vigne et interdire l'accès de tout produit étranger, à moins qu'il y ait plus de seize coudées d'espace? L'avis de R. Juda, répond R. Yona, ne s'applique qu'au cas où les tiges [1] ou ceps ne sont pas rangés en ligne droite ; mais s'ils sont réguliers, on exige en effet un espace supérieur à 16 coudées. Faut-il que la haie entoure la vigne de 4 côtés pour qu'on lui donne le nom d'entourage de la vigne (selon l'interlocuteur de R. Juda), ou suffit-il d'un côté? On peut savoir la réponse de ce qu'il est dit, selon R. Juda, que l'espace compris entre 2 vignes, ou angle, forme ce qu'on nomme l'entourage; cela indique qu'il suffit qu'il y ait un enclos d'un côté. Faut-il que cette haie se prolonge tout le long de ce côté, ou non? On peut répondre à cette question par ce qui suit : R. Zeira ou R. Yassa dit au nom de R. Matna : on n'applique pas à une grande vigne la règle du prolongement de ligne ou queue, ni à une petite vigne la règle de l'entourage, c'est-à-dire pour une grande vigne, on n'exige pas que la disposition soit telle ::. (figure exigible seulement pour une petite vigne de 5 ceps) [2]; et à une petite vigne on n'applique pas la règle de l'entourage, au point que l'on interdise ce qui l'entoure au dehors plutôt que ce qui est au-dedans d'elle ; or, l'intérieur doit se composer d'un carré ayant au moins 8 coudées de long sur autant de large [3], et la partie externe comprend 12 coudées de circuit. On nomme petite vigne une vigne carrée de 3 rangées de ceps, sur trois. Donc, dès qu'il y a un terrain faisant face à 3 rangées de ceps, on le nomme entourage. Il en résulte, dit R. Zeira, que si l'on a érigé des planches faisant face à 3 ceps de vigne, cela constitue l'entourage (donc, il est inutile que le côté entier soit garni d'une haie, et il suffit que ce soit en face des 3 ceps). R. Judan demanda : si l'on a élevé une haie à l'intérieur de l'espace déjà garni d'un enclos (qui est a moins de 12 coudées de la vigne), est-il permis de semer entre les 2 haies, ou non? (Ce nouvel espace est-il interdit à tout produit étranger comme par le passé, où est-il devenu apte à cette semence depuis qu'il est séparé de la vigne?) A cette question il répond ainsi lui-même : s'il y a un espace d'au

1. Le mot כורת, *panier*, كوار semble provenir de κήρος, *ruche* (d'où : cire), sens dans lequel on le trouve au tr. *Schabbath*, f. 8a.

2. Comp. ci-après, Mischnâ 6.

3. Voir ci-après, *guemara*, § 9.

moins 3 palmes, il est permis d'y semer (la haie est effective) ; au cas contraire, c'est interdit (la haie intérieure étant nulle). R. Jacob bar Idi dit au nom de R. Simon b. Lakisch que s'il y a entre les 2 haies un intervalle de 12 coudées, il est interdit à tout élément étranger, parce que l'entourage est pour ainsi dire supprimé (ou transporté entre les 2 haies). Cela s'applique, ajoute R. Hiskia, à l'espace qui a 12 coudées de long sur autant de large ; et même, dit encore R. Mena, si le carré n'est pas complet et que l'on procède en rétrécissant toujours les 2 lignes qui entourent cet intervalle (soit 12 coudées de large en commençant, et très-peu en finissant, les 2 lignes ayant 12 de long).

4. Une clôture de joncs [1] sert de séparation s'il n'y a pas entre un jonc et l'autre un espace de trois palmes, de quoi laisser passer un agneau [2]. Si dans une haie il y a une brèche de dix coudées, on la considère comme une porte ; si la brèche est encore plus grande, il n'est pas permis, vis-à-vis d'elle, de rien planter (par crainte d'une confusion); s'il y a plusieurs brèches plus petites [3], il est permis de semer si la partie qui reste intacte dépasse celle qui est renversée ; mais, au cas contraire, c'est interdit en face de la brèche.

S'il y a 10 planchettes, πεσσοί, placées vis-à-vis des vides de la plantation [4], formant un espace de 4 coudées, et que la partie de la haie restant debout est supérieure à ce qui est renversé, il est permis de planter d'autres produits en face de la partie restée debout, mais c'est interdit en face de la brèche (les vides seuls étant couverts, il resterait une apparence de mélange). Si en face des ceps on pose des planchettes, de telle sorte que la haie maintenue n'ait pas 4 coudées et que la partie renversée de la haie est supérieure au reste, il va sans dire que l'on peut seulement planter d'autres produits en face de la séparation, non au-delà. R. Simon b. Lakisch dit au nom de R. Juda ben Hanina [5] que si l'on a fiché en terre 4 joncs aux 4 angles de la vigne et que, du haut de ces joncs, l'on ait tiré une corde (pour les joindre sommairement), l'espace placé en dehors de ces lignes est un coin à part [6], accessible à tout autre élément. Au contraire, c'est interdit selon R. Yona, qui dit : la barrière qui ne constitue pas une séparation suffisante entre 2 propriétés au point de vue du repos sabbatique (qui n'entraîne pas défense de porter des objets d'un point à l'autre) n'est pas non plus effective pour empêcher tout mélange. Il arriva, dit R. Yohanan, que R. Josué ben Korha alla auprès de R. Yohanan ben Nouri pour lui rendre

1. Tr. *Eroubin*, f. 16b.

2. Dans cette condition, on peut planter la vigne d'un côté, et semer n'importe quoi de l'autre côté.

3. N'ayant pas plus de dix coudées de long sur trois de large.

4. Au lieu que ce soit en face des ceps.

5. Comp. même série, tr. *Eroubin*, I, 9 (fol. 19c) ; tr. *soucca*, I, 1 (fol. 52)a.

6. Le mot *péa* a ici le sens de bande de terre, comme *pina* dans Babli, tr. *Eroubin*, fol. 11a.

visite[1]; on lui montra un champ, qui était nommé Bétarta (séparé de son voisin et facile à reconnaître par cette distinction); or, comme les ruptures de la haie avaient plus de 10 coudées d'espace, il les remplissait en y plaçant du bois et des pieux ou fourches (δίκρανον), jusqu'à ce que la brèche soit au-dessous de 10 coudées. A ce sujet, on dit qu'il en est de même pour la séparation au point de vue du repos sabbatique [2]. R. Zeira dit: R. Simon ben Lakisch reconnaît au point de vue du repos sabbatique, que la rupture de la haie formant ouverture ou porte n'a plus d'effet et n'autorise pas le transport, si elle a plus de dix coudées. Aussi, dit R. Ḥagaï, une Mischnâ [3] s'exprime ainsi: « on entoure le terrain avec 3 cordes disposées l'une au-dessus de l'autre »; or, si malgré la rupture angulaire de la haie elle était préservée et autorisait le transport au samedi, eût-elle plus de dix coudées, il suffirait d'une corde (simulant l'angle ou porte au point de vue du repos sabbatique; mais, la haie seule devant être élevée, comme le figurent les cordes superposées, il en résulte que c'est insuffisant pour permettre le transport, le sabbat). R. Yona, au nom de R. Yoschia, posa la question suivante: lorsque l'on vient de dire que, pour le samedi, la rupture angulaire ne peut pas figurer la porte, pour simuler la continuation de la haie, cela s'applique-t-il aux cordes tendues en l'air ou à l'ouverture qui aurait lieu de côté (sur le sol)? Or, voici quelles en seraient les conséquences: si l'on dit que cela s'applique à la tension des cordes en l'air, il va sans dire que de côté aussi la haie rompue n'a plus d'effet préservatif (car, au bas, il n'y a plus rien indiquant la forme d'une porte), tandis qu'en disant: la haie rompue n'a plus d'effet en bas, on peut admettre qu'en haut les cordes tendues sur les piquets figurent mieux la porte et maintiennent l'effet préservatif de la haie; la seconde conséquence serait celle-ci: la tension de la corde en l'air n'ayant pas d'effet préservatif, R. Ḥagaï n'aurait rien pu conclure de la Mischnâ précitée [4]. Quoi! fut-il répliqué, comment peut-on en conclure que l'avis de R. Ḥagaï [5] s'explique s'il s'agit du haut et qu'il n'aurait rien pu en tirer s'il s'agit du bas? Une seule interprétation suffisait en tous cas, soit pour dire qu'en l'air, malgré la tension de la corde, l'effet préservatif est annulé, soit pour appliquer l'interdiction au côté, en bas. Cette objection étant écartée, les rabbins de Césarée répondent au nom de R. Jérémie à la question de R. Yoschia: il s'agit du cas où les fiches posées en terre ont la forme de fourches (réunies par des cordes en l'air).

R. Zeira et R. Abdôma de Min-Ḥipa dit au nom de R. Simon ben Lakisch:

1. Le mot נגינגר employé ici peut, sans doute, être comparé à נגגי, *nuncio* dans *Abôda zara*, f. 4ª.

2. C'est un enclos, à l'intérieur duquel il est permis de déplacer tout ce que l'on veut le samedi.

3. Mischnâ, IIe section, tr. *Eroubin*, ch. I, § 9.

4. Il ne pourrait tirer un argument d'un cas où il faut 3 cordes superposées; une seule en bas suffirait.

5. Les termes de cette remarque sont au complet dans *Eroubin* et *succa*, *l. c.*

quelle que soit la hauteur des tiges servant à tendre les cordes, eût-elle cent coudées, l'effet de préservation est maintenu. Ceci se rapporte, dit R. Judan, à la question de mélange ; mais, au sujet du repos sabbatique, lorsqu'il s'agit de démontrer que c'est un même enclos, on ne peut pas imaginer un angle supérieur à la poutre (et si cette dernière est au-dessous de cent coudées, l'effet en est perdu sur le sol). Selon R. Yossé, au contraire, la séparation qui est jugée suffisante pour séparer les hétérogènes suffit aussi pour enclore un terrain au point de vue sabbatique. Quelle est, selon R. Yossé, la différence entre la poutre et l'angle ? La voici : l'angle n'a d'effet préservateur que s'il est indiqué (par un enclos) des 4 côtés et bien distinct, tandis que la poutre placée d'un seul côté suffit comme démarcation. Ceci est conforme à ce que dit R. Zeira au nom de R. Hamnona : l'angle n'a d'effet préservateur que s'il entoure un autre terrain des 4 côtés (si on le retrouve aux 4 côtés). R. Aba bar Mamal dit : il est interdit, le samedi, de transporter des objets dans les voies d'accès aux vignes (τετράπυλαι), parce qu'on les considère comme un appendice à la poutre de démarcation et qui ne comporte pas le même effet préservateur que l'angle. R. Pinḥas raconte qu'un fait de ce genre se passa en présence de R. Jérémie ; au-dessous de 4 colonnes, il y avait, comme chapiteaux, des architraves en bois (ἐπιστύλιον), sous lesquelles on avait permis le samedi de transporter des objets, parce qu'on leur attribuait les qualités préservatrices de l'angle. R. Aboun et les rabbins ont demandé en présence de R. Zeira : est-ce que l'effet préservateur de l'angle, simulant la porte, est aussi applicable à la construction d'une *succa* (suffit-elle à représenter le 3e côté, pour que la succa soit apte à la célébration de cette fête ?) Oui, leur répondit-il, l'effet est le même. Peut-on aussi utiliser dans le même but l'excédant du plafond ? Non, leur répondit-il. D'où vient cette inégalité et autorise-t-on l'un, non l'autre ? C'est que l'un, ayant une destination spéciale (celle de figurer un enclos), il sert à produire l'effet préservateur et à représenter le côté absent, tandis qu'il n'en est pas de même d'un simple excédant (il est l'effet du hasard). Ces divers incidents de comparaison, dit R. Abahou, sont intéressants à noter comme élucidation et dialectique ; mais il ne faudrait pas en induire un enseignement pratique, car s'il est interdit de tirer parti de l'excédant ou appendice pour compléter la *succa*, chose peu grave, à plus forte raison est-ce interdit pour le sabbat, ce qui est bien plus grave (puisqu'en cas de transport illégal, on encourt la peine de la lapidation). R. Aboun bar Ḥiya demande en présence de R. Zeira : d'après l'avis de qui a-t-on pu dire plus haut que l'angle simulant la porte a un effet préservateur sur le reste ? Ce ne saurait être R. Yoḥanan ben Nouri, puisqu'il dit au contraire que c'est interdit (comment se fait-il qu'il y ait un avis opposé à celui d'un *tanna*, auteur d'une Mischnâ ?) C'est que, fut-il répondu, cet avis au sujet du sabbat a été repoussé (une opinion contraire [1] a pu être

1. Ainsi, l'explique Elie Fulda dans son commentaire. Mais le *Neuhebr. Worterbuch* de J. Lévy conserve la version ancienne אדחי, avec le sens du démons-

exprimée à juste titre). Au point de vue des mélanges d'hétérogènes, est-il dit, tout espace inférieur à 3 palmes est comme fermé ; de 3 ou 4 palmes, il est permis de semer, si la haie conservée est supérieure à la partie renversée, et c'est interdit au cas contraire ; de 4 palmes à dix, c'est permis si la partie conservée est supérieure à celle qui est renversée ; si, au contraire, la partie renversée est supérieure, il n'est permis de semer qu'en face de la haie maintenue, non vis-à-vis de ce qui est renversé ; enfin, si la brèche a plus de 10 palmes, la partie de la haie conservée fût-elle supérieure à celle qui est renversée, il n'est permis de semer qu'en face de la partie de la haie maintenue, non vis-à-vis de ce qui est renversé. De même, au point de vue de la séparation sabbatique de l'enclos, tout espace inférieur à 3 palmes est comme fermé ; à 3 ou 4 palmes, jusqu'à dix, il n'est permis de transporter des objets dans le même espace que si la partie de la haie maintenue est supérieure à celle qui est renversée, mais au cas contraire c'est interdit; enfin, si la brèche a plus de dix palmes, la partie maintenue fût-elle supérieure à celle qui est renversée, c'est interdit. Dans cette seconde énumération d'hypothèses, dit R. Ḥanina ou R. Judan bar Pazi au nom de R. Yoḥanan, on ne fait pas de règle spéciale pour une brèche de 3 ou 4 palmes ; est-ce à dire que si la brèche a 3 palmes sans être équilibrée par un fragment de haie ayant au moins 4 palmes il soit permis d'y semer? Non ; donc il faut admettre qu'il n'est pas tenu compte de ce cas. Mais, objecta R. Ḥena, n'a-t-on pas enseigné[1] que l'on peut compléter un mur en l'entourant de joncs? Or, serait-ce à dire que les joncs (malgré l'exiguité de leur largeur) tiennent une place marquée? De cet exemple, fut-il répliqué, on ne peut pas tirer une objection, car les joncs se suivent à des intervalles rapprochés de moins de 3 palmes, ce qui est considéré comme un enclos fermé (tandis qu'une brèche, lorsqu'elle a 3 palmes, est ouverte). R. Yossé bar R. Aboun dit au nom de Rab (contrairement à R. Aboun) qu'en ce cas il est permis de semer, si la haie restée debout est supérieure à la partie détruite.

5. Si l'on plante une rangée de cinq ceps de vigne, elle est considérée comme vigne, selon Schammaï (pour les distances à observer), mais non, selon Hillel : il faut, selon lui, au moins 2 rangées pour constituer la vigne[2]. C'est pourquoi, si dans une vigne [3] l'on ensemence quatre coudées, il faut, selon Schammaï, interdire à tout usage une rangée (Deutéronome, XXII, 9) ; selon Hillel, 2 rangées.

L'interdiction exprimée dans la Mischnâ ne s'applique qu'au cas où l'on sème

tratif *ce* : « cette braïtha enseigne, etc. » Cf. ci-dessus, tr. *Demaï*, ch. VII, § 1, milieu, où R. Simson de Sens lit aussi : אדחי (a repoussé), ce qui n'a pas de sens.

1. Mischnâ, tr. *Eroubin*, ch. I, § 10.

2. Hors de là, il suffit de laisser 6 palmes d'espace, comme pour un seul cep de vigne.

3. Tr. *Edouyôth*, ch. V, § 2.

un élément étranger en face du cep médial. En ce cas, selon Schammaï, toute la rangée est interdite (celle qui fait face à cet élément nouveau); mais, selon Hillel, on n'interdit que 3 ceps de cette rangée et 3 de la suivante, soit un carré de 3 sur 3. Au cas où l'on a semé en face du vide formé par 2 rangées médiales, ou par 2 ceps du milieu, on interdira, selon Schammaï, 2 rangées de chaque côté de la semence nouvelle, soit 4. Mais comme la vigne se compose d'au moins 5 ceps, quel est le 5e cep qui est condamné avec quatre autres? Le voici : si l'on ne peut pas indiquer, même d'une façon peu précise, de quel cep la semence nouvelle se rapproche le plus, les deux qui sont à droite et à gauche de ce cep médial sont interdits (soit le tout) ; si au contraire la semence n'est pas plus proche d'un côté que de l'autre, il n'y a que 4 ceps interdits et le 5e reste libre. Selon Hillel, on interdit en ce cas 4 ceps contre 2, savoir 2 ceps dans la première rangée, deux dans la suivante et un à chaque extrémité de la ligne (total : six). Si l'on a semé en face du cep placé à l'angle formé par deux côtés, selon Schammaï les 2 rangées sont interdites, ne sachant pas laquelle a été atteinte ; selon Hillel, on interdit 6 ceps (comme précédemment). Si enfin l'on a semé en face du vide qui se trouve à l'angle des 2 côtés, on interdit, selon Schammaï, toute la rangée (vers laquelle penche la semence) ; selon Hillel, on interdit 2 ceps sur une ligne, 2 sur la suivante et un 5e cep formant le prolongement de la première ligne. Quel est en ce cas le 6e cep (qui est épargné dans cette hypothèse)? C'est ou le 3e de la 1re rangée (dont les 2 ceps sont interdits), ou le second de la 3e ligne (sur laquelle un seul cep a été interdit comme prolongement).

6. Si l'on plante deux ceps de vigne en face de 2 autres, qu'un autre cep s'écarte de la rangée comme une espèce de queue [1], l'ensemble des cinq espèces constitue la vigne ; s'il y a 2 ceps en face de 2 autres et un 5e au milieu d'eux [2], ou entre les 2 rangées, cela ne constitue pas une vigne ; elle n'est considérée comme telle qu'au premier cas (quant à la disposition des cinq ceps).

R. Ḥiya bar Aba dit au nom de R. Ḥiya bar Joseph que de ce verset : *le pays de Canaan selon ses limites* (Nombres, XXXIV, 2), on déduit que l'on maintient les démarcations des terrains telles qu'elles ont été établies par les Cananéens (qui avaient adopté les figures exprimées dans la Mischnâ). Mais, objecta R. Imi, est-ce que l'on imite les usages des Cananéens ? (Non, c'est une règle rabbinique qui a fixé cette figure). Samuel dit : si l'on doit en ce cas mesurer 4 coudées (pour séparer le terrain d'alimentation), on mesurera une ligne diagonale (en la faisant passer du 2e cep au 3e) ; selon R. Yossé bar Zemina au nom de R. Yoḥanan, on suppose que dans la 1re rangée il y a en-

1. En voici la disposition : $\overset{\circ}{\circ}\,\overset{\circ}{\circ}\,\circ$.
2. C'est-à-dire, s'ils sont ainsi disposés : $\overset{\circ}{\circ}\,\circ\,\overset{\circ}{\circ}$. Voir Raschi, au tr. *Sôtâ*, f. 43^a.

core un cep de vigne (un 6[e] cep imaginaire), et c'est de là que l'on commence à mesurer les 4 coudées d'écart. R. Yona demanda : si l'on a planté deux vignes composées chacune de 5 ceps, selon les dispositions de la Mischnâ, suppose-t-on que pour chacune d'elles il y a un 6[e] cep imaginaire ? De même, si l'on a planté trois ceps sur trois et un cep planté en face de celui du milieu, suppose-t-on l'existence d'un cep supplémentaire pour que l'on puisse lui donner la mesure d'une grande vigne, pour laquelle il n'y a pas de prolongement [1] ? Cette hypothèse, fut-il objecté, n'est guère admissible : n'a-t-on pas dit qu'il n'y a pas de prolongement pour une grande vigne? C'est vrai lorsqu'elle est déjà grande (en ce cas, il n'y a pas lieu à prolongement) ; mais ici, il s'agit de savoir si à une petite vigne de 5 ceps, on suppose une addition imaginaire d'un 6[e] cep pour que la vigne soit grande ? (question non résolue).

7. Si l'on plante une rangée de 2 ceps sur son champ et s'il y a une autre rangée (de 3 ceps) chez le voisin, fussent-ils séparés par un chemin privé, ou par une grande route publique [2], et même par une haie n'ayant pas une hauteur de dix palmes, on les considère cependant comme jointes [3] ; mais si cette haie est supérieure à dix palmes, on ne les considère pas comme jointes. Selon R. Juda, on les considère aussi comme jointes si, par en haut (par dessus la haie), les branches s'entrelacent.

R. Aha demanda : n'est-ce pas en contradiction avec ce qu'a dit R. Simon [4] que l'on ne peut pas consacrer ce qui ne vous appartient pas ? (Comment fait-on intervenir le champ du voisin?) Là, fut-il répondu, on déclare que l'on ne peut pas causer la perte de ce qui est à autrui, tandis qu'ici il s'agit seulement de constater qu'à la jonction des deux champs se trouve fixée l'existence d'un objet interdit (au point de séparation il est interdit de rien semer ; mais il ne s'agit pas de détruire quoi que ce soit). Selon R. Mena, on ne s'exprime pas ainsi, mais voici ce qu'a dit R. Samuel au nom de R. Zeira : R. Simon est conséquent avec lui-même ; et aussi bien qu'il dit que l'on ne peut pas consacrer (faire détruire) ce qui ne vous appartient pas, il reconnaît aussi que l'on n'a pas le droit d'englober ce qui ne vous appartient pas (ici, il ne s'agit pas d'interdire ce qui est à autrui, mais les semences se trouvent cernées au milieu des 2 vignes réunies). Or, tout en reconnaissant que l'on ne peut pas enfermer le bien d'autrui aussi bien que l'on ne peut pas le rendre sacré (interdit), on admet ici que l'on joint le champ de l'un à celui du voisin pour déclarer que la partie médiale est interdite, si l'on y sème un corps étranger.

8. Si l'on plante 2 rangées de 2 ceps, on ne peut rien semer entre elles

1. Voir ci-dessus, § 3, fin.
2. Ayant une largeur moindre que 8 coudées.
3. Ce sont 5 ceps formant une vigne et exigeant un écart de 4 coudées.
4. Comp. ci-dessus, ch. II, § 7, fin.

lorsqu'il n'y a pas entre elles un intervalle de 8 coudées [1]; s'il y a 3 rangs, il faut au moins, pour semer, un espace de 16 coudées [2]. R. Eliézer ben Jacob dit au nom de Ḥanania ben Ḥakhinaï : si même la rangée du milieu (sur 3) est détruite, l'on ne peut rien y semer à moins d'un espace de 16 coudées, bien que si la plantation avait été telle en principe [3], il eût suffi d'une séparation de 8 coudées.

Selon R. Zeira, on commence à mesurer l'écart des 8 coudées en dehors de l'espace où se trouvent les racines de la vigne (V,5). De même que l'on vient de dire à l'égard des 8 coudées d'écart qu'elles doivent être comptées en dehors de l'espace où se trouvent les racines de la vigne, de même ce procédé doit être observé à l'égard des 4 coudées exigibles (ch. V, § 4), pour distinguer une petite vigne plantée dans un pressoir. R. Eliézer fait remarquer que l'on est plus sévère à l'égard de l'espace resté vide à l'intérieur de la vigne que pour la partie extérieure (puisque, s'il y a une rangée détruite au milieu, il faut un espace de 16 coudées pour pouvoir y semer, tandis qu'au 1er cas il suffit d'un intervalle de 8 coudées).

R. Zeira dit : lorsque je me trouvais là-bas (à Babylone), j'ai expliqué comment il se fait que, dans la présente Mischnâ, on exige d'abord un espace libre de 8 coudées, pour pouvoir semer, puis un espace de 16 : c'est qu'à l'intérieur l'espace exigible est de 8 ; à l'extérieur, il est de 16. C'est pourquoi R. Eliézer dit : si on sème dans une vigne ayant plus de 4 coudées et moins de huit, c'est une semence interdite qu'il faut détruire ; si le terrain a de 8 à 16 coudées, il est défendu en principe d'y semer, mais en cas de fait accompli, on n'est pas tenu de retourner le champ et de détruire la semaille. R. Yossé dit au nom de R. Yoḥanan que cette opinion de R. Eliézer ben Jacob est conforme à celle de Schammaï ; de même qu'il dit plus haut (§ 5) qu'une seule rangée de ceps suffit (puisqu'il ne reste qu'un rang de chaque côté) pour constituer la vigne (et interdire d'autres plantes), de même cet avis est partagé ici par R. Eliézer. Si une ligne constitue la vigne, n'en résulte-t-il pas en tous cas qu'un espace de 8 coudées est interdit (exigeant 4 coudées de chaque côté, soit 8), et qu'il faut aussi bien un écart de 8 coudées pour une grande vigne que pour une petite ? (Comment donc se fait-il qu'aux termes de la Mischnâ, si la plantation avait été de 16 coudées, en principe, un écart de 8 coudées eût suffi?) R. Juda dit : on a seulement voulu indiquer que s'il y a 8 coudées, c'est interdit ; mais c'est permis dès qu'il y a un peu plus de 8 coudées [4]. Selon d'autres, on a voulu dire : si en principe, il s'agissait d'une plantation ayant 16 coudées

1. On les considère alors comme une vigne.

2. Sans quoi, ce serait une vigne ordinaire, pourvue d'une plate-bande.

3. Alors ce n'était pas encore une vigne, et il n'y avait pas la crainte de confusion.

4. On peut ensemencer le terrain qui est en excédant.

en largeur sur une égale longueur, il est permis de semer dans le terrain bien qu'il n'ait en réalité que 8 coudées. R. Juda ben Pazi dit au nom de R. Yohanan : l'avis de R. Eliézer est conforme à celui de Schammaï ; et de même que celui-ci exprime un avis plus sévère (exigeant un plus grand espace de terre) pour un champ en friche que pour une culture [1], de même R. Eliézer ben Jacob est aussi sévère en ce cas.

9. Si l'on plante une vigne de telle façon qu'entre chaque rang il y ait 16 coudées libres [2], il est permis d'y semer d'autres objets. R. Juda raconte à ce propos un fait survenu à Tsalmon [3]. Quelqu'un y planta une vigne ayant 16 coudées libres aux côtés de chaque rangée ; il tourna du même côté les branches de 2 rangées [4], puis il ensemença de l'autre côté le champ fraîchement labouré. L'année suivante, il retournait les branches d'un autre côté, et ensemençait le terrain; lorsque les sages eurent connaissance de ce fait, ils l'autorisèrent. R. Meir et R. Simon disent: si en plantant la vigne on ne laisse que 8 coudées d'espace entre les rangées, il est aussi permis d'y semer [5].

R. Yona dit au nom de Rab que la semence est permise en cas de fait accompli, et qu'en principe, on ne doit pas y semer; mais, selon R. Yossé au nom de Rab, la règle est que la semence est permise et qu'il est permis d'y semer même en principe. R. Hiya bar Asché, au nom de Rab, demanda: l'avis de R. Meir et de R. Simon sert-il de règle, et ces deux derniers veulent-ils dire que la semence est permise et qu'il est même permis en principe d'y semer? Ou disent-ils seulement que la semence est permise en cas de fait accompli, non en principe? De ce que R. Aba a dit avoir vu mesurer la vigne par R. Hiya bar Asché, sur un espace ayant 8 coudées en carré (soit 16), cela prouve que non-seulement la semence est permise, mais qu'il est permis d'y semer en principe. R. Houna semait dans sa vigne des poireaux, et ce n'était pas défendu au point de vue des hétérogènes, car les plants de vigne étaient irréguliers. Mais ne tient-on pas compte du terrain nécessaire à l'alimentation d'un cep isolé? Non, d'après l'avis de R. Ismaël qui n'en tient pas compte, ce qui est aussi l'avis des rabbins. R. Jacob bar Idi, au nom de R. Josué ben Lévi, dit que la règle est conforme à celui qui déclare qu'à l'égard des produits nés hors de la Terre-Sainte, on adopte l'avis le moins sévère dans l'application

1. Comp. § 1, au commencement.
2. Tr. *Baba bathra*, f. 82b. Un espace de 6 palmes suffit, en ce cas, à la culture de chaque rang, et le reste est libre.
3. V. Lightfoot, Decade chorographica Marco in hor. hebr. præmissa, V.
4. Afin que les côtés extérieurs soient même dépourvus d'ombre.
5. On n'exige 16 coudées que lorsqu'une rangée a été arrachée.

ordinaire des lois agraires. R. Jacob bar Aha confirme cet avis, en rappelant que ce même enseignement se trouve ailleurs [1].

CHAPITRE V.

1. Si dans une vigne ravagée, il reste encore de quoi vendanger, sur un terrain d'une contenance d'un *saa*, dix ceps plantés régulièrement et en file [2], cela s'appelle une vigne pauvre (mais les lois s'appliquent à elle comme de coutume). Si une telle vigne est plantée sans ordre, mais qu'il y reste de quoi placer deux en face de trois (en damier), cela s'appelle encore une vigne ; mais au cas contraire, ce ne sont que des ceps isolés. Selon R. Meir, c'est toujours une vigne, parce qu'elle en conserve encore l'aspect (et il faut maintenir les distances légales).

R. Yohanan dit que le cas cité ici est le même que celui de la « plate-bande de vigne, » dont il est question au chapitre précédent (§ 1) ; seulement voici la différence : au premier cas, les vides se trouvent au milieu de la vigne ; ici, il s'agit de ravages ayant eu lieu sur tous les côtés. R. Zeira a démontré par un exemple ce que c'est qu'une vigne pauvre. Il a fait venir ses compagnons d'études dans une vigne composée de 9 rangées ayant chacune 7 ceps [3] ; il a pris une rangée et l'a ravagée en allant de droite à gauche (en largeur) et en enlevant un cep sur deux (reste 4 côtés à 9 ceps, soit 36) : puis il a pris une autre rangée qu'il a diminuée de même, en procédant de haut en bas (en longueur). Il reste donc après cette seconde opération, 20 ceps (ou 5 rangées de 4 ceps). Il a enlevé ensuite sur chaque rangée externe, à droite et à gauche, deux ceps à chacune des deux extrémités et un au bout (soit 10), de sorte qu'il n'en restait que dix. Ainsi se trouve démontré l'exemple invoqué par la Mischnâ : « S'il reste de quoi vendanger, sur un terrain d'une contenance d'un *saa*, dix ceps plantés régulièrement. » Il en résulte que dans chacun des 4 sens imaginables, on aura une série de 2 ceps sur deux, suivis d'un 5[e] en appendice, et pour chaque série de cinq ceps, on suppose un 6[e] cep imaginaire (qui lui donne l'étendue d'une grande vigne, ayant 3 ceps sur 3). Ce 6[e] cep addi-

1. Comp. ci-après, ch. VI, § 1, fin, et babli, tr. *Berakhôth*, f. 36[a] (I, p. 375).

2. N'ayant pas une largeur de 16 coudées et n'étant pas distants de moins de 4 coudées. Voir ch. IV, § 6.

3. Pour l'intelligence de tout ce passage, il est bon d'avoir sous les yeux la figure suivante, donnée par le commentateur R. Simson de Sens :

```
o o o o o o o o o
o o   o   o   o o
o   o   o   o   o
o o   o   o   o o
o   o   o   o   o
o o   o   o   o o
o o o o o o o o o
```

tionnel sera supposé ; mais on ne pourra pas le planter en réalité, car de tous les 4 côtés ce serait un supplément au supplément, ce qui est inadmissible. Cela prouve, en général, que pour une grande vigne, on ne place pas d'appendice. Cette règle, énoncée ici, répond à la question posée plus haut (IV, 6) par R. Yossé bar Zemina au nom de R. Yohanan, savoir si l'on suppose la présence d'un 6[e] cep (imaginaire). Dans l'exemple précité (de 9 rangées à 7 ceps), l'espace du terrain est de 64 coudées sur 48 (savoir, dans la plus grande longueur, du 1[er] au dernier cep, à raison de 8 coudées entre 2 ceps, soit $8\times8=64$; et de même en largeur, $6\times8=48$). Si du terrain, ayant généralement la contenance d'un *saa*, ou 50 coudées sur 50, on enlève une bande de 2 coudées de large (sur toute la longueur de 8 coudées, $=16$), il restera une superficie carrée de 48 sur 48. De plus (comme il est impossible de placer le 9[e] cep sans rompre l'harmonie, ou ordre régulier du reste de la vigne), il faudra arracher un cep de chaque côté ; après cette opération, comme il restera 3 intervalles vides, on occupera l'un par ce cep enlevé (qui sera le 9[e] du carré de 3 sur 3). En ce cas, la bande de la vigne a 16 coudées de longueur sur une égale largeur (soit 256 coudées), et le terrain nécessaire à l'alimentation de chaque cep de vigne est de 8 coudées [1]. S'il en est ainsi, comment ces chiffres sont-ils admissibles ? Pour la vigne de dix ceps, comprendra-t-on le terrain d'alimentation dans la contenance du *saa*, ou non ? Dans la première hypothèse, il manquerait trois cent quarante-huit coudées [2] ; et, dans la supposition que c'est en dehors du terrain d'alimentation (non compris, dans ce compte, les ceps imaginaires et les diagonales tirées en face d'eux), il se trouverait qu'il y a un excédant de 452 [3] ? Pour répartir cet excédant, on comptera environ la moitié, ou 4 ceps, comme isolés (puisqu'ils auront plus de 16 sur 16 en espace) ; et cependant la vigne conserve son intégrité, et l'on suppose les 10 ceps réguliers [4] parce qu'ils sont contenus dans l'espace du *saa*. Or, on n'a pas pu enseigner cela, en raison de l'inexactitude des chiffres (donc, il n'est question que de ceps isolés, d'un espace sans borne). Si les racines se suivent régulièrement et non les plants, c'est une vigne ; mais à l'inverse, ce n'est pas une vigne. Si l'irrégularité tient à ce que les ceps sont minces, tandis qu'ils seraient réguliers en cas d'une plus forte épaisseur, la vigne est intégrale. Comment opère-t-on pour s'assurer de la régularité ? On prend un fil que l'on

1. Pour une vigne de 10 ceps, cela ferait 10 fois le carré de 16, ou $256\times10=2560$.

2. En y comprenant les ceps imaginaires 3 fois avec les intervalles de terre, on a $64\times3=192$; en y ajoutant 3 fois la diagonale, soit 96, on a 288. Le terrain des 4 ceps supplémentaires est de 512, ajoutés à $288=800$. Or, toute la vigne, sans les terrains d'alimentation, a 2048 coudées plus $800=2848$. Ce qui donne une différence de 348 sur la contenance ordinaire du *saa*, qui est de 2500 (au lieu de 2560, car on fait abstraction de 6 coudées par vigne, $=60$).

3. Comme il vient d'être dit, la vigne a 2048, et le *saa* 2500, soit un reste de 452.

4. Comp. ci-dessus, ch. III, § 7.

tend en ligne droite du 1er cep au dernier (le nivellement est aussitôt visible). Selon les uns, cette mesure s'applique à la ligne intérieure du champ ; selon les autres, à la ligne externe. Or, dit R. Yôna, d'après celui qui dit qu'il s'agit d'une ligne intérieure, on n'exclut pourtant pas de la vigne ce qui l'avoisine dans la limite d'un palme, et d'après celui qui parle d'une ligne extérieure, il faut que tout touche au fil. Quant à la ligne extérieure qui ne serait pas précise en face des souches, elle subit la règle des vignes isolées, c.-à-d. que son terrain d'alimentation est de 6 palmes ; le reste est libre. R. Yossa dit : si l'on sème dans les 6 palmes externes, tout est interdit[1] ; hors de là on n'entache pas les vignes isolées, mais le vignoble entier[2]. — On appelle vigne pauvre, dit R. Yôna, celle qui est pauvre en ceps, mais riche en culture (ils exigent beaucoup de travail, étant très-espacés).

2. Si dans une plantation de vigne, il y a moins de 4 coudées de séparation[3], ce n'est pas un vignoble, selon R. Simon (et l'on peut y semer, en s'écartant seulement de 6 palmes) ; mais, selon les autres sages, c'est un vignoble, et l'on considère les rangées médiales comme si elles n'y étaient pas[4].

Voici l'argumentation de R. Simon auprès des autres rabbins : d'après vous, l'on considère les rangées médiales comme si elles n'y étaient pas ; or, comme elles forment le fonds principal de la vigne, cette dernière dès lors n'est plus. Cette divergence d'opinion, dit R. Ḥanania, n'a lieu que s'il s'agit d'une vigne importante ayant au moins 6 ceps sur 6 (ne sachant quelle rangée, de droite ou de gauche, est nulle, R. Simon annule en ce cas la vigne) ; mais s'il n'y a que 5 sur 5, tous reconnaissent que l'on considère les rangées médiales seules comme absentes (même R. Simon). Selon R. Mena, au contraire, la discussion porte sur le cas où il y a 5 ceps sur 5 ; mais au cas où il y a 6 sur 6, si l'on considérait ceux du milieu comme absents, pourquoi cette supposition s'appliquerait-elle plutôt aux uns qu'aux autres ? (donc, en ce cas, la vigne subsiste avec sa valeur). Lorsque l'on dit dans la Mischnâ que l'on considère les ceps du milieu comme absents, quelle en est la conséquence ? Cela veut dire, répond R. Houna, qu'il est permis de les suspendre sur des ceps de vigne (en d'autres termes, l'espace environnant de 4 coudées n'est pas interdit à une autre semence). Cette interprétation, dit R. Mena, vient appuyer l'avis exprimé par

1. L'espace extérieur est interdit parce qu'il se trouve dans les 6 palmes d'alimentation, et le reste parce qu'il fait partie des 4 coudées d'une vraie vigne, où il est interdit de rien semer.

2. A l'extérieur, c'est permis parce qu'il y a plus de 6 palmes ; mais la vigne, se trouvant dans l'espace des 4 coudées, est interdite.

3. En ce cas, il n'y a pas assez d'espace pour labourer. Tr. *Eroubin*, f. 3b ; *baba bathra*, f. 34b, 83b et 102.

4. L'on suppose les rangées comme étant extérieures, s'il y a entre elles l'espace approprié légalement.

R. Yossé, qui dit : s'il y avait des corps étrangers dans une vigne de 6 palmes, tout ce qui se trouve à l'intérieur de cet espace est interdit ; mais, si c'est hors de cet espace, les ceps de vigne sont permis (on peut en tirer parti), mais le terrain de la vigne est interdit [1]. Simon bar Aba dit au nom de R. Yoḥanan : de même qu'ils sont en désaccord sur ce point, de même ils le sont pour la question de voisinage des tombes [2] ; là aussi, selon R. Yoḥanan, on considère comme absentes celles du milieu. Toutefois, dit R. Yôna, ces 2 cas ne se ressemblent pas : lorsque les tombes se trouvent en principe largement séparées (de 4 coudées), elles ont une place acquise (isolée), si même plus tard elles se trouvent rapprochées ; au cas où c'est l'inverse, qu'en principe les tombes étaient rapprochées, le déplacement entraînerait les effets du voisinage. Ici, au contraire, on n'applique pas à la vigne la fixité d'emplacement des tombes, et si les ceps sont d'abord espacés, puis régulièrement plantés, ils constituent une vigne selon les sages, et non selon R. Simon ; dans le cas contraire, si les ceps étaient d'abord à la même distance rapprochée et qu'ils ont été ensuite séparés, les deux interlocuteurs s'accordent à reconnaître que la vigne est constituée intégralement (l'enlèvement de quelques ceps ne fait pas perdre à la vigne son caractère d'intégralité). Pour quel motif les avis diffèrent-ils au sujet du voisinage des tombes ? Lorsqu'il se trouve qu'elles sont réunies, selon R. Simon, on peut admettre qu'une avalanche de pierres les a déplacées et rapprochées par simple hasard (cela restera ainsi, bien qu'il n'y ait pas un rapprochement légal) ; selon les sages, comme c'était d'abord séparé, puis rapproché, la situation première sera rétablie (aussi les considère-t-on comme absentes au milieu).

3. Si une vigne est traversée par un fossé profond de dix palmes et large de quatre, qui passe d'une extrémité de la vigne à l'autre, on peut, selon R. Eliézer ben Jacob, le considérer comme une séparation entre 2 vignes et même y semer [3] ; s'il ne la traverse pas dans toute sa longueur, on le considère comme un pressoir (et c'est interdit, d'après l'avis des autres sages à ce sujet). Car, dans un pressoir situé au milieu de la vigne qui ait une profondeur de 10 palmes et une largeur de 4, on peut semer selon R. Eliézer ; mais les autres sages l'interdisent. Sur un observatoire placé au milieu de la vigne, haut de 10 palmes et large de 4, on peut semer d'autres substances ; mais si les ceps l'atteignent et s'y entrelacent, c'est interdit (le mélange étant trop apparent).

Faut-il que le fossé parcoure, outre la longueur de la vigne, celle du terrain

1. Comp. § précédent, fin.

2. Voir la Mischnâ, tr. *Nazir*, IX, 3, à laquelle il est fait allusion ici, et ib., même série, f. 57d ; comp. *Tossefta* au tr. *Oholôth*, ch. 17.

3. Sa profondeur constitue un espace spécial.

d'alimentation? De ce que l'on a enseigné : les sages se rangent à l'avis de R. Eliézer ben Jacob, lorsque le fossé parcourt la longueur de la vigne et celle du terrain d'alimentation (4 coudées), il paraît qu'en principe R. Eliézer n'exige pas cette condition. En quel cas porte la discussion dans la Mischnâ? Au cas où il y a 2 rangées de ceps à droite et à gauche du fossé (en ce cas, chaque partie séparée constitue une vigne spéciale); mais s'il n'y a qu'une rangée de chaque côté du fossé, comme il n'y a de ce côté que 3 ceps, il ne reste pas assez de quoi constituer une vigne. On a enseigné : si l'étendue du fossé est inférieure à celle qui est indiquée dans la Mischnâ, il est interdit de s'en servir; car, s'il n'en était pas ainsi (et que l'on admette même un espace moindre), on semblerait dire qu'à 10 palmes c'est interdit et que c'eût été à plus forte raison de même pour 9 palmes (il faut donc préciser que c'est interdit seulement au-dessous de 10). En effet, l'on veut dire que si la largeur est inférieure à 4 palmes c'est interdit; car, sans cela, on semblerait dire que le fossé est considéré comme enfermé et permis. Mais n'est-ce pas permis en réalité si c'est enclos? N'a-t-on pas dit que si les racines des plantes placées à l'angle entrent dans les 4 coudées d'une vigne à une profondeur d'au-delà de 3 palmes, c'est permis? (N'est-ce pas de même interdit s'il n'y a que 3 palmes?) Là, c'est différent, et une grande profondeur est exigible, en raison de l'air environnant de la vigne. Dans la discussion entre R. Eliézer ben Jacob (qui permet de semer) et les rabbins (qui l'interdisent), le premier dit à ses adversaires : ne reconnaissez-vous pas comme moi que l'on doit observer, à l'égard de la différence de terrain en profondeur, la même règle que pour l'élévation? (Pourquoi donc ne défendent-ils pas de semer au second cas)? C'est que, disent-ils, tout dépend de l'air ambiant dans la vigne (et en présence d'une élévation, la règle est moins sévère). Il en résulte que tantôt R. Eliézer ben Jacob est d'accord avec lui-même, tantôt non (son 1er avis diffère du second). Il est d'accord en appliquant à la profondeur la même règle qu'à l'élévation; mais il ne l'est pas lorsqu'il s'agit de l'air ambiant de la vigne. R. Ḥiya dit au nom de R. Yoḥanan : il faut que, dans le monceau plus élevé il y ait une cavité de 4 coudées (couvertes d'une épaisseur de terre de 3 palmes). Cette règle, dit R. Samuel bar R. Isaac s'applique à une cavité ronde; mais si elle est carrée, elle peut avoir moins de 4 coudées. R. Ḥalafta ben Schaoul dit : il faut qu'il y ait, au-dessus de la cavité, de la terre épaisse d'au moins 3 palmes. Cela n'est vrai, dit R. Yossé, que pour une cavité ronde, non si elle est carrée.

4. Si une vigne est plantée dans un pressoir ou dans une cavité, on peut, après avoir laissé libre la place nécessaire pour sa culture [1], ensemencer l'espace restant. R. Yossé dit : l'on ne peut rien y semer s'il n'y

1. Autant qu'exige un cep isolé, soit 6 palmes.

a pas au moins 4 coudées. S'il y a une maisonnette au milieu de la vigne, on peut y semer (les murs séparent largement).

La Mischnâ parle du cas où la vigne a de 3 à 4 palmes; si elle a moins de 3, l'espace est jugé comme un enclos (et il faut, dans tous les sens, laisser un espace libre de 6 palmes). Lors donc qu'il y a un espace de 3 à 4 palmes, il suffit de compléter ce 4e palme; après quoi, l'on peut y semer. Quant à la maisonnette sise au milieu de la vigne, on peut y semer, dit R. Abin au nom de Samuel, selon ce verset (Isaïe, XLII, 22) : *ils ont été enfermés dans la maison de détention*, כלאים; c'est-à-dire (en traduisant différemment) le *Kilaïm* est admissible dans cette maison.

5. Celui qui plante de la verdure (jardinage) au milieu de la vigne, ou laisse subsister une telle semence (qui est augmentée de 1/200e) rend 45 ceps de vigne sacrés [1] (il est obligé de les brûler à cause du mélange). Quand cela a-t-il lieu? lorsqu'ils sont plantés par rangée de 4 sur 4 en tous sens, ou de 5 sur 5. Mais si les rangées se composent de 6 ou 7, il suffit de consacrer (brûler) ce qui se trouve sur l'espace de 16 coudées dans chaque sens, en traçant un cercle de cette étendue autour du point sacré [2], mais non un carré (ce qui donnerait une étendue plus grande).

Cette consécration n'a lieu, dit R. Yossé ben Ḥanina, que si l'on sème en face du cep médial. En outre, dit R. Abin au nom de Samuel, ce cep médial devra être tout entouré d'un cercle de verdure (pour être interdit). Dans quel cas les chiffres de la Mischnâ sont-ils applicables? Si la vigne a 7 rangs de 7 ceps (49) et que l'on en retire 4, soit un cep à chaque angle, il y aura un reste de 45 ceps. C'est pourquoi la Mischnâ dit: « 45 ceps de vigne deviennent sacrés. Et quand cela a-t-il lieu? lorsqu'ils sont plantés par rangs de 4 sur 4, ou de 5 sur 5. » Ceci confirme ce qu'a dit R. Zeira plus haut (IV, 9): on ne commence à mesurer les 8 coudées d'écart qu'en dehors du terrain où sont les racines (sans quoi, on admettrait dans ce compte tous les 49 ceps). « Si les rangées, dit ensuite la Mischnâ, se composent de 6 ou 7 coudées, etc. » Ceci confirme ce qu'a dit R. Eliezer (ibid.) : si la vigne a plus de 4 coudées et moins de huit, il est interdit d'y rien semer, et au cas où c'est fait, il faut tout brûler; mais à partir de 8 coudées jusqu'à 16, c'est interdit en principe, mais le fait accompli n'entraîne pas la perte totale.

6. Si, pendant le travail, on aperçoit dans la vigne un élément de jardinage (à arracher) et que l'on dise : « en arrivant là, je l'arracherai »,

1. C'est la mesure comprise dans un espace ayant 16 coudées de toutes parts.
2. Pour ces calculs, V. Zuckermann, *Monats*. 1855, p. 1403. S'il y a un intervalle de 8 coudées entre les rangées, les ceps ne sont pas sacrés.

il est permis de le laisser jusque là; mais si l'on dit : « je le cueillerai en revenant une autre fois », et que dans l'intervalle la plante grandirait [1] ne fût-ce que de 1/200e, il est interdit d'attendre.

Cela s'applique, dit R. Yossé bar Ḥanina, à l'ouvrier (mais si le propriétaire voit dans sa vigne un élément hétérogène, il doit l'enlever de suite). Quant au propriétaire qui laboure lui-même son champ, il est considéré comme un ouvrier (et il n'est pas tenu, en ce cas, de s'interrompre du travail). Si un propriétaire a maintenu dans sa vigne des verdures du champ, elles sont interdites aussi bien à lui qu'à d'autres (la défense s'applique à tous); mais si l'ouvrier les a maintenues, elles lui sont interdites, et non à d'autres. Comment est-ce possible? Si c'est défendu pour lui, ce doit l'être pour tous? Et si c'est permis à d'autres, pourquoi n'est-ce interdit qu'à lui? C'est que, dit R. Simon, on ne peut pas consacrer (annuler) ce qui ne vous appartient pas (comme c'est ici le cas pour l'ouvrier). Malgré l'avis que R. Simon vient d'exprimer ici, il reconnaît que la défense peut subsister pour les produits d'autrui, si même un autre les a cueillis (c'est interdit au maître, si l'ouvrier l'a cueilli); mais si le maître l'a cueilli, c'est interdit à tout le monde, à lui comme aux autres. « Si dans l'intervalle de temps, est-il dit, la plante grandissait, ne fût-ce que de 1/200e, c'est interdit. » Pour le mesurer, on se servait, chez R. Yanaï, d'une tige de fenugrec. Comment opérait-on? R. Bivi répond au nom de R. Ḥanina : on coupe une tige et on en laisse une en terre; et plus celle qui est coupée a diminué de grandeur, plus l'autre a grandi en terre (on peut ainsi calculer l'étendue de la racine).

7. Si, en traversant une vigne, on y laisse tomber des semences, ou si elles y ont pénétré avec le fumier, ou avec l'eau d'arrosage, ou si l'on ensemence un champ, et que le vent en pousse des grains derrière le semeur [2] dans la vigne, cela ne fait rien (il n'est pas besoin de brûler tout, mais il faut arracher l'élément étranger qui germerait). Mais si, en cas de semailles, le vent a poussé des grains devant le semeur [3], il faut, selon R. Akiba, labourer la terre s'ils ont produit seulement des herbes et arracher le blé s'il y a déjà des épis [4]; enfin, si le blé est arrivé à maturité, il faut tout brûler.

R. Eliézer dit : la Mischnâ parle du cas où le semeur est placé dans le champ en friche et que le vent a envoyé les graines dans la vigne (mais à l'inverse, si étant placé dans la vigne, on ensemence le champ et que le vent

1. Si la croissance d'une plante a lieu, par exemple, en cent heures, elle grandira de 1/200e en une demi-heure.

2. De sorte qu'il n'en a pas eu connaissance.

3. En ce cas, il l'a vu, et son mélange serait fait avec préméditation.

4. Il est trop tard pour les brûler.

renvoie la graine en arrière dans la vigne, c'est interdit, parce qu'on paraît avoir choisi cette position avec intention). Dans quel sens interprète-t-on les paroles de R. Eliézer, demanda R. Zeira? Dit-il que si l'on se tient dans le champ (c'est permis), ou même en étant placé au-dehors (est-ce interdit)? En d'autres termes, c'est permis si l'on est placé dans le champ (et que le vent ait renvoyé la graine dans la vigne), mais si le semeur est placé dans la vigne, c'est interdit? Ou se rapporte-t-il au cas interdit, et dit-il que c'est défendu même en étant placé dans le champ ? On peut résoudre cette question d'après ce que dit R. Simon bar Juda au nom de R. Simon : si l'on sème des grains que le vent repousse en arrière (dans la vigne), il n'y a pas d'interdiction, car c'est un accident involontaire ; or, ce motif est inapplicable au cas où l'on se tient dans le champ de vigne pour semer des grains, car ce serait transgresser volontairement une défense, ce qui est évidemment interdit. Donc, il faut admettre que c'est permis au cas où le semeur se tient dans le champ et que le vent a poussé les grains dans la vigne. R. Simon ben Lakisch explique au nom de R. Oschia les termes de la Mischnâ (l'avis de R. Akiba) : si la semence, y est-il dit, a produit des herbes, on retourne le champ et on peut les manger ; si les épis ont commencé à pousser, il faut les arracher, c'est-à-dire que l'on peut se servir de la paille, pourvu que l'on rejette le grain ; si, enfin, le blé est mûr, il faut le brûler et l'on interdit tout, la paille et le contenu. R. Yohanan, au contraire, interdit même les herbes (permises selon R. Oschia) ; quant aux termes de la Mischnâ, qui prescrit en ce cas de labourer le champ et n'ordonne la destruction que pour le blé mûr, cela veut dire seulement qu'au lieu de les brûler, on les détruit autrement, comme dans cette Mischnâ [1] : quant aux premiers fruits de l'arbre (*orla*) et aux mélanges hétérogènes de la vigne, on les brûle si ce sont des objets réductibles au feu, ou l'on enterre ce que l'on a l'habitude d'enfouir en terre (les produits verts n'étant pas aisément consumés). R. Jacob bar Idi au nom de R. Simon b. Lakisch, dit : tantôt on peut se servir de la paille, et le blé est interdit ; tantôt la paille est interdite et le blé est permis. Dans quel cas cela a-t-il lieu ? Si, au moment de semer, le champ était autorisé (les distances légales étaient gardées), et que plus tard on a fait passer des ceps de vigne sur les épis (ce qui est interdit), on peut se servir de la paille seule, non du blé. Si, au contraire, on a semé dans un champ qui était interdit (couvert par des ceps), et qu'ensuite on a enlevé la couverture, les épis qui ont grandi dans une situation défendue sont interdits ; mais le blé qui a poussé à l'état permis peut être consommé. R. Zeira lui objecta ceci : l'on comprend le premier cas, que la paille soit permise, non le blé (en raison de leur formation) ; mais on ne s'explique pas l'inverse ; car le blé, provenant d'un objet qui a poussé dans des conditions interdites, ne saurait être autorisé lui-même. R. Zeira est conforme en cela à l'avis qu'il a exprimé au nom de

1. V. Mischnâ, tr. *Temoura*, ch. VII, § der.; babli, f. 33b.

R. Yonathan : si, après avoir planté des oignons dans une vigne, mélange qui est interdit, on les arrache de là et on les transplante dans un champ autorisé, quelle que soit la quantité nouvelle qui entoure ces oignons et les absorbe [1], ils restent interdits, car ce qui est né dans un état interdit ne perd pas cette qualité, et l'interdiction ne saurait être effacée.

8. Si l'on conserve dans la vigne des chardons (servant de fourrage aux chameaux), il faut, selon R. Eliézer, brûler tout; mais selon les autres sages, cette interdiction n'est applicable que lorsqu'il est d'usage général de le conserver [2]. L'iris [3], l'*hedera* κισσός (ou *festuca*), le lis royal, ou d'autres plantes de jardinage, ne forment pas de mélange interdit à la vigne. Le chanvre (cannabis) n'est pas défendu, selon R. Akiba; il l'est, selon les autres sages. Les épines de l'espèce *cynara hortensis* sont interdites dans la vigne.

Selon R. Abahou, R. Eliézer se fonde sur ce qu'en Arabie on ne conserve pas de chardons pour les chameaux [4]. Les termes de la Mischnâ pour *iris* et *hedera* s'expriment de même en chaldéen. Quant à la rose royale, c'est la cerinthe [5] ou aubépine ou mélinet (κήρινθον). Les tiges de joncs, les chardons, ἀκή, le rosier et la ronce[6], sont considérés comme espèces d'arbres et ne forment pas de mélange interdit avec la vigne. Les pois chiches, le froment, le chanvre et tout ce qui pousse dans la terre molle, est considéré comme verdure et ne forme pas un mélange interdit à la vigne. Mais R. Oschia ne dit-il pas [7] que l'on nomme verdure les connares (ou aloës), les malvacés, le melon et l'aubépine? (Comment donc ce dernier est-il classé ici parmi les arbustes?) Lorsqu'il s'agit de la bénédiction à prononcer pour en manger, on le range parmi les verdures; mais ici, au point de vue des hétérogènes, ce n'est pas interdit dans la vigne, à titre d'arbuste. On peut en conclure par analogie,

1. Voir tr. *Orla*, ch. I, § 5, et comp. Babli, tr. *Nedarim*, f. 57[b].

2. Tr. *Schabbath*, f. 144[b]; tr. *Baba bathra*, f. 156[b]. Ce n'est qu'en Arabie que l'on a l'habitude d'employer les chardons à nourrir les chameaux.

3. C'est le sens adopté par l'Aroukh. Cf. Mischnâ, tr. *Oholoth*, ch. VIII, § 1. Selon Bertinoro, c'est une verdure employée dans les sauces, *Sisymbria*. Selon Maïmonide, il faudrait traduire ce mot par *menthe*, lequel cependant a 2 correspondants en arabe, qui diffèrent entre eux. Les Arabes ont pour la *mentha* (gentilis) le mot نَعْنَع (Forsk., *flora*, LXVIII, 213) ; et Maïmonide traduit סוסנבר, ce qui ne peut correspondre qu'à السوسن البارى, ou *Iris*, selon Reisk, *ad Rhazis librum*. Quant au mot קיסום, Maïmonide le traduit par le latin *coriola* et l'arabe لُبْلاب (convolvulus, herba arborem ascensu suo comprehendens, pecul. *Helxine*, selon Dioscor., IV, 39).

4. Cf. ci-dessus, ch. I, § 1 (26[d]) ; Babli, tr. *Schabbath*, f. 134[a].

5. Comp. Ben-Sira, ch. III, où on lit : κήρινον.

6. Citée au tr. *Schebiith*, ch. VII, § 3. Cf. babli, tr. *Eroubin*, f. 34[b].

7. Voir même série, tr. *Berakhôth*, ch. VI, § 1, fin (I, p. 117).

dit R. Yossé, que pour le cédrat il y a 2 formules de bénédictions; pour le fruit même on dit: « Béni soit le créateur des fruits de l'arbre »; mais pour les bourgeons (comestibles), on dit: « béni soit le créateur des sortes de verdures. » Quant au câprier [1], selon Schammaï, c'est un produit interdit à titre d'hétérogène dans la vigne, et non parmi les légumes verts; selon Hillel, ce n'est interdit nulle part, ni dans la vigne, ni parmi les verdures. Mais tous deux reconnaissent que la loi de l'*orla* lui est applicable. R. Ḥinena bar Papa a enseigné : lorsque la souche ou le tronc produit des feuilles (par les branches), c'est un arbre [2]; mais s'il pousse des rejetons sur la racine, c'est considéré comme verdure. Mais, fut-il objecté, est-ce que le chou (qui est une verdure) ne produit pas de feuilles par la souche? Et pourtant c'est un légume vert? Comme ce produit rentre avec certitude dans la classe des verdures, on ne fait pas attention à cette marque ; elle est effective en cas de doute.

CHAPITRE VI.

1. Qu'appelle-t-on espalier ? Une plantation d'une rangée de 5 ceps de vigne auprès d'une haie haute de dix palmes, ou à côté d'un fossé profond de dix palmes et large de 4 ; en ce cas, on laisse (à la vigne) 4 coudées libres, pour la culture. Selon Schammaï, on mesure 4 coudées en partant de la racine des ceps jusqu'au champ; selon Hillel, on mesure à partir de la haie. R. Yoḥanan ben-Nouri dit: ils se trompent tous ceux qui expriment cet avis (celui de Hillel, il exige pour former une vigne qu'il y ait 2 rangées) ; mais voici la régle: s'il y a 4 coudées depuis la racine des ceps jusqu'à la haie, on laisse l'espace nécessaire pour leur culture, et l'on ensemence le reste [3]. Et quel est l'espace nécessaire pour la vigne ? Six palmes dans chaque sens; selon R. Akiba, il suffit de trois par cep isolé.

N'est-ce pas en contradiction avec ce que Schammaï dit plus haut (IV, 5)? Et sans que la plantation soit adossée à une haie, n'est-ce pas interdit comme vigne (ainsi que plus haut une rangée de 5 ceps forme une vigne)? R. Simon ben Lakisch répond qu'il s'agit d'un espalier irrégulier (la haie seule reconstitue la vigne). Puisqu'il est admis qu'il s'agit d'un espalier irrégulier, s'il n'y a pas de haie, l'interdiction à cause de la vigne ne subsiste pas. R. Yona demanda : peut-on semer un élément étranger entre les deux (entre l'espalier et

1. V. Babli, même traité, f. 36ª (I, p. 375); tr. *Maasseroth*, ch. IV, § 6, fin.
2. Comp. même série jérus., tr. *Baba bathra*, ch. V, § 5 (f. 15ª).
3. Toutefois, cela ne se peut pas, si la place n'a pas 4 coudées. Voir ch. V, § 4.

les ceps)? Puisqu'il s'agit d'une rangée régulière, il va sans dire que c'est interdit. Mais peut-on semer entre les ceps (isolés)? De même qu'il est dit, pour les cucurbitacées [1], qu'il est défendu de tirer parti des excavations pour y semer, de même c'est interdit ici pour les ceps de vigne. Selon R. Yohanan, il s'agit dans la Mischnâ d'une plantation régulière. S'il en est ainsi, on peut admettre que lorsqu'elle n'est pas adossée à une haie, il n'y a pas d'interdiction à cause de la vigne, et l'on peut même admettre que c'est conformément à l'avis de Hillel que cela a été enseigné [2]. Il paraît, dit R. Hanania, que R. Simon ben Lakisch reconnaît comme R. Yohanan qu'il s'agit du cas où l'espalier est régulier, et c'est conforme à l'avis de Hillel. En outre, R. Yohanan reconnaît comme R. Simon ben Lakisch qu'il peut s'agir même d'un espalier irrégulier, conformément à l'avis de R. Yohanan ben Nouri, qui dit : « Tous ceux qui se sont exprimés ainsi se sont trompés » ; or, s'il s'était agi d'un espalier régulier, il n'y aurait pas eu erreur (c'est donc là l'erreur, qu'il s'agit de l'irrégulier). Quelle différence métrique y a-t-il entre l'avis de Schammaï qui dit de mesurer 4 coudées en partant de la racine des ceps, et l'avis de Hillel qui prescrit de les mesurer à partir de la haie [3]? On peut l'expliquer, répondit R. Yona, en disant que les racines, placées irrégulièrement, se trouvent en partie dans l'intérieur des 4 coudées de la vigne et en partie hors de là. Or, d'après l'avis de Schammaï qui dit de mesurer à partir de la racine des ceps, la mesure est aisée malgré l'irrégularité ; mais d'après Hillel, qui prescrit de prendre la haie comme point de départ, il est interdit de semer à l'endroit où le fil (représentant la mesure) s'arrête, le reste du terrain est permis. En cas de plants irréguliers et si les ceps sont à 2 coudées de la haie, d'après l'avis de Schammaï qui mesure à partir des ceps, on n'interdit que 2 coudées ; mais d'après celui qui prend la haie pour point de départ, on interdit encore 2 autres coudées. R. Yohanan dit que R. Yossé, R. Ismaël et R. Yohanan ben Nouri se sont exprimés tous trois dans le même sens : Ainsi, R. Ismaël dit entr'autres [4] qu'au sujet d'un petit jardin entouré par des espaliers, on établit l'autorisation d'y semer, si de chaque côté des espaliers, l'espace permet au vendangeur de circuler avec son panier (soit 2 coudées), et non si l'espace est moindre. R. Yona l'explique en disant qu'il faut une coudée pour le vendangeur et une pour le panier (soit 2 coudées de chaque côté). Or, on peut objecter ceci : d'après Schammaï, qui dit de mesurer à partir des ceps de vigne, cela se comprend que 3 coudées suffisent ; mais, d'après Hillel, qui prescrit de prendre la haie pour point de départ, comment ne pas tenir compte de ce que l'emplacement des racines absorbe une partie des 4 coudées consacrées à la vigne? (n'en doit-on pas conclure qu'au cas cité par R. Ismael, 2 coudées ne suffisent pas?) On peut l'expliquer, fut-il ré-

1. Comp. ch. III, § 4.

2. Car, selon lui, il faut que les ceps soient réguliers pour former la vigne, par espalier.

3. Celle-ci étant fort étroite, le point de départ n'est-il pas le même?

4. Mischnâ, tr. *Edouyôth*, tr. ch. II, § 5.

pondu, qu'il s'agit du cas où les ceps adhèrent au mur (de sorte qu'ils n'absorbent pas de terrain). Mais comment peut-il s'agir de 4 ceps[1]? La mischnâ ne parle-t-elle pas d'appliquer la règle de l'espalier à 5 ceps? On peut répondre à cela, dit R. Ḥanina, qu'il s'agit du cas où les 2 ceps se trouvaient dans un angle, et l'on imagine que s'ils étaient séparés il y aurait entre eux un intervalle de 4 coudées. Quant à R. Yossé, il professe le même avis que R. Ismael, puisqu'il dit (V. 4 et ci-après, § 8) : « s'il n'y a pas un espace de 4 coudées, on ne peut pas y semer » ; or, cette mesure est justifiée si elle part des ceps de vigne ; mais, si l'on prend la haie pour point de départ, ne faut-il pas tenir compte de la diminution du terrain pour l'espace des racines des ceps? On peut répondre à cela que ces derniers sont tellement adhérents au mur, qu'ils ne font pas perdre de place. Enfin, l'avis exprimé ici par R. Yoḥanan ben Nouri est semblable à ceux de R. Yossa et de R. Ismael (et qu'il faut l'intervalle des 4 coudées pour l'espalier entre la haie et les ceps, non au delà). Il paraît que R. Yossé et R. Ismael se rangent parfois à l'avis de R. Yoḥanan ben Nouri[2] ; mais celui-ci ne reconnaît pas l'avis des 2 précédents. De même R. Yossé s'accorde (en parlant d'un terrain entouré de 4 côtés) à exprimer l'avis de R. Ismael ; mais l'inverse n'a pas lieu. « Selon R. Akiba, est-il dit, il suffit de 3 palmes » R. Juda dit au nom de Rab que cette règle prédomine. Selon R. Jacob bar Idi au nom de R. Josué ben Levy, l'avis de celui qui exprime des avis peu sévères à l'égard de l'extérieur de la Palestine sert de règle. En effet, dit R. Jacob bar Aha, c'est ce qui a été enseigné en propres termes plus haut (IV, 9, fin.).

2. Si un espalier dépasse la terrasse en pente à laquelle il est suspendu (en donnant sur un autre terrain) et qu'en se tenant debout sur ce terrain, on peut entièrement le vendanger, il faut, selon R. Eliezer ben Jacob, interdire les 4 premières coudées de ce champ (situées au-dessous)[3]; si l'on ne peut pas les vendanger (sans échelle), on n'interdit que l'espace qui est immédiatement au-dessous de la vigne. R. Eliézer ajoute : si l'on plante en bas une rangée, au niveau de la terre, et une autre sur une hauteur et que cette dernière soit élevée de dix palmes, les 2 rangées ne sont pas considérées comme réunies ; mais si l'élévation est moindre, on les suppose réunies.

R. Samuel bar Naḥman, ou R. Yonathan dit au nom de R. Eliezer : si une vigne a été coupée au point qu'il reste moins de la hauteur d'un palme, elle reste cependant soumise aux lois des premières années de plantation[4], pour

1. Soit un cep de chaque côté.

2. C'est-à-dire, la défense s'applique plutôt à l'espace situé entre les ceps et la haie, qu'au-delà ; car ils interdisent même l'espace situé au-delà.

3. On considère cette colline comme légalement semblable à la racine des ceps.

4. Même série, tr. *Schebiith*, ch. I, § 9, fin.

qu'il n'y ait pas même d'apparence de transgression de la loi, sauf si les ceps sont si courts qu'ils touchent presqu'au niveau du sol. Ce même rabbin dit aussi que, pour la même cause d'apparence, on est tenu de prélever la grande oblation sacerdotale (le 50[e]) sur le monceau de blé provenant du glanage des pauvres, ou des épis oubliés, ou des angles (parts qui d'ordinaire échappent toutes à la loi des prélèvements). Enfin, ce même rabbin dit encore, ainsi que R. Eliézer ben Jacob au nom de Schammaï : tout mort se trouvant sur la voie publique rend l'air ambiant impur dans un rayon de 4 coudées, pour que de cette façon on le respecte en se maintenant à distance. R. Mena dit : cette dernière application de la règle a été seule rapportée au nom de Schammaï (et non les précédentes) ; selon R. Yossé bar R. Aboun, toutes les trois se rapportent à Schammaï (pour tout l'ensemble, on rappelle en dernier lieu le nom de Schammaï). R. Yôna ajoute : c'est pour le même motif d'apparence de transgression que notre Mischnâ établit des distinctions dans l'usage de la terrasse ; car sans cela, il importerait peu que le vendangeur se tienne à terre ou sur la terrasse (c'est donc une question d'apparence).

« Si elle est haute, est-il dit, etc. » S'agit-il de l'élévation de la rangée, ou de la terrasse elle-même ? S'il s'agit de la rangée, la pente de la terrasse est considérée comme le bas ; s'il s'agit de la terrasse, la pente est considérée comme élevée (la rangée ne lui étant pas adjointe) ; comment donc se fait-il que l'on ait enseigné qu'il peut y avoir 2 rangs sur la terrasse et sa pente ? Or, peut-on admettre que la rangée ait 10 palmes d'élévation, non la terrasse ? (l'enseignement précité indique donc que l'on ne considère pas ces 2 rangées comme étant au niveau du sol ?) Non, répond R. Mena, les 10 palmes d'espace sur la pente de la terrasse forment une étendue spéciale (qui n'est ni en haut, ni en bas, de sorte que la semence y est située à part). On a enseigné ailleurs[1] : « si le samedi on jette un objet contre un mur à la distance de 4 coudées, au cas où la hauteur est supérieure à 10 palmes, cela équivaut à jeter l'objet en l'air (et il n'y a pas de transgression sabbatique) ; au cas où le mur a moins de 10 palmes, cela équivaut à jeter l'objet par terre (ce qui est un transport interdit) » ; et R. Ḥisda ajoute qu'en mesurant les 4 coudées, il faut tenir compte de la différence de la diagonale (soit 2/5 en plus, ou 1 coudée et 3/5). Or, comment arrête-t-on cette mesure au mur, puisqu'il est évident que l'objet jeté finira par tomber à terre ? (le repos final n'est donc pas sur le mur ?) Il se peut, fut-il répondu, que l'objet jeté soit une figue grasse, qui reste collée au mur. R. Ḥagaï demanda en présence de R. Yossé : cette mischnâ ne prouve-t-elle pas (en considérant un mur peu élevé comme étant au niveau du sol) qu'ici la pente de la terrasse doit être jugée comme figurant le niveau du sol ? Ce n'est pas semblable, fut-il répondu, les semences plantées sur la pente de la terrasse s'y maintiennent et adhèrent complètement au ter-

1. Mischnâ, tr. *Schabbath*, ch. XI, § 4.

rain, tandis que la figue jetée sur le mur est accessible à tous les passants, et à force d'être grattée elle finit par tomber à terre (aussi est-elle considérée d'avance comme se trouvant au niveau du sol); si, au sujet du sabbat, on avait parlé du cas où l'objet est jeté dans une cavité du mur, il reste alors fixé dans ce trou, de la même façon que les plantes restent adhérentes, et puisque l'on considère cependant l'objet comme tombé à terre, on fait bien d'en conclure que la pente du mur équivaut au niveau du sol (mais cette conclusion n'est pas justifiée pour la figue collée, qui finit par tomber). S'il y a 2 jardins superposés [1], dont l'inférieur sert de vigne et dont le supérieur est vide, on peut ensemencer de verdure le supérieur, jusqu'à l'air ambiant de l'inférieur, à la distance de 10 palmes. R. Aboun bar R. Ḥiya demanda devant R. Zeira: cela ne prouve-t-il pas que la pente de la terrasse est considérée comme le bas? (pourquoi ne pas semer jusqu'à la limite de l'inférieur?) C'est que, fut-il répondu, les herbes de ces verdures, si elles étaient trop rapprochées, pourraient se pencher sur la vigne et produire une apparence de mélange. Si le jardin supérieur est une vigne et l'inférieur est vide, on peut ensemencer l'inférieur ainsi que la pente de terrain entre les 2 parties, jusqu'à ce que l'on touche à la racine des ceps. Toutefois, dit R. Yossé, il ne s'agit pas de toucher absolument aux ceps, mais de s'en tenir à distance de 3 palmes; car l'on a enseigné[2]: si les racines des plantes semées à l'angle d'un champ (séparément) entrent dans les 4 coudées consacrées à la vigne, elles ne sont permises que si elles pénètrent dans la terre à une distance de 3 palmes.

3. Celui qui amène (ou lie) un cep de vigne sur une partie d'un treillage (ἐπιφόρος) [3] ne devra rien semer même au-dessus de la partie libre du treillage; si c'est déjà fait par inadvertance, il n'est pas nécessaire de brûler tout. Mais si le jeune cep s'est étendu et a rempli tout l'espace, il est interdit de tirer parti de la semence (se fût-elle fort peu développée). Il en est de même si l'on fait passer le cep sur une partie d'un arbre inculte (qui, par le contact avec le cep, s'annule et se confond avec lui).

Selon R. Ḥiskia, la partie libre du treillage, dont parle cette Mischnâ, devra avoir de 3 à 4 palmes. Ainsi, s'il y a moins de 3 palmes, l'espace est considéré comme clos ou nul (il est interdit d'y semer); s'il y a de 3 à 4, il faudra compléter la distance de 4 palmes (en éloignant un peu le cep); enfin, à partir de 4 palmes, c'est la distance qui convient. Jusqu'où va l'espace interdit sous le treillage? R. Jacob bar Idi répond au nom de R. Simon

1. Voir *Tossefta* sur ce chapitre.
2. Comp. ci-dessus, ch. IV, § 4.
3. Selon le *Aroukh*, ce serait un arbre très fécond, comme dans Isaïe, X, 33. Voir, par contre, Mischnâ, tr. *Kélim*, ch. XVII, § 3. Voici la définition d'Hesychius : 'Απόφορα i. e. δένδρα μὴ φέροντα καρπὸν. C'est aussi le sens adopté par Benj. Musaphia.

b. Lakisch que c'est 4 coudées; selon R. Aḥa ou R. Ḥinena au nom du même, c'est 6 coudées. R. Mena dit : je suis allé à Césarée et j'ai entendu dire par Yoschia bar Schemi au nom de Isaac bar Eliézer que, s'il y a 2 treillages, l'espace est permis au-dessous de l'intervalle qui les sépare. R. Ḥinena dit qu'une *braïtha* conteste cet avis, en établissant que cet intervalle même est interdit lorsque le propriétaire a l'habitude d'en tirer parti en y plaçant un petit espalier. En effet, dit R. Simon b. Eliézer, on a enseigné que si le propriétaire a l'habitude de joindre les 2 treillages, ils sont considérés comme un seul (et il est interdit de rien semer au-dessous de cet intervalle).

4. Si l'on fait passer le cep sur une partie d'un arbre fruitier, il est permis de semer sous la partie restée libre ; si le jeune cep s'étend ensuite plus loin, il n'y a qu'à le recourber en arrière. Lorsqu'il arriva à R. Josué d'aller auprès de R. Ismael au village d'Aziz, celui-ci lui montra un cep de vigne suspendu sur une partie d'un figuier et lui demanda : Puis-je semer au-dessous de la partie libre ? Oui, répondit R. Josué[1]. De là, il le conduisit à Beth-Magania et lui montra un cep suspendu sur une partie d'une poutre, ou branche noueuse d'un sycomore, ayant beaucoup d'autres grosses branches (et lui demanda aussi comment il fallait agir) : sous cette branche qui sert de base, lui répondit-il, c'est interdit, mais non sous les autres[2].

Pourquoi établir une distinction entre l'arbre inculte et l'arbre fruitier? Puisque l'on détruit volontiers un arbre inculte en faveur d'une vigne, il est interdit de semer au-dessous (la fusion est évidente), tandis que l'on ne détruit pas un arbre fruitier à cause de la vigne (il n'y a pas de confusion possible en ce cas ; aussi, n'est-il pas interdit d'y semer). On a enseigné[3] : « Toutes les outres que l'on a ficelées (pour boucher l'ouverture qui les maintenait pures), sont pures (le nœud devant être bientôt ouvert), excepté celles qui ont été liées par le nœud arabe (qui est difficile à défaire). Selon R. Meir, on considère comme pures celles qui sont liées par un nœud momentané ; mais si c'est un nœud définitif, elles sont impures[4]. Enfin R. Yossé dit ; toutes les outres liées restent pures ». D'après un autre enseignement, on dit l'inverse dans notre Mischnâ, selon R. Jacob bar Aḥa au nom de R. Yassa (le nœud définitif est pur, et le momentané est impur). Selon R. Judan, au contraire, on peut prendre pour ces outres le même signe mnémotechnique que pour les hétérogènes d'ici (de même qu'ici c'est interdit pour un arbre inculte que l'on dé-

1. Car personne ne voudrait rendre inculte son figuier pour faire fructifier un cep de vigne.

2. Cet arbre, quoique de naissance sauvage, porte des fruits mangeables.

3. Mischnâ, VIe partie, tr. *Kélim*, ch. XXVI, § 4.

4. En ce cas, la courroie servant au nœud est sacrifiée.

truit et permis pour l'arbre fruitier que l'on conserve, de même l'outre fermée par un nœud momentané est pure, et celle qui a un nœud définitif est impure); car s'il n'en était pas ainsi, on ne concevrait pas la distinction à établir entre le nœud définitif et le nœud momentané (donc, la courroie au 1er cas est comme perdue). Mais, chez R. Yanaï, on a expliqué qu'alors le nœud ne peut se détacher, et qu'il faut le couper, tandis que le nœud momentané est ouvert aisément (donc, la courroie n'est pas annulée de plein gré, comme ici pour l'arbre inculte).

5. Qu'appelle-t-on arbre sauvage[1]? Celui qui ne porte pas de fruits. R. Meir comprend sous cette désignation tous les arbres, sauf l'olivier et le figuier[2]. R. Yossé appelle ainsi toutes les espèces dont on ne plante pas des champs entiers (celles qui sont peu importantes).

6. Pour les espaliers de vigne, il faut des morceaux ayant plus de 8 coudées. Quant aux mesures prescrites par les sages pour la vigne, elles n'ont pas besoin d'être dépassées, sauf pour l'espalier. On appelle pièce d'espalier : celui qui est brisé, au milieu, mais où il est resté de chaque côté au moins 5 ceps de vigne. S'il n'y a que 8 coudées, il est interdit d'ensemencer le terrain situé au-dessous ; mais s'il y a plus de 8 coudées, on laisse libre l'espace nécessaire à la culture, et l'on ensemence le reste[3].

Est-ce que la Mischnâ, en disant : « s'il n'y a que 8 coudées, il est interdit d'ensemencer le terrain situé au-dessous », n'est pas en contradiction avec ce que R. Zeira a dit plus haut (v. 5) que la mesure des 8 coudées d'écart doit être prise en dehors de l'espace des racines? (N'y a-t-il pas ici forcément plus de 8 coudées, puisqu'en présence de 5 ceps, on compte par 2 ceps, 4 coudées = 8, en dehors du 5e cep médial?) Il se peut, fut-il répondu, qu'il ait voulu parler du cas où il y a un peu plus de 8 coudées (même, en ce cas, c'est interdit). Pourquoi la Mischnâ ne parle-t-elle pas de ce petit excédant? Pour que l'on ne suppose pas que ce petit excédant doit avoir la mesure prescrite par R. Yohanan, d'après lequel l'excédant de toute mesure légale doit avoir au moins un palme ; or, comme le surplus dont il s'agit ici, est inférieur à un palme, on n'en parle pas. R. Yôna demanda : pourquoi ne disons-nous pas que toutes les mesures prescrites par les sages sont précises, sans excédant, à l'exception des fragments d'espalier qui doivent la dépasser? (est-ce à dire qu'en attribuant cet excédant au seul présent cas, on ne le retrouve pas ailleurs ?) Et cependant, l'on enseigne[4] qu'en parlant de 10 *cabs* jérusalémites, on entend qu'ils aient

1. Quel arbre est annulé, par rapport à la vigne, lorsqu'il ne sert qu'à soutenir le cep?

2. Ce sont les deux seuls que l'on n'estime pas au-dessous de la vigne.

3. Donc, pour l'espalier, on n'exige pas autant d'intervalle que pour la platebande dans une vigne.

4. Comp. tr. *Troumôth*, ch. IV, § 7.

plus de 6 dixièmes? (On retrouve donc ailleurs cet excédant?) Là, il s'agit de mesures de contenance (soit de liquides, soit de corps solides), et ici, de mesures de longueur ou coudées (ce qui est différent). Mais n'a-t-on pas enseigné [1] que, selon R. Juda bar Papa, le jardin et le potager ont en largeur comme en longueur 70 coudées et un excédant? (ne voit-on pas qu'il y a excédant même pour les mesures de longueur?) Là, remarque Samuel, l'excédant est de 2/3 de coudées, tandis qu'ici, il est d'un palme. Il importe peu que la construction de la haie ait précédé la plantation de 11 ceps de vigne, ou que cette plantation ait eu lieu avant que la haie soit construite, cela s'appelle en tous cas un espalier, jusqu'au moment où le cep du milieu a été arraché; et, à partir de ce moment, ce sont des fragments d'espalier. Si la haie a été renversée avant le cep du milieu, on ne nomme pas cette vigne espalier, de même qu'il n'y a pas de fragments d'espalier, si la haie a été renversée après l'enlèvement du cep médial. R. Abdima frère de R. Yossé demanda: si l'on a reconstruit la haie avant la destruction du cep médial, suppose-t-on que l'espalier est de nouveau soumis à la même règle (puisqu'il importe peu que la plantation des ceps ait lieu avant ou après la haie)? Et de même dira-t-on qu'en cas de reconstruction de la haie après la destruction du cep médial, on lui applique la règle des fragments d'espalier? R. Yossé répond au nom de R. Yoḥanan par un exemple: il arriva à R. Yoḥanan ben Nouri à Naguénar de brûler tous les produits de son champ; il agit ainsi et brûla les fragments d'espalier (parce qu'entr'eux, il n'y avait pas au-delà de 8 coudées d'espace, et il y avait semé indûment, même après l'écart de 6 palmes). Selon R. Ḥiya au nom de R. Yoḥanan, ce même exemple indique au contraire qu'il a dû détruire ce qui est entre l'espalier et la haie (soit un espace de 4 coudées, sur lequel on a écarté 6 palmes; s'il y avait plus d'espace, ce serait permis). R. Yossé dit avoir présenté devant R. Jacob bar Aḥa l'objection suivante: on conçoit l'interprétation de l'exemple précité, d'après laquelle R. Yoḥanan brûla les fragments d'espalier, parce qu'on apprend ainsi qu'il est en désaccord avec les paroles des sages (qui ne prescrivent pas [2] de brûler ce qui a poussé là); mais s'il s'agit de brûler ce qui est entre l'espalier et la haie, en quoi diffère-t-il des sages (et à quoi bon en parler)? Il paraît, répondit-on, que R. Yossé qui a présenté cette objection, n'a pas connu la discussion, dont parle R. Jacob b. Aḥa, entre R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch: si l'on sème dans l'espace placé au-dessous de l'espalier même (à une distance de 6 palmes), c'est interdit, et il faut brûler le produit [3], selon R. Yoḥanan (c'est considéré comme la vigne); selon R. Simon b. Lakisch, il est interdit d'y semer, mais on n'est pas tenu de brûler les produits.

1. Tr. *Eroubin*, ch. II, § 5.
2. Voir ci-après, ch. VII, § 2.
3. Or, au cas précité, R. Yohanan b. Nouri a aussi prescrit de brûler tout.

7 (6). Pour l'espalier partant du coin, ou angle formé par 2 murs [1] et s'étendant plus loin, on laisse libre l'espace nécessaire à sa culture, (6 palmes), et l'on ensemence le reste. Selon R. Yossé, l'on ne peut rien y semer s'il ne reste pas 4 coudées [2].

Le coin dont il est question ici devra former, près du mur, un angle de 4 palmes (cela suffit; mais, hors de là, il faudrait un écart de 6 palmes de toutes parts). Comment se fait-il que R. Yossé répète ici l'avis qu'il a exprimé plus haut (V, 4)? Il a fallu le répéter; car, s'il l'avait seulement exprimé ici, on aurait cru que c'est interdit ici parce que l'on applique au terrain la loi de l'espalier, mais lorsque cette règle n'est pas applicable on aurait pu croire que c'est permis : il a donc fallu dire plus haut qu'à moins d'un espace de 4 coudées, c'est interdit. De même, si R. Yossé n'avait pas exprimé son avis ici, et seulement plus haut, on eût dit que là c'est interdit parce qu'il s'agit d'un terrain entouré de ceps de vigne des 4 côtés, tandis qu'ici où il n'y a pas cet entourage, ce serait permis : il a donc fallu dire ici et plus haut que c'est interdit.

8 (7). Vis-à-vis des tiges qui dépassent l'espalier et que l'on n'a pas coupées par économie, il est permis de semer [3]. Mais, si on a les choisies plus longues, pour que le cep nouveau puisse s'y étendre, c'est interdit (l'intention est alors formelle).

9. Quant aux pampres qui poussent hors de la vigne, on suppose qu'un fil à plomb y est attaché, et aussi loin qu'il irait (au dessous), on ne peut rien semer. Il en est de même d'un cep tiré verticalement. Si l'on mène une branche d'arbre sur une autre pour s'y appuyer, c'est interdit au dessous d'elle [4]; si on l'a attachée avec une corde ou un sarment, c'est permis sous le lien. Mais si cet appendice est fait pour que le cep nouveau puisse s'y étendre, c'est interdit (comme précédemment).

Ailleurs (à Babylone), on explique ce fait en disant que l'on imagine qu'une fourche en métal allant des pampres à terre est enfoncée là (hors d'elle, on peut semer). Selon Simon bar Aba au nom de R. Yoḥanan, c'est défendu jusqu'à l'endroit de l'attache (non au-delà). Selon R. Ḥama bar Oukba au nom de R. Yossé b. Ḥanina, il est interdit de semer au-dessous des grappes, sous peine de destruction. Est-ce interdit aussi sous les feuilles? Oui, dit R. Yossé.

1. S'il y a, par exemple, 5 ceps de vigne auprès d'un mur, sans l'occuper entièrement, qu'il y en ait trois sur un côté de l'angle et 2 de l'autre côté.

2. Voir ci-dessus, ch. V, § 4.

3. Car, en ce cas, on ne les considère pas comme faisant partie de l'espalier.

4. Quoique ce ne soit pas un espalier.

CHAPITRE VII

1. Si l'on a ployé le cep de vigne et enfoncé en terre[1] et qu'il n'y ait pas au-dessus au moins trois palmes de terre, l'on ne devra rien y semer[2], eût-on même fait passer ce cep par une courge sèche ou par un tuyau d'argile (σωλήν). Mais si on le fait passer par un roc, n'y eut-il au-dessus que trois doigts de terre, il est permis d'y semer (la séparation est suffisante). Quant au cep de vigne recourbé (dont on ne voit pas la tige principale), on ne mesure l'espace qui légalement doit rester libre[3] qu'à partir de la seconde éruption de tige (d'où elle ressort de la terre en courbe).

L'on ne devra rien semer au-dessus d'elle, est-il dit ; donc, c'est permis de côté. Quelle en est la raison ? Si c'est à cause du mélange entre les verdures et les arbres fruitiers, à quoi bon parler de vigne? Pourquoi ne pas dire tous les arbres? Et si c'est à cause du terrain d'alimentation, on devrait exiger une superficie de terrain de 6 palmes? C'est conforme à l'avis de R. Akiba, qui assigne 3 palmes à l'alimentation. Si la Mischnâ se conforme à l'avis de R. Akiba, pourquoi ne dit-elle pas que, même de côté, il faut un espace de 3 palmes (distant de l'alimentation de la vigne) ? En effet, répond R. Jérémie au nom de R. Ḥiya bar Aba, on exige cet espace de côté, parce qu'il s'agit de verdures auprès de la vigne (auquel cas on est plus sévère, et la profondeur seule ne suffit pas). On a enseigné[4] : il faut un intervalle de 3 palmes entre le mur et les plantes, ou la charrue, ou l'urinoir. Sur ce, R. Jérémie ou R. Ḥama bar Oukba a présenté une question : comment se fait-il que, selon notre Mischnâ, on ne semble pas dire que les racines s'alimentent de côté, tandis que cet avis est professé ailleurs, en exigeant un écart de 3 palmes? En aucun cas, répond R. Yossé, ni ici, ni là, on ne veut dire que les racines s'étendent de côté (au lieu de s'enfoncer en terre) ; seulement jusqu'à la distance de 3 palmes, elles rendent la terre molle et la pénètrent jusqu'à toucher le sol[5] du mur voisin. On peut prouver qu'il en est ainsi, puisque l'on dit qu'il faut cette distance pour l'urine, parce que les gouttes vont de côté (au lieu de pénétrer perpendiculairement). Mais objecta R. Yossé bar Aboun, peut-on dire que la charrue va de côté (au lieu de s'enfoncer

1. Raschi, *Baba bathra*, f. 19[b], traduit ce terme par *provigner*. En effet, le *provin* est le marcottage appliqué à la vigne.

2. Il est à craindre que les racines nouvelles n'y pénètrent. Cf. ch. I, § 7.

3. Savoir 6 palmes. Ibid. fol. 83[a].

4. Tr. *Baba bathra*, ibid.

5. La partie la plus basse, près du sol.

en terre) ? Oui, répondit-on, elle va de côté (si la terre est molle). « Eût-on même fait passer ce cep, est-il dit, par une courge sèche ou par un tuyau d'argile. » Si le tuyau, au lieu d'être en argile, est de plomb, il n'est pas besoin d'une couche de terre de 3 palmes au-dessus (la racine ne traverse pas le plomb). — Si on la fait passer dans un roc, est-il dit ensuite. Ceci ne s'applique qu'à un roc dur; mais si la pierre est tendre, elle se divise pour faire place aux racines. « On ne mesure qu'à partir de la 2e racine », est-il dit. Ce n'est vrai que lorsque la 1re n'est pas visible; mais lorsqu'on la voit, il faut laisser de chaque côté un espace libre de 6 palmes. Ce qui prouve qu'il en est ainsi, c'est qu'il est dit au § suivant : « Si l'on fait passer 3 ceps, dont les racines sont visibles, etc...» Or, il est dit à ce sujet que cela s'applique au point de vue de la vigne; mais quant au terrain d'alimentation, il faut 6 palmes de chaque côté.

2. Si l'on fait passer par la terre 3 ceps de vigne en les recourbant, et que leurs tiges (dont on les détache) soient visibles, on les suppose réunis, dit R. Eliézer bar Zadok, (formant une vigne), s'il n'y a entre elles que de 4 à 8 coudées[1]; s'il y a un espace plus grand, ils sont distincts. Auprès d'une vigne desséchée, on ne doit pas semer (pour éviter l'apparence du mal); mais, si le fait est accompli (par inadvertance), on n'est pas obligé de brûler les produits. R. Meir dit : il est défendu de planter (dans la vigne) le cotonnier[2], mais cela n'entraîne pas la combustion[3]. R. Eliézer bar Zadok ajoute : c'est aussi interdit auprès d'un cep de vigne isolé (s'il n'y a pas 3 palmes de terre) ; mais le fait accompli n'entraîne pas la combustion.

R. Eliézer dit que l'avis exprimé ici par R. Meir sert de règle. On comprend qu'en hiver (où l'on ne peut pas distinguer ce qui est vert de ce qui est sec) on défende l'un comme l'autre, à cause de l'apparence de mélange ; mais pourquoi est-ce interdit en été, où la pousse des feuilles sert de distinction ? C'est qu'en certains endroits, les arbres verts perdent leurs feuilles même en été. Selon R. Samuel au nom de R. Zeira, la Mischnâ (en parlant de l'interdiction du cotonnier auprès du cep de vigne) entend traiter du cas où c'est au-dessus du cep, sans un intervalle de 3 palmes de terre (c'est interdit, sans entraîner la combustion) ; selon R. Aboun bar Ḥiya au nom de R. Samuel bar R. Isaac, il s'agit du cas où c'est dans l'air ambiant, à la distance de 10 palmes (mais si c'était au-dessus du cep même, il faudrait brûler le tout). Nous avions cru, dit R. Yossé, que l'on a égard à l'air ambiant pour une vigne complète,

1. C'est-à-dire, si elles ne sont ni trop rapprochées, ni trop éloignées les unes des autres.

2. Il ressemble un peu à la vigne. V. Bochart, *Phaleg*, l. I, ch. 45, n° 690.

3. Comp. ci-dessus, ch. II, § 3 ; tr. *Beça*, ch. V, § 2.

et non pour un cep isolé. Mais l'avis que vient d'exprimer R. Aboun bar Ḥiya au nom de R. Samuel bar Isaac prouve que l'on en tient compte même pour un cep de vigne isolé.

3. Dans les places suivantes, il est interdit de semer des éléments étrangers, sans que la violation (involontaire) entraîne la combustion : l'espace resté libre (après un espace de 8 coudées) du terrain inculte dans la vigne [1], l'espace resté libre dans le contour de la vigne (à plus de 4 coudées), le reste des morceaux d'espalier [2], le reste des treillages ; mais si l'on sème au-dessous de la vigne, ou dans l'espace nécessaire à sa culture, ou dans les 4 coudées attenantes à la vigne, cela devient sacré (il faut brûler tout).

L'espace resté libre dans le contour de la vigne est de 4 coudées ; l'espace libre du terrain inculte est aussi de 4 coudées ; le reste des fragments d'espaliers est de 6 palmes, ainsi que le reste des treillages. Quelle est la règle pour l'espace entre les ceps et la séparation ? Selon R. Yoḥanan, il est interdit d'y rien semer, et en cas de fait accompli, il faut tout brûler ; selon R. Simon ben Lakisch, c'est interdit, sans entraîner la combustion. Comment considère-t-on ici la vigne, comme grande ou comme petite ? Si elle est grande, à quoi bon parler de la partie inculte? N'en serait-il pas de même pour la partie plantée ? S'il s'agit d'une petite vigne, il ne saurait s'agir de contour [3] ? Il est question d'une grande vigne, que l'on a implantée sur l'emplacement d'une petite (aussi lui applique-t-on les particularités de l'une et de l'autre). Cela prouve, dit R. Zeira, qu'une grande vigne qui n'occuperait qu'un carré de 8 coudées n'a pas de terrain de contour ; et si l'on dit que, dans une plantation de 16 coudées en longueur sur une égale largeur, il est interdit de semer à l'intérieur et ce qui s'y trouve doit être brûlé, il en est à plus forte raison de même pour l'espace extérieur qui l'avoisine. Selon R. Yossé, on n'est passible de la peine des coups de lanière (pour tous les cas condamnés à la combustion) que pour la réalité du mélange de la vigne (si l'on a semé à la fois des pépins et de la verdure ; hors de là, ladite peine n'est pas applicable).

4. Si quelqu'un amène son cep de vigne au-dessus du blé de son voisin [4], il le rend sacré (interdit à la consommation), et il est tenu de dédommager la perte de son voisin. R. Yossé et R. Simon disent : on ne peut pas attirer l'interdiction sur ce qui n'est pas à vous [5].

1. A la condition qu'il n'y ait pas 16 coudées. Voir ci-dessus, ch. IV, § 1 et 2 ; ch. VI, § 3 et 6.

2. Lorsqu'il n'y a pas plus de 8 coudées et qu'après avoir laissé l'espace nécessaire à la culture de la vigne, l'on sème sur le reste.

3. Comp. ci-dessus, ch. IV, § 3.

4. Tr. *Yebamôth*, f. 83[a], et *Baba Kamma*, f. 100[a].

5. Par conséquent, l'on ne peut interdire le blé au-dessus duquel on a fait

5. R. Yossé raconte ceci : il arriva à quelqu'un de semer (d'autres éléments) dans la vigne à la 7e année de repos agraire (époque à laquelle les produits sont abandonnés à tout venant et n'appartiennent à personne). Lorsque le fait arriva à la connaissance de R. Akiba, il dit que cela ne fait rien, car on ne peut rendre sacré (interdit) ce qui ne vous appartient pas [1].

Comme il est écrit (Lévitique, XIX, 19): *tu n'ensemenceras pas dans ta vigne des hétérogènes*, on sait que c'est défendu dans sa propre vigne. Mais comment sait-on que cela s'applique aussi à celle d'autrui? C'est que le verset termine par le mot *Kilaïm* (pour indiquer qu'il s'applique à n'importe quel terrain). Selon la remarque de R. Eliézer, cette opinion est celle de R. Meir, qui dit [2] : le païen ne peut acquérir des terrains en Palestine d'une manière définitive, de sorte que les produits ne sont pas dispensés des redevances de dîme ou autres (il en est de même ici, pour les hétérogènes ; ils sont interdits même sur une terre vendue à un païen). Selon R. Yohanan, l'interprétation de ce verset peut se conformer à l'avis des adversaires de R. Meir (qui accordent au païen l'acquisition définitive des terres, avec dispense des droits) ; seulement, il s'agit ici d'une vigne ensemencée d'hétérogènes par le propriétaire païen, puis rachetée par un Israélite (ce dernier serait coupable s'il maintient les plantes). R. Yona et R. Yossé disent tous deux que cet avis est celui de R. Meir (car, selon les rabbins, on n'est pas tenu en ce cas de brûler tout). Si un animal a servi à l'adoration d'une idole [3] (dont il est interdit de tirer aucun profit), selon les uns c'est interdit en tous cas, que ce soit au propriétaire ou à un autre ; selon un autre enseignement, ce qui est au propriétaire est interdit, mais non ce qui est à autrui (on ne peut pas rendre sacré ce qui n'est pas à vous). On a pensé que le 1er avis, disant que c'est interdit en tous cas, n'importe que ce soit à vous ou à d'autres, est de R. Meir; et le second avis, n'interdisant pas ce qui est à d'autres, est de R. Juda. Mais R. Yossé et R. Simon, ou R. Yossé au nom de Rabbi (contrairement à l'avis de la Mischnâ) disent qu'il n'en est pas de même ici ; et lorsqu'il s'agit d'un sacrifice divin, tous reconnaissent que ce serait interdit. En effet, de même qu'on l'a dit ailleurs, tout animal vivant (ayant servi à l'idolâtrie) ne peut plus être destiné au service divin, bien que l'on puisse en tirer parti pour l'usage commun ; de même, l'objet interdit, quoique ne vous appartenant pas et ne pouvant être défendu à l'usage commun, ne peut pas servir au sacrifice divin. Selon R. Simon b. Lakisch, c'est une amende imposée par R. Meir, lorsque

passer un cep de vigne. Cf. II, 3; IV, 5; V, 5.

1. Comme l'on se trouvait en 7e année, époque d'abandon des produits, la prescription sur les mélanges n'a pas d'effet.

2. Comp. ci-dessus, *Péa*, ch. IV, § 6, fin (p. 62) ; tr. *Demaï*, ch. V, § 9 (p. 186).

3. Voir tr. *Abôda Zara*, ch. III, § 6 (fol. 42d fin).

la Mischnâ dit que l'on est tenu de dédommager le voisin pour sa perte, elle a été provoquée par celui qui, aux termes de la Mischnâ, a amené son cep de vigne au-dessus du blé de son voisin. Et de quel acte est-il coupable? d'avoir prolongé de son propre chef le cep de vigne (de façon à endommager le bien d'autrui indirectement). Il arriva à quelqu'un d'agir selon l'exemple précité [1]; il montra son *séla* [2] à R. Eléazar pour le faire examiner. Celui-ci le trouva bon. Mais on remarqua qu'ils étaient défectueux. Lorsque le fait fut porté à la connaissance de R. Simon b. Lakisch, il imposa l'amende à R. Eléazar, en vertu de l'enseignement suivant : « Si quelqu'un présente à un changeur une pièce d'un *dinar*, et qu'il en reçoit de la monnaie qui ne vaut rien, le changeur est obligé de payer une amende, puisqu'il reçoit un salaire pour la peine qu'il se donne (et qu'il peut en résulter un préjudice pour autrui). » Mais est-ce que R. Eleazar mis à l'amende par R. Simon b. Lakisch, percevait un salaire? En effet, répond R. Jacob bar Aḥa au nom de R. Abouna, on veut dire seulement que lorsqu'on est accrédité au même titre que le changeur, on est considéré comme salarié (et l'on en subit les conséquences). Selon R. Yossé bar R. Aboun, il faut ainsi rectifier ce récit; d'après R. Eliézer, l'amende a été imposée par les rabbins (comme ils ne le contredisent pas, l'amende est obligatoire) ; d'après R. Simon ben Lakisch, elle n'est due que selon R. Meir. Or, lorsque le fait précité eut lieu, R. Simon ben Lakisch demanda à R. Eliézer à qui il attribuait l'obligation de l'amende. Elle est imposée par les rabbins, répondit-il; donc, dit R. Simon, va payer l'amende.

Au cas cité par la Mischnâ, dit R. Yoḥanan, tous reconnaissent (R. Yossé et R. Simon, ainsi que le préopinant) que les raisins sont interdits (la discussion porte sur le blé). Mais, dit R. Eleazar, si le blé qui provoque l'interdiction n'a pas été interdit lui-même (selon R. Yossé), parce qu'il appartient à un autre, comment se peut-il que les raisins qui n'entraînent pas la défense de l'autre produit deviennent eux-mêmes interdits par un voisinage étranger? En effet, fut-il répondu, la discussion porte sur le cas où l'on amène son cep de vigne au-dessus du blé d'autrui; mais si l'on amenait le cep d'un autre sur son propre blé, tous s'accorderaient à dire que l'objet provoquant l'interdiction (le blé) devient interdit (parce qu'il est à l'auteur même de l'opération). Quelle est la règle lorsque l'on amène un cep d'autrui sur le blé d'autrui (lorsque rien ne vous appartient)? On peut résoudre cette question d'après ce qui suit : « R. Yossé raconta, dit notre Mischnâ, qu'il arriva à quelqu'un de semer d'autres éléments dans la vigne à la 7e année de repos agraire ; lorsque R. Akiba connut ce fait, il déclara que cela ne fait rien, car on ne peut rendre sacré (interdit) ce qui ne vous appartient pas »; parce que les objets sont

1. Voir Babli, tr. *baba Kamma*, fol. 100a.
2. Monnaie de la valeur de 4 dinars.

alors comme abandonnés et que l'on ne possède ni vigne ni blé. (Donc, de même ici, ce n'est pas interdit). Cependant, l'auteur de la question, n'admettant pas la comparaison, maintient sa demande.

6. Si un brigand, en s'étant emparé d'une vigne, l'ensemence puis l'abandonne, le propriétaire réel s'empresse de la vendanger, même au jour de demi-fête (pour en extirper de suite le mélange fait contre son gré). Jusqu'où doit aller le sacrifice à faire, si les ouvriers demandent en ce cas un salaire plus élevé? L'augmentation peut aller jusqu'au tiers du prix ordinaire. Mais, au-delà, on se contente de moissonner peu à peu, dût-on n'achever qu'après la fête. A partir de quand y a-t-il détournement du terrain [1] ? Lorsque le terrain a été dérobé si longtemps que le nom du premier propriétaire légitime a disparu (ou s'il s'est éloigné).

Selon R. Aba b. Jacob, au nom de R. Yoḥanan, la Mischnâ veut dire qu'il est permis (non que l'on est obligé) de vendanger la vigne, même en un jour de demi-fête (bien que ce ne soit pas un objet perdu plus tard, puisqu'il s'agit de biens d'autrui). « Jusqu'où doit aller, est-il dit, le sacrifice à faire dans ce cas en faveur des ouvriers? Jusqu'au tiers. » R. Houna et R. Schescheth expliquent différemment ce tiers : l'un dit qu'il faut augmenter le salaire d'un tiers ; l'autre dit qu'il s'agit d'augmenter d'un tiers la valeur de leur part. A partir de quel moment peut-on considérer le champ comme volé? Lorsqu'on ne connaît plus le nom du propriétaire. R. Aḥa dit : si le nom du maître étant ignoré, celui-ci n'a pas déclaré publiquement qu'il renonce à son bien, il est interdit légalement d'en user sous peine de vol. Au cas contraire, si le maître a renoncé publiquement, mais que son nom n'a pas été oublié, l'interdiction subsiste par simple ordre des rabbins [2]. Mais peut-on dire d'une terre qu'elle est volée? Il est vrai, répond Rabbi, qu'on ne peut pas l'enlever ; mais le propriétaire dépossédé y renonce parfois au bout d'un certain temps.

7. Si le vent pousse sur le blé les ceps à demi-brisés, il faut de suite les jeter; mais si un cas de force majeure s'est présenté [3], il est permis d'user de chaque produit. Si du blé ou un produit de jardinage se penche au-dessous de la vigne, il suffit de recourber ces produits en arrière (à leur première place), et il n'y a pas, même en cas de fait accompli, l'obligation de combustion. En général, à partir de quand le blé est-il passible de combustion? Depuis l'instant où il germe. Et pour les raisins? Lorsqu'ils sont parvenus à la grosseur des haricots blancs (jusque là il est en-

1. Pour que l'on déclare sacré ce qui y aurait été semé.

2. Ils l'interdisent aussi bien que la défense du *Kilaïm* subsiste en ce cas.

3. C'est-à-dire, si ce mélange a été produit par violence, contre le gré du propriétaire.

core opportun d'enlever ce qui est étranger). Si le blé par contre était complétement sec (au moment de la plantation de la vigne), ou les raisins pleinement mûrs (lors des semailles), il n'y a pas d'interdiction (le mélange ne pouvant plus opérer [1]).

Pourquoi la Mischnâ n'ajoute-t-elle pas que, selon Ben-Azaï, il faut raser les légumes verts au niveau du sol? En effet, répondit-on, on trouve un enseignement où il est dit : selon R. Akiba, il faut recourber les produits en arrière ; selon Ben-Azaï, il faut les raser. On dit que le blé est passible de combustion depuis l'instant où il grandit d'un tiers. Selon d'autres, c'est à partir du moment où ses racines se développent. La première opinion confirme l'appui de R. Yohanan ; la seconde, celle de R. Oschia [2]. Pour les raisins, est-il dit, c'est à partir du moment où ils atteignent la grosseur des haricots blancs. C'est que, dit R. Hanania, fils de R. Hillel, comme il est écrit (Deutéronome, XXII, 9) ; *le produit de la vigne* (pour qu'il y ait interdiction, il faut que le produit ait atteint son développement). Enfin, pour le dernier cas cité par la Mischnâ, elle dit bien que les produits ne sont pas passibles de la combustion (mais interdits [3]).

8. Un pot de terre ensemencé [4], et pourvu d'un trou par lequel il communique avec la vigne, est sujet à l'interdiction sacrée (obligation de brûler); cela n'a pas lieu, s'il n'y a pas de trou au pot. Selon R. Simon, c'est interdit en principe dans les deux cas, mais le fait accompli n'entraîne pas l'interdiction sacrée. Si on transporte seulement à travers une vigne (dont les produits sont déjà mûrs), un pot troué contenant des semences [5], le contenu est interdit dès qu'il s'est accru d'un deux centième [6].

On a enseigné [7] : entre un pot de terre ensemencé pourvu d'un trou et le pot sans trou, il n'y a qu'une seule différence ; c'est l'aptitude qu'a ce dernier de rendre susceptibles d'impureté les semences qu'il contient (comme non adhérentes à la terre). L'enseignement qui admet cette seule distinction est selon R. Simon, mais, selon les autres rabbins, il y a encore d'autres différences. Ainsi, le pot de terre dans une vigne pourvu d'un trou est sujet à l'interdiction sacrée, et le pot non troué n'y est pas sujet ; si, le samedi, on arrache une herbe du pot troué, on enfreint le repos sabbatique (comme si l'on

1. Ce sont désormais des fruits, non des semences, selon les conditions du Deutéronome, XXII, 9 à 11.
2. Allusion à la discussion détaillée plus haut, ch. V, § 6 (p. 278).
3. Comp. ci-dessus, ch. II, § 4.
4. Voir ci-dessus, tr. *Demaï*, ch. V, § 10.
5. Tr. *Pesahim*, f. 25a; tr. *Hullin*, f. 109a.
6. Voir ci-dessus, ch. V, § 6.
7. Babli, tr. *Schabbath*, fol. 95a.

coupait de la terre), mais si le pot n'est pas troué, ce n'est pas une transgression sabbatique ; enfin, si le pot est troué, les semences qui s'y trouvent ne sont pas aptes à être impures (étant adhérentes à la terre), mais au cas contraire, elles le sont. R. Yossé a rapporté cet enseignement sans nom d'auteur ; mais R. Ḥanina a déclaré qu'il le disait au nom de R. Samuel bar R. Isaac. Dans tous les cas, R. Simon n'établit pas de différence entre le pot troué et celui qui ne l'est pas (il considère leur contenu comme coupé), sauf à l'égard du maintien de leur pureté, parce que la loi s'exprime à ce sujet en termes redondants (Lévitique, XI, 37) : *si une parcelle de cadavre tombe sur de la semence de verdure qui est plantée, celle-ci reste pure.* On a enseigné (dans la *Tossefta*) : sur les produits venant d'un pot non troué, on prélève les dîmes par prescription rabbinique (non légale) ; si l'oblation sacerdotale provenant de là se mêle à d'autres fruits, ils ne deviennent pas interdits (comme cela a lieu pour la vraie oblation) ; et au cas où on l'a mangée, on n'est pas tenu, en la restituant, d'y ajouter un 5e pour l'échange. R. Yossé demanda : pour le pain qui provient de ce pot non troué, faut-il, avant d'y goûter, prononcer la formule de bénédiction « qui fait sortir le pain de la terre? » (Est-il considéré comme tel) ? De même, demanda R. Yôna, est-ce qu'une courge née dans ce pot est considérée comme détachée, pour qu'elle puisse servir à couvrir le haut de la tente que l'on dresse pour la fête des Tabernacles [1] ? Enfin, R. Juda ben Pazi demanda : si l'on plante 5 ceps de vigne dans 5 pots et qu'on les place en 2 rangs de deux et un en appendice, leur applique-t-on les mêmes règles qu'à la vigne ? Cette question, fut-il répliqué, pèche par la base ; car on n'imagine pas une vigne mobile (comme elle le serait par la jonction de ces ceps en pots ; en réalité, la Mischnâ n'interdit que les semences des pots). Samuel dit que la Mischnâ parle du cas où l'on fait passer les pots de verdure sous chaque vigne (c'est ainsi que se forme le mélange apparent). Selon R. Yoḥanan, il s'agit du cas où on les place dans l'air ambiant de la vigne, à une distance de 10 palmes [2]. Si l'on fait passer 5 pots de semence non troués sous la vigne, quelle est la règle ? Ce cas est en discussion entre R. Eléazar et R. Yoḥanan, selon cette déduction : si le blé qui provoque l'interdiction n'est pas interdit lui-même (le cep étant isolé), à plus forte raison ne peut-on interdire ce qui n'entraîne pas l'interdit (le raisin). Mais tous reconnaissent qu'au cas où l'on a fait passer un pot de semence sous une vigne de 5 ceps, cette semence qui provoque l'interdit est interdite elle-même.

1. Traité *Souccâ*, ch. I, § 5.
2. C'est interdit, sans entraîner la combustion. Voir ci-dessus, § 2.

CHAPITRE VIII

1. Il n'est pas permis de semer ou de laisser subsister les mélanges avec la vigne [1], ni d'en tirer profit [2]; il est aussi défendu de semer ou de laisser subsister les mélanges de verdure (dans les jardins), mais il est permis de les manger et à plus forte raison d'en tirer un autre profit. On peut tirer un parti quelconque du mélange des étoffes; il est seulement interdit de s'en revêtir. Il est permis d'élever et de conserver le produit des mélanges hétérogènes d'animaux; il est seulement défendu de les accoupler (pour en produire d'autres), ou de les atteler ensemble (à cause de leur origine diverse).

Comme il est écrit (Deutéronome, XXII, 9): *tu ne sèmeras pas d'hétérogènes dans ta vigne*, on sait qu'il est interdit d'y semer; comment sait-on qu'il est défendu aussi de les maintenir? de ce qu'il est question avant tout de vigne (c'est que l'on n'interdit pas seulement de semer des hétérogènes, mais de les laisser subsister ensemble). Est-ce que cette interprétation est seulement conforme à l'avis de R. Akiba qui dit qu'en maintenant les *Kilaïm*, on transgresse une défense? (Et est-ce contraire aux autres sages ?) Non, dit R. Yossé, tous s'accordent à dire que c'est interdit lorsque le maintien a eu lieu sans intervention (si en voyant le mélange, on ne l'arrache pas); mais lorsque, de plus, on a accompli un acte pour les maintenir on est condamnable et passible de coups de lanière, lorsque par exemple la vigne est ensemencée de verdures et qu'au lieu de les arracher on les recouvre de terre, (tandis que, selon R. Akiba, on est condamnable au premier cas). Comment sait-on qu'il est interdit d'en tirer jouissance? Il est dit au sujet des hétérogènes (ibid): *afin de ne pas consacrer, etc.*, et ailleurs, au sujet de l'idolâtrie (ibid. XII, 30) : *afin de ne pas se heurter;* or, de l'analogie des termes employés פן (afin), dans ces 2 versets, on déduit qu'il y a interdiction de toute jouissance dans les 2 cas [3]. Selon une autre interprétation, on compare l'expression employée ici : *afin de ne pas consacrer, etc.*, à cet autre verset (ib. XXIII, 18) : *il n'y aura pas de fornicateur en Israel;* or, comme dans les 2 versets, on emploi la racine קדש, on en conclut qu'ici comme là il y a interdiction d'en tirer aucune jouissance; en d'autres termes, l'approche du fornicateur est interdite, selon R. Houna. Enfin, il y a une autre explica-

1. Tr. *Moed Katon*, f. 2b ; tr. *Maccoth*, f. 21b ; tr. *Aboda zara*, f. 64a.
2. Il faut les brûler.
3. Comp. Sifri, section *Ki-thetsé*, no 230.

tion justifiant l'interdiction de jouir des hétérogènes : Selon R. Hanina, il faut traduire l'expression פן תקדש : *afin de ne pas les consumer au feu*. Par le même verset : « tu n'ensemenceras pas dans ta vigne des hétérogènes », on apprend que l'on n'est coupable envers la loi qu'en semant dans une vigne 2 espèces étrangères entr'elles selon R. Yoschia [1] ; mais, selon R. Yonathan, une seule espèce suffit à constituer le *Kilaïm* dans la vigne (soit une espèce jointe aux pépins), car il se fonde sur le verset (Lévitique, XIX, 19) : *tu ne sèmeras pas d'hétérogènes dans ton champ* (où il n'est pas question de vigne). Mais alors quelle induction tirer du verset : *tu n'ensemenceras pas dans ta vigne des hétérogènes ?* Ce verset a pour seul but, dirent les compagnons, d'insister sur la défense et d'indiquer qu'une espèce étrangère à la vigne est aussi interdite. Mais quant à R. Oschia, qui n'admet pas cette explication, quelle règle tire-t-il du second verset ? Il s'agit là, fut-il répondu, de donner un double avertissement ; et en cas de transgression on est doublement coupable. Selon R. Aboun bar R. Hiya, il s'agit, par le second verset, d'indiquer dans quelle mesure d'espace les espèces étrangères sont considérées comme mêlées ou non ; or, entre 2 espèces diverses de blé la distance doit être supérieure à 6 palmes [2], tandis qu'entre le blé et la vigne il faut un espace supérieur à 4 coudées [3]. Dans quel cas R. Aboun suppose-t-il que, selon R. Oschia, il y ait à la fois mélange de semences et mélange de vigne (pour que l'on doive tenir compte des 2 mesures) ? De quel côté se trouvera la haie qui est exigible pour constituer le mélange des semences ? Si c'est à l'intérieur du champ qu'elle se trouve (entre les semences et le plant de vigne), la vigne en est séparée ; si la haie est à l'extérieur, entourant les 3 sortes, l'endroit semé s'appelle contour de la vigne (IV, 1) ; comment donc y a-t-il jonction ? Au cas où, dans un champ de blé, on a laissé une plate-bande vide de 4 coudées (à une extrémité de cette bande, on a semé 2 espèces et à l'autre extrémité on a planté de la vigne, mélange interdit, à moins de 4 coudées d'écart). Ceci est conforme à ce qu'a dit R. Hanina (IV, 2) : l'objet qui provoque l'interdiction ne peut pas servir de séparation, pour autoriser la présence d'un autre produit (le blé placé entre les ceps et les semences ne peut pas les séparer, parce qu'il est interdit lui-même) ; et l'on ne confond pas lesdites semences avec le blé (au point d'annuler le mélange et d'en séparer les ceps), car le blé reste isolé et maintient l'interdiction. Quant à R. Yonathan (qui défend même 2 espèces sans cep), on comprend l'application du verset : *tu n'ensemenceras pas dans ton champ des hétérogènes*. Mais à quoi appliquer les mots : *tu ne sèmeras pas d'hétérogènes dans ta vigne ?* Ils sont nécessaires, selon la remarque de R. Hila, qui dit : la déduction que tu fais du premier verset (appliquant la défense à la vigne) ne serait pas explicite dans la loi s'il n'y avait pas ce

1. Voir Babli, tr. *Berakhôth*, f. 22a (I, p. 390).
2. Comp. ci-dessus, ch. I, dernier §.
3. Comp. ch. IV, § 1.

verset spécial [1]. Or, rien ne l'autoriserait à faire cette déduction sans le texte précis. On bien encore, son avis est conforme à celui de R. Zeira qui dit : le verset *tu n'ensemenceras pas dans la vigne, etc.*, indique que l'on est seulement passible de la peine des coups de lanière lorsque l'on sème dans une vigne, non pour les autres mélanges agraires. R. Judan de Cappadocie [2] demanda en présence de R. Yossé : comment se fait-il que tantôt l'on ne considère pas les plans d'arbres comme semences (et qu'ils ne constituent pas un mélange interdit dans la vigne), et que tantôt (VII, 8) on leur donne cette valeur (au point de devenir susceptibles d'impureté dans un pot non troué)? C'est que, fut-il répondu, comme la Bible, en parlant du mélange interdit à la vigne, désigne spécialement ce que l'on a l'habitude de semer, elle entend exclure ce que l'on ne nomme pas semences ; tandis qu'au sujet de l'aptitude à l'impureté, on met en évidence les mots du Lévitique (XI, 37) : *sur de la semence de verdure qui est plantée* (pour dire que celle-là seule reste pure du contact de tout cadavre).

R. Yohanan dit au nom de R. Yanaï : celui qui recouvre de terre les mélanges hétérogènes est passible de la peine des coups de lanière. En effet, dit R. Yohanan à R. Yanaï, une mischnâ spéciale [3] indique que l'on est condamnable en semant un mélange interdit dans la vigne ; or, comme il ne saurait être question d'opération interdite par la simple culture, il s'agit là de recouvrir avec de la terre les mélanges (ou les enfouir). R. Yanaï le félicita de cette déduction ingénieuse et dit [4] de lui : *Ils prodiguent l'or* (la science) *de la bourse* (Isaïe, XLVI, 6) ; *que nos préceptes ne s'éloignent pas de tes yeux*, (Proverbes, IV, 21) ; *donne au sage et il deviendra encore plus sage* (Proverbes, IX, 9) ; *le sage l'entendra et augmentera son savoir* (ibid I, 5). Toutefois, dit R. Simon b. Lakisch, on peut dire de lui, malgré toutes ces louanges, que cette déduction est inutile ; et la Mischnâ disant que l'on est condamnable est conforme à l'avis de R. Akiba, d'après lequel le maintien du mélange équivaut à une transgression prohibitive (et l'on est condamnable, sans avoir opéré un acte) ; or, de quoi R. Akiba parle-t-il ? De la transgression, sans indiquer la peine encourue, et ici l'on indique que l'on est condamnable, en ce cas, de la peine des coups de lanière. On peut encore le prouver par ceci : il est question dans ladite Mischnâ de culture ayant lieu la 7e année agraire. Or, comment parler de culture en la 7e année agraire selon R. Akiba ? (N'en résulte-t-il pas que le maintien équivaut aux semailles ?) Il se peut, fut-il répondu, que pour la 7e année agraire, on se range à l'avis de R. Eliézer, d'après lequel la culture accomplie en cette 7e année est passible de la peine des lanières [5], tandis

1. Littéral... Pour ce que tu dis (à la défense de la loi sur les semences hétérogènes), elle n'a pas indiqué de motif pourquoi elle le dit.

2. Neubauer, géographie, p. 318.

3. Mischnâ, IIe partie, tr. *Maccôth*, ch. III, § 11.

4. Cf. même série, tr. *Sôta*, ch. II, § 5 (f. 18b).

5. Ci-après, tr. *Schebiïth*, ch. II, § 1.

que, selon R. Yohanan, cette peine n'est pas applicable en ce cas. Quel est le motif de R. Eliézer? C'est que, dit-il, il est écrit (Lévitique, XXV, 2) : *la terre aura son repos sabbatique devant Dieu*, ce qui constitue une règle générale ; puis le verset *tu n'ensemenceras pas ton champ, et tu ne vendangeras pas ta vigne* (ibid XXV, 4) forme une règle de détail ; or, comme les questions de semaille et de vendange se trouvent indiquées implicitement dans la règle générale, pourquoi en parle-t-on à part? Pour établir une comparaison entre ces 2 règles et dire : de même que toute semaille ou vendange isolée représente un travail, soit sur le sol, soit sur l'arbre ; de même tout travail concernant le sol ou les arbres est interdit en cette 7e année. Que répond R. Yohanan à cette déduction ? Selon lui, ces 2 articles nouveaux (les semailles et la vendange) font précisément exception à la règle générale, pour indiquer que l'on distingue les travaux les uns des autres (au lieu de les comparer). Mais R. Eliézer n'admet-il pas forcément cette distinction ? Il répond que cette exception à la règle n'indique pas qu'il faut distinguer entre les opérations, mais que l'on en déduit celles qui ne sont pas indiquées (donc, la culture y est comprise). Mais R. Yohanan n'admet-il pas que ce nouveau verset sert à déduire d'autres opérations ? Ici, répondit-il, c'est différent, car la règle générale est formulée d'une façon impérative, tandis que l'exception est formulée d'une façon prohibitive ; or, l'ordre affirmatif ne peut servir de prescription pour l'ordre négatif, ni l'inverse. D'après R. Yohanan (qui ne condamne pas la culture en la 7e année), on comprend qu'il soit permis d'y creuser des fossés, ou des cavernes, ou des citernes[1]; mais est-ce permis d'après R. Eliézer? de même qu'il ne tire pas de ce verset la déduction qu'il faut distinguer les uns des autres au point de vue des défenses, de même on n'établit pas de distinction à l'égard des choses permises (il n'est pas fait d'exception à la loi du repos). R. Aba de Carthagène dit que R. Yohanan le permet aussi, parce qu'il se fonde sur ce verset (ib.) *tu ensemenceras ton champ six années*, et non la 7e ; *tu vendangeras ta vigne six années*, non la 7e. Or, comme cette prohibition est déduite d'un ordre affirmatif, elle équivaut à l'affirmation (de sorte que, malgré l'interdiction de la culture, on en excepte l'acte de creuser les puits). Mais, transgresse-t-on un ordre affirmatif? Oui, dit R. Jérémie, en cultivant ; selon R. Yossé, on n'applique même pas cet ordre affirmatif à la culture[2]. Mais alors selon ce dernier, à quoi applique-t-on la règle générale énoncée dans le verset : *la terre jouira d'un repos sabbatique devant Dieu*? La règle se rapporte aux détails de prohibition qui suivent (les semailles et la vendange).— On eût pu croire, est-il dit, que l'on est passible des coups de lanière pour l'excé-

1. Selon la version d'Elie Fulda, c'est l'inverse : d'après R. Eliézer, qui par analogie applique la peine des lanières à la culture, on comprend qu'il soit aussi permis de creuser; mais que dit R. Yohanan ?

2. Non-seulement, elle n'entraîne pas la peine des coups de lanière, mais elle n'est pas même interdite.

dant, etc.[1]. Cet enseignement, selon R. Yoḥanan, se rapporte à la question de culpabilité pour la culture de 7e année (considérée comme excédant, parce qu'elle n'est pas défendue explicitement). Selon R. Eliézer, cet enseignement se rapporte à la question de culpabilité des deux périodes qui précèdent la 7e année et en forment le supplément (depuis la fête de Pentecôte jusqu'au nouvel an de la 7e, il est interdit de travailler aux champs, parce que l'on en jouira la 7e année). D'après un enseignement, on déduit l'interdiction de la culture en la 7e année de ce qu'il est dit : *tu sèmeras* 6 *ans et tu vendangeras* 6 *ans*, non au-delà ; d'après l'autre enseignement, on déduit cette défense du verset: *tu n'ensemenceras pas ton champ et tu ne vendangeras pas ta vigne* (y compris le travail de culture par analogie). La première interprétation confirme l'avis de R. Yoḥanan ; la seconde, celle de R. Eliézer. N'y a-t-il pas un enseignement contredisant l'avis de R. Eliézer (qui considère la culture comme une défense, passible des coups de lanière) ? On regarde comme défense, est-il dit, l'expression de ce verset : *garde-toi d'offrir tes holocaustes en tous lieux* ; *tu les apporteras à l'endroit que l'Éternel aura choisi*; *là tu sacrifieras*, *etc.* (Deutéronome, XII, 13, 14) ; et comme cette dernière expression, quoiqu'affirmative, implique la prohibition du dehors, on dit que le 1er terme est aussi une défense ; donc, s'il n'y avait pas d'autre expression négative, le 1er terme resterait dans son sens affirmatif (comment donc se fait-il que R. Eliézer fasse ici cette déduction, sans qu'il y ait analogie dans les termes ?) En effet, fut-il répondu, la déduction pourrait avoir lieu sans l'analogie des termes ; seulement on en tire parti pour que l'on ne suppose pas, comme c'est dit pour le repos sabbatique, qu'au cas où l'on a creusé, percé et enfoncé la terre on a enfreint une seule transgression, et que de même si l'on a égorgé la bête, aspergé son sang et offert l'holocauste, on serait coupable d'une seule transgression; c'est pourquoi, utilisant chaque expression, on la fait valoir à titre de défense spéciale, et pour ledit sacrifice, on serait 3 fois coupable. R. Zeira ou R. Ḥiya bar Asche dit au nom de Cahana: si le sabbat on plante quelqu'arbuste, on est condamnable aussi bien que si l'on avait semé (si les 2 actions de planter et de semer ont eu lieu dans un même moment d'oubli, ce n'est qu'un même péché); mais, ajoute R. Zeira, la vendange équivaut à la plantation[2] (parce qu'elle fait fructifier le cep). Si donc la 7e année on plante et on vendange, on est 2 fois coupable, selon R. Cahana (selon lequel la plantation équivaut aux semailles seules), et l'on est une fois coupable selon R. Zeira (qui confond les 2 actions en une seule). Quoi ! fut-il répliqué, R. Zeira dit-il que la vendange est, *au contraire*, équivalente à la plantation (comme s'il voulait contredire Cahana) ? Non certes, et toute action est comprise dans la règle de la semaille à l'égard du repos sabbatique; et si, au sujet de la 7e année, on traite spéciale-

1. Comp. même série, tr. *Schabbath*, ch. VII, § 2 (fol. 9d).
2. Ibid. f. 10a; *Synhédrin*, ch. VII, § 5.

ment la question de vendange (en dehors de la règle générale), c'est pour l'aggraver, et non pour l'amoindrir sous le rapport des peines encourues, en annulant l'une d'elles ; donc, il n'y a pas de différence entre l'avis de Cahana et celui de R. Zeira, et selon tous deux, on encourt en ce cas deux peines.

2. Avec deux espèces de bétail domestique, ou avec des animaux sauvages, ou une bête domestique avec un animal sauvage, ou une bête impure avec une autre impure, ou une impure avec une pure, il est défendu de labourer, et il n'est pas permis de les atteler ensemble pour conduire ou pour traîner un chariot (côte à côte, ou l'un derrière l'autre).

3. Celui qui conduit un char ainsi attelé [1], est passible de 40 coups de lanière; et celui qui est assis dans ce char est passible de la même peine [2]; R. Meir l'en absout. Il n'est pas permis non plus de se servir d'une 3e bête hétérogène, reliée aux 2 autres par des courroies.

Un animal domestique avec un autre, est-il dit, etc. On aurait pu croire qu'il est défendu de placer côte à côte, parmi les animaux hétérogènes, des mâles à côté des femelles ; c'est pourquoi il est dit explicitement (Lévitique, XIX, 19): *tu n'accoupleras pas d'animaux hétérogènes*, c'est-à-dire qu'il est défendu seulement de les accoupler, mais non de les placer côte à côte; car, en les plaçant ainsi, il n'a pas accompli d'accouplement, ni de fécondation, et si la jonction a lieu ensuite entre les animaux, elle est spontanée de leur part. Issi ben Akabia dit qu'il est interdit de monter une mule [3], par raisonnement *a fortiori* : si les étoffes, qu'il est permis de revêtir l'une sur l'autre, sont interdites au cas où le tissu est mélangé, à plus forte raison est-il interdit de monter une bête de somme avec laquelle il serait interdit de conduire un chariot. Mais, n'est-il pas dit (II Samuel, XIII, 29) : *chacun enfourcha sa mule et ils s'enfuirent*? Là, il s'agit de princes royaux, dont l'action ne peut servir de modèle. Mais n'est-il pas dit de David, qui était pieux : *Vous ferez monter mon fils Salomon sur la mule* (I Rois ,I, 33)? Cette dernière, dit-on, était originaire de l'époque de la création (et non un produit hétérogène). R. Hama bar Oukba dit au nom de R. Yossé ben Hanina : Si l'on conduit des animaux hétérogènes en les excitant de la voix, on est condamnable. On a enseigné dans le même sens [4] : si l'animal a été livré, que le propriétaire l'a acquis, l'a appelé et que la bête l'a suivi, le nouveau propriétaire en est dès lors responsable et tenu de payer les dommages qui surviendraient, comme un emprunteur. Mais Samuel n'a-t-il pas enseigné : si la bête est placée hors

1. De *Kilaïm*. Tr. *Baba mecia*, f. 38b.
2. Comme il profite de cet attelage hétérogène, il est aussi condamnable que le conducteur.
3. Parce qu'elle est un produit mêlé, issue du cheval et de l'âne.
4. Tr. *Kiddouschin*, ch. I, § 3. Babli, tr. *Hullin*, 127a; *Sifra*, section *Schmini*, ch. 6; *Bereschith rabbâ*, ch. 82.

des limites Sabbatiques et que, sur l'appel du maître, elle accourt, celui-ci n'est pas condamnable d'une transgression du repos légal ? (On voit donc que l'appel vocal seul n'est pas répréhensible?) Là elle accourt de plein gré (puisqu'elle pourrait fuir), tandis qu'ici, au sujet de la loi des hétérogènes, elle marche forcément, par l'excitation de la voix. Mais n'a-t-on pas enseigné [1] : Si on frappe l'esclave près de l'œil et qu'il en devienne aveugle, ou sur l'oreille et que par suite on le rend sourd, l'esclave n'est pas libéré par ce fait (libération qui serait obligatoire en cas de blessure directe) ; or, n'en résulte-t-il pas que le maître n'est pas responsable des effets de la voix? Là, répondit R. Eliézer bar R. Yossa en présence de R. Yossé, c'est différent parce que l'esclave pouvait s'enfuir au moment où le mur fut atteint (et il n'eût pas été blessé) ; et ce qui prouve qu'il en est ainsi, c'est que l'on spécifie qu'il faut l'avoir retenu pour être condamnable. — « Celui qui est assis dans un char, est-il dit, etc.» Selon les rabbins, c'est une prise de possession ; selon R. Meir, non. En principe, on n'attelait pas au char plus de 2 chevaux, comme il est dit (Genèse XLI, 43) : *Le roi le fit monter dans un char à deux chevaux;* puis un autre Pharaon en attela trois, comme il est dit (Exode, XIV, 7) : *et pour tous les chariots il y avait triple attelage;* enfin survinrent les tyrans (grecs ou romains) et établirent les quadriges.

4. Il n'est pas permis de rattacher le cheval à un char mené par d'autres animaux, ni à côté, ni même par derrière [2], ni de placer les ânes de la Lybie à côté des chameaux [3]. R. Juda dit : tous les animaux nés d'une jument [4], eussent-ils pour père un âne, peuvent être joints; mais l'on ne peut pas réunir les produits de la jument à ceux de l'ânesse.

Il n'est pas permis, est-il dit, d'attacher le cheval, etc. Selon R. Meir, c'est permis. Mais s'il aide soit à la descente de la voiture, soit lorsqu'elle monte, sa présence est interdite selon tout le monde. R. Yoḥanan explique que, selon les sages, la présence du cheval est interdite même lorsqu'il n'aide pas régulièrement, parce que tantôt il supplée à la fatigue de l'un, tantôt à la fatigue de l'autre. Selon Rab, le motif est que le cheval est attaché au char par la même corde que les autres animaux. R. Jérémie demanda : quelle est la règle lorsque le cheval est attaché par ses crins (auquel cas il ne peut pas tirer) ? Comment cette demande est-elle possible ? Si p. ex. le cheval est attaché par les crins à l'âne, et que ce soit interdit, on dirait qu'à plus forte raison il est interdit de les atteler ensemble ; s'il s'agit du cas où la corde est attachée aux crins des animaux, cela revient à exprimer l'avis de Rab qu'une même corde les relie (donc, la question n'a pas de base). R. Yonâ rappelle la divergence des raisons entre Rab et R. Yoḥanan. Celui-ci explique l'avis des sages

1. Babli, tr. *Kiddouschin*, fol 24b. — 2. Pour l'habituer ainsi à tirer. — 3. Bien que ces 2 espèces aient quelque ressemblance. — 4. Tr. *Hullin*, f. 79b.

sur ce que le cheval supplée tantôt à la fatigue de l'un, tantôt à la fatigue d'un autre ; selon Rab, la raison de l'interdiction est que ces animaux hétérogènes supportent en commun la corde qui les relie. Quelle est la conséquence de cette discussion et à quoi bon l'indiquer? Cela signifie qu'au cas où le cheval est retenu par les crins, on ne suit ni l'avis de Rab ni celui de R. Yoḥanan, et cela ne constitue pas un mélange interdit. — « Ni les ânes de la Lybie [1] » לברקא, est-il dit dans la Mischnâ. Selon un autre enseignement, on lit dans la Mischnâ le terme νέβραξ ניברקס [2]. D'après la première version, on ferait allusion aux produits de la Lybie, conformément au verset (Daniel, XI, 43) : *les Lybiens et les Ethiopiens suivront ses pas*. Celui qui lit νέβραξ pense au mot ὀνοβάτης [3], et l'on entend par ce terme l'âne qui saillit une jument (ou semblable de taille au chameau). R. Yonâ au nom de R. Oschia demanda : pour les prosélytes qui arrivent de la Lybie, faut-il (comme pour les Egyptiens), attendre 3 générations avant de les accueillir complétement dans la communauté juive. (Deutéron. XXIII, 7) et s'allier avec eux? R. Yona de Boçria répondit : puisque l'on voit, pour certaine espèce de fève, qu'elle est appelée libyenne [4], aussi longtemps qu'elle est verte, puis on la nomme égyptienne lorsqu'elle est sèche, cela prouve que de même, pour les prosélytes, il faut attendre 3 générations. On en conclut que les Lybiens et les Egyptiens sont semblables (ou de même souche). R. Isaac bar Naḥman dit au nom de R. Oschia : l'avis du disciple sert de règle (puisque R. Oschia, se reprenant, se range à l'avis de son élève R. Yona). D'après l'avis des sages, toutes les espèces de mulets ne forment qu'une sorte et on peut les joindre. Mais, selon R. Juda, quels sont les signes qui permettent de distinguer si la mère était une jument ou une ânesse? Les voici, dit R. Yona : si les oreilles sont petites, la mère était une jument, et le père un âne; si elles sont grandes, c'est l'inverse (la mère était une ânesse). R. Mena observait ceux qui appartenaient à R. Juda Naci, et il disait : si vous voulez acheter des mulets, achetez ceux qui ont de petites oreilles, parce qu'alors ils proviennent d'une jument et d'un âne. — Lors de la conception d'un enfant, les parties blanches [5], telles que le cerveau, les os et les nerfs, viennent de l'homme; les parties rouges, surviennent à l'enfant par la mère dont naissent la peau, la chair et le sang [6] ; enfin, l'esprit, le souffle vital et l'âme viennent de Dieu, et tous

1. Comp. même série tr. *Schabbath*, ch. V, § 1 (fol. 7 b) ; Sifri, section *Ki-thetsé*, ch. 230. Passage vraiment philologique, selon le Dr Rab. N. Brull, *Jahrbuch für jüdische Literatur*, t. I, 1874, p. 131; il y a là trace de mot Koptes. — 2. Selon Geiger, Zeitschrift für jüdische Theologie, t. II, 1836, p. 52-62. — 3. Le Dr N. Brüll, ibid, p. 132, rend ainsi le terme אבהטס, qu'il fait dériver de ὀνοβάτεω, faire saillir la jument par un âne. Schorr, החלוץ, VIII, 121, lit ce mot ἐπιβάτης : Rappoport, *Erech Millin*, p. 113, y voit le terme ἀναβάτης, étalon. — 4. Selon Dr Brüll, *l. c.*, c'est λοῦβιον, ou λόβων (Ducange ; olobithos legumen), de source copte. — 5. Comp. Babli, tr. *Nidda*, fol. 31a. — 6. De même, au sujet du mulet, les oreilles composées surtout de peau, proviennent de la mère.

trois contribuent à la naissance [1]. R. Abaou, R. Juda dit au nom de Rab : les sages, se rangeant à l'avis de R. Juda, reconnaissent que l'on ne se préoccupe pas de la question de mélange en cas d'égalité des origines, lorsqu'un mulet provient d'un cheval et d'une ânesse, et un autre d'une jument et d'un âne. R. Ḥagaï ou R. Zeira, dit au nom de R. Issi : il est interdit de joindre ce qui est d'extraction inégale, comme des petits de chèvres issus d'un bélier avec des petits de brebis issus d'un bouc ne peuvent pas être joints. C'est, en effet, ce que l'on a enseigné : on ne doit pas joindre un chevrau né d'un bouc et d'une brebis avec un agneau né d'un bélier et d'une chèvre.

5. La réunion des mulets défectueux بِغَال (de provenance douteuse) est interdite, mais celle des *Remekh* (tous d'origine chevaline [2]) est permise. Quant au singe dit homme des bois [3] (ou zoophyte), c'est un animal sauvage ; toutefois, dit R. Yossé, si cette bête morte se trouve sous une tente [4], elle la rend impure comme un cadavre humain. Le hérisson [5] et la fourmi sauvage (ou fouine) sont considérés comme animaux sauvages. Pour cette dernière, dit R. Yossé, ses fragments cadavériques rendent impur ; selon Schammaï, cela a lieu lorsqu'on en porte une quantité égale à une olive, ou lorsqu'on en touche une quantité grande comme une lentille [6].

« La réunion des *remekh*, est-il dit, est permise. » On entend par ce terme, dit R. Imi au nom de R. Eleazar, une sorte spéciale de jument sans frein, ἀχάλινος, comme il est dit dans Esther (ib.) : *les fils des remakhim* (pour désigner des courriers rapides). Ce que l'on appelle zoophyte est un animal sauvage. Selon Yossé d'Arak, c'est l'homme des montagnes, attaché à la terre par le nombril d'où il vit ; et lorsque l'on est parvenu à briser ce lien, il meurt. Selon R. Ḥama bar Oukba au nom de R. Yossé ben Ḥanina, il est dit dans notre Mischnâ que R. Yossé déclare cette bête morte aussi impure qu'un cadavre humain, parce qu'il est dit (Nombres, XIX, 16) : *tout ce qui touche la surface du champ sera impur* ; or, cette expression comprend la bête dont la vie est adhérente à la surface du champ. Le dragon [7] et l'autruche sont considérés sous tous les rapports d'impureté comme des oiseaux, et le serpent comme une bête sauvage. R. Ḥiya dit au nom de R. Yoḥanan : pour six objets il y a doute. Ainsi, 1° le caprier, selon Schammaï [8], est tantôt considéré comme arbre (par rapport à la vigne), et tantôt non (par rapport aux végé-

1. Comp. ci-dessus, tr. *Péa*, ch. I, § 1 (p. 11). — 2. Comp. Esther, VIII, 10. Arabe رَمَكَة. — 3. En arabe النسناس, *nanus*, selon Forsk, *descriptio animalium*, ch. III. — 4. Pour ces impuretés légales, voir VIe partie de la Mischnâ, traité *Oholoth*, etc. — 5. Voir *Schabbath*, ch. V, § 4. — 6. Cette divergence tient à ce que l'on ignore, si c'est une bête ou un ver. — 7. Selon J. Lévy : les monstres gémissants. — 8. Comp. ch. V, dernier §, fin, et ibid. note.

taux) ; 2° les vases en matière dite *nitrum*[1] sont tantôt susceptibles d'impureté à l'intérieur, comme les vases d'argile, tantôt à l'extérieur ; 3° la fourmi sauvage est considérée comme reptile, selon Schammaï, au sujet de l'impureté ; 4° la fève égyptienne parmi les végétaux[2] ; 5° l'androgyne dans l'espèce humaine, et 6° les argali (capricorne) parmi les animaux[3] sont douteux d'après tous les sages. Selon R. Ḥama bar Oukba, il faut y ajouter aussi la coudée des fragments τρύχος[4]. Que nomme-t-on ainsi ? C'est le morceau, répond R. Yona de Boçra (l'espace d'une coudée au Temple qui faisait partie, soit du parvis, soit du sanctuaire), tantôt isolé à l'intérieur, tantôt à l'extérieur. Selon R. Yossé, comme il est écrit (I Rois, VI, 17) : *Il y avait 40 coudées d'espace*, cela indique que telle était la longueur totale du parvis, non compris la coudée de séparation, que l'on compte avec le sanctuaire. R. Mena, au contraire, invoque un autre verset (II, Chroniques, III, 8) : *Il bâtit le sanctuaire sur une longueur de 20 coudées et une largeur de dix ;* cela prouve que cette démarcation n'en fait pas partie et lui est extérieure.

6. Un taureau, quoique sauvage, fait partie (par son origine) des espèces domestiques[5] ; selon R. Yossé, c'est un animal sauvage. Le chien est un animal sauvage ; selon R. Meir, c'est une bête domestique. Le porc est un animal domestique ; le mulet est sauvage, ainsi que l'éléphant et le singe[6]. L'homme peut se joindre à toutes ces espèces[7] pour labourer ou traîner une voiture.

Selon les rabbins, ce taureau faisait partie primitivement d'une habitation et, après coup, il s'est enfui au désert. Selon R. Yossé, il est né, dès le principe, au désert. On a enseigné qu'un attelage d'un bœuf et d'un taureau sauvage n'est pas une réunion interdite ; c'est contraire à l'avis de R. Yossé, qui l'interdit. Quant à ceux qui, dans l'énumération biblique des bêtes sauvages (Deutéronome, XIV, 5), comptent cette sorte de taureau, ils partagent l'avis de R. Yossé. R. Aba dit au nom de R. Samuel : l'oie domestique avec l'oie sauvage forme un mélange interdit[8]. Quelle est la règle au sujet de la réunion de l'oie avec la poule d'eau ? R. Juda ben Pazi de Bardelia a exprimé son avis à ce sujet, mais on a oublié ce qu'il avait dit. Seulement, on peut imaginer son opinion par raisonnement *a fortiori* : si l'on interdit la jonction de deux espèces d'oies différentes, mais vivant toutes deux sur la terre ferme ; à plus

1. Tr. *Kélim*, ch. II, § 1. — 2. Tantôt elle sert de semence, tantôt de verdure, elle suit, selon ces cas, des règles diverses. Comp. tr. *Schbiith*, ch. II, § 9. — 3. Comme il ressemble un peu au cerf et un peu au bouc, on ne sait si c'est un animal domestique ou sauvage. — 4. Comp. Rabbi, tr. *Yôma*, f. 52ª; *Baba bathra*, f. 3ª; et tr. *Middoth*, ch. VI, § 7. — 5. Tr. *Hullin*, f. 80ª ; sa graisse est interdite, mais il n'est pas besoin d'en couvrir le sang en l'égorgeant. — 6. Pour ces animaux qu'il est interdit de manger, la distinction peut avoir un intérêt juridique. — 7. Tr. *Schabbath*, f. 54ª ; *Baba Kamma*, f. 54ᵇ. — 8. Voir Babli, tr. *Baba Kama*, f. 55ª.

forte raison est-ce interdit lorsqu'une sorte vit sur la terre et l'autre dans l'eau. L'on peut se servir de n'importe quelle espèce d'animal et se l'adjoindre, soit pour cultiver la terre, soit pour mener une voiture ; car il est dit : *tu ne cultiveras pas avec le bœuf et l'âne réunis* (Ibid., XXII, 10); la jonction du bœuf et de l'âne est interdite, mais il est permis d'adjoindre à l'homme soit un bœuf, soit un âne.

CHAPITRE IX.

1. Parmi les étoffes, on n'interdit que le mélange de la laine et du fil [1], de même que ces étoffes seules communiquent l'impureté des plaies ou taches (de la lèpre). Les sacerdotes devant fonctionner au Temple se revêtent de laine ou de fil. Si l'on a mêlé des poils de chamelle à de la laine de chèvre et que la majeure partie soit de chamelle, il est permis d'y joindre du fil; mais c'est défendu si la laine est le principal. Si chaque part forme juste la moitié, c'est défendu. Il en est de même pour le mélange de fil et de chanvre (il importe de savoir quelle est la plus grosse part).

Comme il est écrit (Deutéronome, XXII, 10): *tu ne revêtiras pas des étoffes tissées de laine et de fil ensemble*, on aurait pu croire qu'il est seulement interdit de les revêtir, mais non de s'en couvrir; c'est pourquoi il est dit (ib.): *tu ne porteras pas sur toi*. Mais si ce dernier verset était seul exprimé, on aurait pu croire qu'il est même interdit de rejeter derrière le dos une hotte recouverte d'une étoffe interdite ; c'est pourquoi il est dit aussi : *tu ne revêtiras pas* ; c'est-à-dire, de même que le vêtement a pour but unique d'être agréable au corps et de le tenir chaud, de même la défense ne s'applique qu'à ce qui porte ce caractère. Mais alors à quoi bon dire : *tu ne porteras pas sur toi* ? Cela s'applique, dit R. Niḥa bar Saba ou R. Yoḥanan au nom de R. Zeira, au cas suivant : si l'on a une longue étoffe, dont une partie seulement est composée d'hétérogènes et traîne à terre, l'on ne peut pas non plus se couvrir avec le reste qui est pur. Est-ce à dire que l'on interdit d'adjoindre à la laine du lin maritime ou du chanvre? Non, car il est dit : *laine et fil*, il s'agit de fil naturel, ordinaire, de même qu'il n'est pas question d'une autre sorte de laine. Et comment sait-on que la laine ne comporte pas de dénomination spéciale? C'est que, dit R. Josué ben Lévy, il est écrit (II, Rois, III, 4) : *Mesa, le roi de Moab, avait de grands troupeaux, et il en payait au roi d'Israel cent mille agneaux, et cent mille moutons avec leur laine* ; cela

1. Tr. *Schabbath*, f. 26b.

prouve que la laine n'a d'autre acception que celle des moutons. « Ces étoffes mêlées de fil et de lin, est-il dit dans la Mischnâ, communiquent seules l'impureté des plaies ou taches [1]. » C'est qu'il est dit (Lévitique, XIII, 47): *S'il y a une tache sur une étoffe de laine ou sur un vêtement de lin.* On aurait pu croire que l'impureté est aussi bien transmissible aux objets teints qu'à ceux qui ne le sont pas; mais, comme il est répété (ibid. 57): *une étoffe de laine ou de lin*, cela prouve que la laine doit avoir conservé sa couleur naturelle (non teinte) comme le lin. Peut-on établir une distinction entre ce qui est teint par l'homme (artificiellement) et ce qui est teint par le créateur (naturellement noir)? Comme on a répété à la fin du même chapitre les termes de *lin* et *laine*, c'est-à-dire que le lin est naturellement blanc, de même il s'agit ici de laine blanche. — On a enseigné à ce propos deux règles qui n'ont rien de commun: 1° Il est dit ici que l'on considère seulement comme hétérogène le lin et la laine, soit teints, soit blancs. 2° Il est dit aussi que l'on déclare ces mêmes sortes susceptibles de l'impureté des plaies, lorsqu'elles sont seulement blanches. Mais, demanda R. Yona Boçra en présence de R. Mena, comment se fait-il qu'au sujet du *Kilaïm* on n'établit pas de distinction entre les étoffes teintes et celles qui sont blanches, tandis que pour les plaies il s'agit exclusivement du blanc? Pour cette dernière question, répondit-on, c'est différent; la répétition du mot *laine* dans le même chapitre indique que la laine doit être à l'état naturel (blanche), comme le lin naturel. R. Zeira dit: comme il est écrit (Lévitique, XVI, 4): *Il revêtira une tunique de lin sacré*, le mot *bad* indique qu'il s'agit d'un produit qui naît par tiges isolées [2]. Mais ne peut-on en dire autant de la laine qui pousse par poils séparés? Non, on tire une déduction de ce qu'il est dit (Ezéchiel, XLIV, 17): *Ils ne porteront plus de laine pendant leur service depuis la porte de la cour intérieure dans le Temple*; donc, à l'extérieur (au parvis) le port de la laine leur est permis. — Comment sait-on que les sacerdotes peuvent porter des hétérogènes pour le service divin? C'est qu'il est dit (Exode, XXXIX, 28-29): *Et la tiare sera de fin lin, et les ornements des calottes de fin lin, et les caleçons de lin, de fin lin retors; et la ceinture sera de fin lin retors, bleu, pourpre et rouge foncé.* D'autre part, il est dit (Ezéchiel, XLIV, 18): *Ils auront des ornements de lin sur la tête et des caleçons de lin sur les reins; ils ne se ceindront point au lieu où l'on transpire.* On compare entre eux les termes analogues de ces 2 versets [3]: l'expression *fin lin* (pour la ceinture) avec le même terme pour les calottes, et ce dernier avec les ornements (du 1[er] verset); puis ceux-ci à ceux du verset d'Ezéchiel (et il en résulte que, malgré l'emploi du mot lin pour la ceinture, cette dernière est évidemment de laine; donc, on peut la porter avec du lin au Temple); enfin, on compare les couleurs entre elles et l'on dit: de même que

1. Babli, tr. *Schabbath*, fol. 27[a]. — 2. Babli, tr. *Zebahim*, fol. 18[b]. — 3. Voir même série, tr. *Schabbath*, ch. II, § 3 (f. 4[c]).

le rouge foncé est la teinture du sang d'un ver vivant, de même le bleu ciel devra provenir d'un animal (le *Halazon*), et de même que la laine n'a pas d'autre dénomination spéciale, de même il s'agit de simple lin, sans autre dénomination.

R. Youa Ola bar Ismael dit au nom de R. Eliézer : la laine et le lin mêlés sont interdits à tout usage. Comment fait-on pour les rendre aptes à un usage? On apporte un peu plus d'une livre de laine de chameau ; et par ce surcroît d'un nouvel élément, l'interdiction est annulée. Aba bar Houna dit au nom de R. Jérémie qu'en cas de mélange de lin et de laine, il est pour ainsi dire annulé et non interdit ; selon Rab, c'est un mélange interdit. Est-ce à dire que R. Jérémie est en opposition avec l'avis de Rab? Non, R. Jérémie parle du cas où l'on a fait de ce produit mêlé un vêtement à part (sans y joindre de la laine de chameau) ; R. Jérémie qui le permet, parle du cas où ces produits doivent être mêlés à un autre (de la laine de chameau). R. Hillel bar Wallos avait un vêtement de plus de 30,000 dinars qu'il donna à Rabbi. Comme ce dernier y remarqua un mélange hétérogène, il le brûla. Le même fait arriva à R. Mena, qui le donne à R. Ḥiya bar Ada. Ce que tu as là, lui dit-on, ne peut servir qu'à un mort (puisqu'il y a des hétérogènes). En effet, il ne garda l'étoffe sur lui que juste le temps nécessaire de dire la formule de bénédiction (béni soit celui qui m'a revêtu d'un tel manteau), puis il le retira. R. Ḥagaï raconte que R. Samuel bar Isaac ayant rapporté du teinturier une étoffe sur laquelle il trouva une dizaine de fils, il eut soin de les enlever ostensiblement (pour ne pas être accusé de porter des hétérogènes). Il raconta aussi que Samuel recommandait aux gens de sa maison de ne pas laisser placer un vase contenant des bandes de laine auprès d'autres contenant des touffes de chanvre, pour éviter tout contact interdit et la formation de cordes issues de ces deux produits (interdites par les rabbins).

2. La soie de Chine (σηρός) et la soie de conque [1] ne forment pas (avec la laine ou le fil) un mélange interdit, mais on ne doit pas les joindre pour éviter l'apparence du mal. Si dans les tapis ou les coussins un de de ces mélanges s'est produit, cela ne fait rien, pourvu que l'on n'y touche pas avec le corps nu. Il n'est pas permis de se revêtir d'étoffes hétérogènes, ne fût-ce que pour un instant [2] ou fût-ce au-dessus de dix autres vêtements (sans en tirer profit directement), et fût-ce pour tromper l'octroi (en dissimulant ainsi sa qualité, lorsque les juifs devaient, en passant, remettre un droit de péage spécial).

Le premier terme employé dans la Mischnâ correspond à Μέταξα, soie, et le

1. Bochart, *Hierozoicon*, 1re partie, l. 11, ch. 45, p. 487. C'est une sorte de soie brute.— 2. Tr. *Menahoth*, f. 41a ; tr. *Baba Kamma*, f. 113a.

second représente une sorte de mousse marine, ou floche [1], dite soie de Césarée. Je me suis informé à ce sujet, dit R. Simon ben Gamaliel [2], auprès de tous les marins, et ils m'ont tous répondu qu'on lui donne ce nom de כלך (Κολχοί, Colchide). Quant à l'interdiction établie pour éviter l'apparence du mal, dit Rab, elle subsiste même au fond le plus caché des appartements. Un enseignement semble contredire cette opinion de Rab : avec du lin teint en noir (ou χρώς, *habar* [3], à l'encre), on ne doit pas former des franges (ou bordures fabriquées d'ordinaire avec de la laine), pour éviter l'apparence du mal ; dans la confection des tapis ou coussins c'est permis, parce qu'ils ne sont pas assujettis à la loi du *Kilaïm* (donc, contrairement à Rab, si ces cordes n'étaient pas visibles, la teinture des cordes serait permise). On peut encore citer un autre enseignement opposé à l'avis de Rab : si par mégarde on a laissé tomber son argent devant une idole [4], on ne doit pas se courber pour le ramasser, parce que l'on semblerait se prosterner devant l'idole ; mais, si c'est en un endroit écarté (où l'on ne vous voit pas), c'est permis. De même on a enseigné : auprès des fontaines représentées par un masque humain, de la bouche duquel l'eau sort, on ne doit pas aller se désaltérer en y mettant la bouche, parce que l'on semblerait embrasser une idole ; mais c'est permis en un endroit écarté, non en vue (contrairement à l'avis de Rab). De même aussi on a enseigné [5] : On ne doit pas égorger l'animal dans un fossé ; mais à l'intérieur de sa maison (pour ne pas la salir), on peut amener le sang dans un creux par une rigole (contrairement à Rab), tandis que sur la place publique, il n'est pas permis d'agir ainsi, pour éviter l'apparence d'imitation de certains sectaires (qui s'assemblaient autour du sang en mangeant). De même encore on a enseigné [6] : s'il arrive à quelqu'un le jour du sabbat, de laisser tomber ses habits à l'eau, il peut, en arrivant dans la cour extérieure de sa maison, les étendre, non au feu, mais au soleil (où ils sécheront naturellement) ; mais au dehors, à la vue de tous, il est même interdit de les faire sécher au soleil, pour que l'on ne suppose pas que ces vêtements ont été lavés en ce jour, ce qui est contraire à Rab (d'établir une telle distinction au dehors). Enfin, on a enseigné [7] : lorsqu'un conduit couvert, ou tuyau, se prolonge à la distance de 4 coudées sur la voie publique, on ne doit pas le samedi y jeter de l'eau, afin de ne pas laisser dire que l'éjection de l'eau est un indice de transgression sabbatique ; et, sur cet avis des rabbins, on présente la remarque que la défense est nulle s'il

1. Le mot אגבין est certes corrompu ; dans *Schabbath*, il est écrit אנבין (avec נ) ; dans le Midrasch sur *Debarim*, section *Ki thabô*, on lit אמיטון, et le midrasch sur les psaumes a אסיטון, formé de אמיינטון, amiante (ou abseste flexible), soit étoffe luisante. Voir Schonhak, à ce mot. — 2. Comp. Babli, tr. *Schabbath*, fol. 20a. — 3. Pour ce terme, voir tr. *Meghilla*, fol. 6a. — 4. Babli, tr. *Aboda zara*. fol. 12a. — 5. Mischnâ, tr. *Hullin*, ch. II, § 9. — 6. Tr. *Schabbath*, ch. XXII, § 4. — 7. Voir même série, tr. *Eroubin*, ch. VIII, § 10 (fol. 25b).

y a un tuyau parallèle au mur, ou si c'est la saison des pluies (pendant laquelle toutes les rigoles sont pleines d'eau) ; mais si ce sont de simples gargouilles, très-évidentes, c'est interdit; et bar Kappara ajoute que c'est permis dans un endroit écarté (où l'on ne peut craindre des interprétations fâcheuses, contrairement à Rab). En effet, tous ces enseignements sont contraires à Rab, et l'on ne saurait les justifier autrement.

« S'il s'agit de tapis et de coussins, est-il dit, c'est permis. » Ce n'est vrai que lorsqu'ils sont vides à l'intérieur ; mais lorsqu'ils sont pleins, c'est interdit (ils produisent le même effet qu'un vêtement) ; ou encore, c'est interdit lorsque le tapis ou le coussin sont placés sur un lit de cordes [1] (et comme ces objets s'enfoncent, on se trouve couvert par eux en partie sur le bord), mais s'ils sont placés sur un lit ordinaire de bois (où cette particularité n'a pas lieu), c'est permis. — Si quelqu'un, se trouvant sur la voie publique, s'aperçoit qu'il est revêtu d'étoffes hétérogènes, il faut, d'après un avis [2], se déshabiller sur le champ ; d'après un autre, on peut attendre jusqu'au moment de rentrer chez soi. Celui qui ordonne de s'en défaire aussitôt émet un tel avis, parce qu'il s'agit d'une défense grave, textuellement prescrite par la loi ; celui qui est d'un avis contraire se range à l'opinion de R. Zeira, selon lequel le respect des passants doit être tel qu'il autorise momentanément la transgression d'un précepte légal. On a enseigné : lorsque l'on se trouve dans la salle d'étude, on n'observe pas d'une manière stricte, ni la prescription sur les morts à l'égard des sacerdotes (ils ne sont pas tenus de s'interrompre pour s'éloigner aussitôt de la maison mortuaire), ni la loi du *Kilaïm* (l'on n'est pas tenu de s'y déshabiller, le cas échéant). Ainsi, au moment où R. Yossé étudiait, un décès survint dans la maison ; ni celui qui jugea à propos de sortir ne lui fit d'observation, ni celui qui resta. Comme R. Imi était en train d'étudier, un des assistants dit à un compagnon d'étude qu'il était revêtu de *Kilaïm*. S'il en est ainsi, dit R. Imi, quitte ton vêtement et prête-le lui (pour qu'il puisse tenir compte de ton observation). On a enseigné : la défense de revêtir les *Kilaïm*, même pour un moment passager, s'applique également aux sacerdotes du Temple (qui, pendant le service seul, peuvent être vêtus de *Kilaïm*). Mais on a enseigné pourtant que [3] lorsque le prêtre sort du parvis pour causer avec un compagnon, s'il est resté longtemps, il devra prendre un bain complet ; s'il n'est resté qu'un moment, il devra se purifier les mains et les pieds ; n'en résulte-t-il pas qu'en ce moment il a évidemment conservé ses habits de service, interdits au dehors ? Ceci n'est pas une contradiction ; lorsque l'on défend au sacerdote de porter, même un moment, ses habits de service, il s'agit du grand costume orné d'or, où est mêlé le lin et la laine ; mais lorsqu'il

1. Littéralement : composé de colonnes, στῦλοι ou στῆλαι (persan اسطوانه, arabe سُتول). Voir Spiegel, *Die traditionnelle Literatur der Parsen*, p. 459. — 2. Babli, tr. *Berakhóth*, f. 19[b] (I, p. 300). — 3. Même série, tr. *Yôma*, ch. III, § 6, (f. 40c).

a les vêtements en lin uni, qu'il porte dans le sanctuaire, il n'y a pas de mélange hétérogène, et il peut les conserver momentanément, même s'il sort. C'est permis pour les tapis et les coussins, parce qu'il est écrit (Deutéronome, XXII, 10) : *tu ne les porteras pas sur toi* [1]. Cela indique qu'il est permis de les étendre au-dessous de soi. Seulement, par précaution, les rabbins ont même interdit cet usage, de crainte qu'un fil ne s'en détache et recouvre le corps.

3. A l'égard des serviettes [2], des manteaux pour les rouleaux de la Loi, du linge de bain, on ne fait pas attention au mélange des étoffes ; R. Eliézer l'interdit. Dans le linge des barbiers (qui vous couvre), le mélange est interdit.

On a enseigné ailleurs : il y a trois [3] catégories d'impuretés à l'égard des serviettes, savoir celle qui sert à essuyer les mains devient impure si un homme impur s'y appuie (par exemple, si le gonorhée se couche dessus) ; le linge autour des livres sacrés ne devient impur, au premier chef, qu'au contact d'un cadavre (comme tout instrument) ; enfin, l'étoffe servant à envelopper les instruments de musique des lévites reste pure de tout contact (en raison de sa destination, rien ne peut l'entacher). R. Ila explique au nom de R. Yohanan le motif du premier de ces cas : c'est que, dit-il, il arrive que l'on dépose cette serviette sur le coussin et que l'on dort dessus (ce qui communique l'impureté) ; selon Rab, cela tient à ce que l'on place cette serviette sous la paume de la main pour s'y appuyer. — Rab dit que le linge du barbier où il y a du mélange, est interdit ; et cette opinion sert de règle. Pourquoi alors ne pas dire que l'avis de R. Eliézer qui l'interdit sert de règle ? C'est que, d'après un autre enseignement, on intervertit l'ordre des interlocuteurs (et l'on attribue aux rabbins ce que dit ici R. Eliézer ; on fixe donc la règle d'une manière anonyme). R. Yohanan, en sortant, mettait au dessus de ses vêtements une serviette faite d'une étoffe mélangée. Mais n'était-ce pas interdit à titre de *Kilaïm*? Non, parce qu'elle servait seulement à garantir les habits. R. Zerikan raconta avoir présenté à R. Abouna un œuf chaud dans une serviette composée d'étoffe mélangée, et celui-ci ne l'accepta pas, selon le précepte mischnique [4] de ne pas se servir d'une telle étoffe en été pour se garantir contre le soleil, ni en hiver contre la pluie (de même qu'ici contre la chaleur de l'œuf). Quant à la seconde des catégories précitées, celle de la serviette autour des livres sacrés, R. Samuel bar Nahman en explique la raison au nom de R. Yonathan : c'est qu'elle reçoit la forme d'un fourreau, dans lequel on place le rouleau de la Loi (c'est donc un instrument) ;

1. Voir Babli, tr. *Yôma*, f. 69 ; tr. *Beça*, f. 14b. — 2. A l'aide desquelles on s'essuyait les mains après les ablutions. — 3. Mischnâ, tr. *Kélim*, ch. XXIV, § 14. — 4. Voir ci-après, §§ 5 et 6.

selon R. Abaou, R. Ḥiya bar Joseph au nom de Rab, c'est qu'elle sert à réchauffer les mains (c'est une jouissance interdite). Mais, demanda R. Aboun bar Ḥiya à R. Aba, n'est-ce pas interdit sans cela, à titre de *Kilaïm*? Ton objection, lui répliqua-t-il, est juste d'après Rab, qui l'interdit en effet à titre de *Kilaïm* et dont l'avis sert de règle. Mais encore, demanda R. Yonâ à R. Aba, pourquoi ne pas indiquer comme motif d'interdit que cette serviette contient désormais des objets sacrés? C'est que, répondit R. Aba, si j'avais fait valoir cette considération, on aurait pu m'objecter que l'interdiction de la jouissance en ce cas subsiste en dehors de la question du *Kilaïm*, et je n'aurais pas su quoi répliquer (voilà pourquoi je me suis rejeté sur Rab). Quant au linge de bain, c'est l'étoffe qui sert à s'envelopper lorsque l'on voit son maître (par respect pour lui). R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan que les peignoirs de femme sont interdits s'ils se composent d'étoffes mélangées (parce qu'ils servent de vêtements). Au contraire, disent les autres compagnons, on n'établit pas de distinction entre les étoffes pour hommes et celles des femmes [1]. Comment nomme-t-on ces dernières? Ce sont, disent les rabbins de Césarée, des Ἐσθῆτες (étoffes). En général, il n'y a de doute au sujet de ces serviettes que si l'on se propose de s'en servir comme vêtement; mais, au cas contraire, on n'y fait pas attention.

4. On n'a pas égard au mélange hétérogène pour les vêtements funéraires [2], ni pour la selle d'un âne (généralement dure). Toutefois il ne faut pas la porter sur l'épaule, fût-ce pour transporter du fumier.

5. Les marchands d'habits [3] peuvent les vendre selon leur usage (en les portant), à condition de ne pas s'en servir en été pour se garantir contre le soleil, ni en hiver contre la pluie. Quant aux gens pieux, ils portent ces objets à vendre derrière eux, sur un bâton.

6. Les tailleurs cousent les vêtements selon leur usage (sur les genoux); à condition de ne pas s'en servir en été pour se garantir contre le soleil, ni en hiver contre la pluie. Les gens scrupuleux les cousent en les déposant à terre.

Comme il est écrit (Psaume LXXXVIII, 6): *Entre les morts exempts de soucis*, cela indique que, dès le décès d'un homme, il est exempt de tout accomplissement des préceptes divins (on ne les remplit plus pour lui). Rabbi, à son lit de mort, fit trois recommandations [4] et dit : ma veuve ne quittera pas ma maison; on ne prononcera pas d'oraison

1. Comp. même série, tr. *Moëd Katon*, ch. III, § 2 (f. 82ª). — 2. Ce qui touche les morts n'est pas soumis aux lois. Psaume LXXXVIII, 6. — 3. Tr. *Schabbath*, f. 29ᵇ et 46; tr. *Pesahim*, f. 26ᵇ. — 4. Babli, tr. *Kethoubôth*, fol. 103ᵇ; midrasch *Bereschith rabba*, section *Wayhi*, ch. 100.

funèbre pour moi dans les villes, et ceux qui se sont trouvés à mes côtés pour me servir pendant la vie seront encore à mes côtés après ma mort (dans un autre monde). Il dit que sa veuve ne quittera pas sa maison. Mais n'est-ce pas une prescription légale, prévue par la Mischnâ[1], que la veuve conserve de droit le domicile conjugal et que, malgré toutes compensations, elle peut refuser de quitter la maison du mari défunt? Rabbi a agi ainsi, répond R. Droussa, pour qu'on ne dise pas: le Naċi dominait d'une façon absolue sur sa maison (il a donc voulu indiquer que sa veuve était libre d'en disposer). Il y a une autre raison, selon R. Eleazar bar Yossa : il s'agit de ne pas la reléguer dans l'appartement secondaire que la femme occupe pendant que le mari voyage au-delà des mers; de même, elle devait pouvoir se servir des ustensiles d'or et d'argent dont elle disposait en l'absence du mari, et elle devait recevoir l'alimentation qu'elle avait aussi en l'absence du mari. — Ne prononcez pas, dit-il, d'oraison funèbre sur ma vie dans les villes; c'était une précaution prise pour que le grand nombre d'orateurs ne produise pas de discussion (crainte qui n'a pas lieu d'être dans les petites localités). Enfin, ce qu'il dit : « Ceux qui ont été à mes côtés pendant ma vie y seront encore après ma mort », se rapporte, selon R. Ḥanania de Cippori, à Yossé Ephrati et Joseph Ḥofni (ses serviteurs, morts avant lui). Selon R. Ḥiskia, Rabbi recommanda encore de ne pas accumuler sur son cadavre les vêtements funéraires et de laisser un trou à la partie de la bière tournée vers le sol. C'est en effet ce que l'on disait de Rabbi : il n'a été enterré qu'enveloppé d'un seul drap; car, disait Rabbi, lorsque l'homme ressuscitera, il n'aura plus les vêtements qu'il avait en étant enterré; tandis que, selon d'autres rabbins, il garde au moment de la résurrection les effets qu'il avait sur lui dans sa sépulture.

On a enseigné au nom de R. Nathan : le vêtement que l'homme emporte dans la tombe le couvrira au moment de la résurrection; et ce qui le prouve, c'est qu'il est écrit (Job, XXXVIII, 14) : *la terre change comme l'argile peut changer d'empreinte, et ils se présentent comme un vêtement* (c'est-à-dire vêtus, selon le sens adopté ici). Antonin demanda à Rabbi : que signifie ce verset? Cela veut dire, répondit Rabbi, celui qui change la face des choses et ressuscite les morts, reconstitue aussi leurs vêtements. R. Juda recommanda de le couvrir après sa mort par une étoffe verte[2], qui ne soit ni blanche, ni noire; car, dit-il, si je me trouve placé parmi les justes, je ne rougirai pas, n'ayant pas d'étoffe noire; et si je me trouve parmi les impies, je ne serai pas non plus remarqué, n'étant pas couvert de blanc. R. Yoschia prescrivit qu'on le revêtit de blanc éclatant. Quoi! lui dit-on, te crois-tu au-dessus de Rabbi? Non, répondit-il; mais je n'ai pas à rougir de mes actions

1. Tr. *Kethoubôth*, ch. XII, § 3; même série, f. 34[d] et 35[a]. — 2. C'est le terme *viridicus*, V. Babli, tr. *Schabbath*, f. 114[a].

(sans me régler d'après ce qu'il fait). De même, R. Jérémie recommanda de le vêtir d'étoffes éclatantes de blanc, de ses habits les plus riches, de mettre ses sandales à ses pieds, son bâton à la main, de le coucher de côté, non sur le dos, afin qu'au jour de l'arrivée du Messie il soit tout prêt à le suivre. Les gens de Cipori (lors du décès de Rabbi), s'écrièrent[1] : si quelqu'un ose venir dire que Rabbi est mort, nous le tuerons. Bar Kappara s'avança alors auprès d'eux, la tête couverte comme en deuil, et les vêtements déchirés, qui leur dit : les forts (gens pieux) et les anges se sont disputé les tables de la Loi ; les anges l'ont emporté et nous ont ravi les tables de la Loi. Mais, lui demanda-t-on, est-ce donc que Rabbi est mort? Vous l'avez dit, répliqua-t-il. Tous les assistants déchirèrent leurs vêtements; et ce bruit de déchirures se prolongea jusqu'à Gofta, à trois milles de là. R. Nahman dit au nom de R. Mena : un miracle a eu lieu en ce jour. C'était un vendredi ; et comme les habitants de toutes les localités environnantes étaient accourus pour lui rendre les derniers honneurs, il a fallu se former en 18 groupes qui se rendirent successivement dans la maison mortuaire. De là, on le transporta à la sépulture de Beth-Schearim, et le jour fut prolongé à un tel point, que chacun eut le temps de rentrer chez lui, de remplir un seau d'eau pour la journée de samedi et d'allumer les lumières. Lorsque le soleil fut couché, toutes ces personnes commencèrent à s'inquiéter et se dirent : peut-être nous sommes-nous attardés et avons-nous transgressé le repos sabbatique. On entendit alors une voix céleste proclamer que tous ceux qui avaient pris part au deuil de Rabbi seraient assurés d'avoir aussi part à la vie future (sans crainte d'avoir péché), sauf le blanchisseur de Rabbi qui n'était pas venu en ce jour. Lorsque celui-ci l'entendit, il monta par désespoir sur le toit de sa maison, se jeta en bas et se tua. Cet homme aussi, s'écria la voix céleste, y aura part, puisqu'il vient de manifester un tel regret. Rabbi avait habité la ville de Cippori 17 ans, et l'on dit de lui : de même que *Jacob vécut en Egypte 17 ans* (Genèse, XLVII, 28), de même Juda vécut à Cippori 17 ans ; et sur cette période de temps il passa 13 ans à souffrir des dents. Pendant tout ce temps, dit R. Yossé ben R. Aboun, aucun animal utile ne mourut en Palestine, et nulle femme de ce pays ne perdit le fruit de ses entrailles. Et comment se fait-il qu'il souffrit si longtemps des maux de dents ? Un jour, en passant, il vit un veau que l'on allait égorger[2] ; la bête pleurait et suppliait Rabbi de la sauver. C'est ta destinée, lui dit Rabbi (et pour son indifférence sur le sort de cette bête, il souffrit des dents). Et pourquoi, à la fin des 13 ans, le mal cessa-t-il ? Comme il vit des chats s'approcher d'un nid de souris, il leur défendit d'y toucher, selon ces mots (Psaume CXLV, 9) : *la miséricorde divine s'étend sur toutes les créatures* (il fut récompensé de cette bonne action).

1. Babli, tr. *Kethoubôth*, fol. 103a. — 2. Babli, tr. *Baba mecia*, fol. 85a ; midrasch bereschith *rabba*, section 33.

Rabbi était très-modeste et disait : à tout ce que quelqu'un me demanderait de faire, j'obéirais, sauf en ce que les vieillards de Bethéra ont fait à l'égard de mon ancêtre (Hillel) ; ils se dessaisirent de la présidence en sa faveur, et le nommèrent *naci* à leur place. Je ne ferais d'exception qu'en faveur de R. Houna, le chef de la captivité séant à Babylone, et s'il descendait ici (en Palestine), je le nommerais à une place au-dessus de moi, car sa généalogie est supérieure à la mienne, vu qu'il descend de la tribu de Juda, tandis que je descends de celle de Benjamin ; il descend de cette tribu par les hommes, (en ligne paternelle), et moi par les femmes (ligne maternelle). Un jour, R. Ḥiya Rouba entra chez Rabbi et lui dit que R. Houna était dehors [1]. Rabbi devint pâle de colère (d'avoir été ainsi mis à l'épreuve). Il est mort, répliqua R. Ḥiya pour l'apaiser, et sa bière passe. Va voir qui t'appelle au dehors, dit ensuite Rabbi à R. Ḥiya Rouba. Celui-ci étant sorti et n'ayant vu personne, comprit que Rabbi avait été irrité contre lui ; et il s'arrangea de façon à ne pas se présenter chez lui pendant 30 jours. Pendant tout ce mois, dit R. Yossé bar R. Aboun, Rab apprit chaque jour de lui une règle de précepte légal. Au bout de 13 ans et d'un mois (juste lorsque ce fait survint), le prophète Elie apparut à Rabbi sous la forme de R. Ḥiya Rouba et lui demanda : comment se porte le maître? Une dent me fait souffrir, répondit-il. Montre-la moi, dit Elie; et l'ayant vue, il la toucha du doigt, et Rabbi fut guéri. Le lendemain, le véritable R. Ḥiya Rouba se rendit chez lui et lui demanda des nouvelles de sa santé et de sa dent. Depuis l'instant, répondit-il, où tu l'as touchée du doigt, elle est guérie (sans doute parce que j'ai protégé d'innocentes souris), et il s'écria : ô vous tous les animaux de la terre sainte, et vous femmes enceintes de ce pays, je m'engage à implorer Dieu pour vous. Ce n'était pas moi, répliqua R. Ḥiya. Rabbi comprenant qu'un ange lui avait apparu, sous la forme de R. Ḥiya, lui rendit les honneurs. Ainsi, lorsque Rabbi se rendait à la salle d'études, il faisait passer R. Ḥiya Rouba devant lui. Mais, lui dit R. Ismael bar R. Yossé, passera-t-il aussi avant moi? Dieu m'en garde, dit Rabbi ; seulement R. Ḥiya Rouba passera avant moi, et toi avant tous. Rabbi avait fait l'éloge de R. Ḥiya Rouba devant R. Ismael bar R. Yossé. Celui-ci vit un jour R. Ḥiya Rouba dans le vestibule de la salle de bain, qui ne se leva pas en sa présence. Est-ce là, dit-il à Rabbi, celui dont tu m'as fait l'éloge! Pourquoi, demanda R. Rabbi à Ḥiya, as-tu agi ainsi ? Je jure bien, répondit-il, que j'ai complétement ignoré son arrivée au bain, car j'étais préoccupé en ce moment par un passage biblique, et toute mon attention était fixée sur le livre des Psaumes, avec ses commentaires. A partir de cet instant, Rabbi le fit accompager par deux disciples, pour lui éviter tout danger.

R. Yossa jeûna huit jours, afin de voir R. Ḥiya Rouba. Au bout de cet

1. Babli, tr. *Moëd Katon*, f. 17ª.

espace de temps, il l'aperçut; ses mains se crispèrent et ses yeux furent éblouis à la vue de l'auréole qui entourait le pieux Rabbi. Ce n'est pas à dire, remarque-t-on, que R. Yossâ fut ainsi frappé parce que c'était un homme médiocre, puisqu'il arriva qu'un tisserand (γέρδος) vint raconter à R. Yoḥanan un songe qu'il y avait eu; il lui avait semblé voir le ciel tomber à terre, et tout près de là se trouvait un disciple de R. Yoḥanan. Le reconnaîtrais-tu, lui demanda ce dernier ? Certes, dit-il, si je le voyais, je le reconnaîtrais. Le maître fit alors passer devant lui tous ses disciples, et il reconnut R. Yossa (c'était donc un homme supérieur). R. Simon ben Lakisch jeûna 300 fois sans parvenir à voir ce R. Ḥiya [1]. A la fin, il commença à s'en chagriner et dit : quelle est donc sa supériorité écrasante sur moi dans la connaissance de la loi? Il propage la loi en Israel, lui répondit-on, bien plus que toi ; et, en outre, il voyage dans ce but. Mais, répliqua-t-il, est-ce que je ne voyage pas aussi dans ce but? Oui, mais tu voyages pour apprendre et t'instruire, tandis que lui voyage pour enseigner. Lorsque R. Houna, le chef de la captivité à Babylone mourut, les Juifs palestiniens se rendirent en cette ville [2]. Où l'enterrerons-nous, demandèrent-ils? Plaçons-le à côté de R. Ḥiya Rouba, parce qu'il est de sa famille. Qui osera se rendre dans cette sépulture pour y déposer R. Houna? Je m'offre, dit R. Ḥagaï, pour ce service. C'est un prétexte que tu cherches, lui dit-on, parce que tu es vieux, et il te serait agréable de mourir en ce lieu afin d'y être enterré. Puisque vous me soupçonnez, répondit-il, attachez à mon corps une corde, afin de me ramener sur terre si je séjournais [3] trop longtemps dans la tombe. Lorsqu'il arriva, il entendit que trois morts se louaient réciproquement dans leurs enfants : après toi, disait l'un, seul le fils Juda est remarquable par sa piété, et nul ne lui est comparable ; ou Hiskia est seul comparable à ton mérite, nul autre ; ou enfin, Joseph le fils du partriarche a seul laissé une mémoire aussi vénérable que la tienne, et il n'y a nul autre (ce qui indiquait que R. Houna doit être écarté de ce lieu). R. Ḥagaï leva les yeux pour chercher à voir R. Ḥiya : retourne-toi [4], lui fut-il dit, et il entendit la voix de R. Ḥiya Rouba dire à son fils R. Juda : laisse entrer ici le corps de R. Houna ; mais ce dernier, par modestie, n'accepta pas un tel honneur et fut enterré ailleurs. R. Ḥiya ajouta : « Puisque le vénérable R. Ḥagaï, en rendant les derniers devoirs à R. Houna n'a pas voulu bénéficier de cette tombe, je le bénis et lui prédis que sa postérité n'aura pas de fin.» Il en sortit âgé de 80 ans ; et il atteignit le double de cet âge. — Il est écrit [5] : *tu m'emporteras de l'Egypte et tu m'enterreras dans leur sépulture* (Genèse, XLVII, 30). Pourquoi le pieux patriarche Jacob insistait-il pour être enterré en Terre sainte? Est-ce qu'un homme tel que lui ne repose pas aussi

1. Babli, tr. *Baba mecia*, fol. 85^b^.— 2. Babli, tr. *Moëd Katon*, f. 25^b^.— 3. Ou, selon J. Lévy, *Neuhebr. Wörterbuch* : lorsque j'appellerai.— 4. Littéral : Tourne, tourne ton visage.— 5. Babli, tr. *Kethoubôth*, fol. 111^a^; midrasch *Béreschith rabba*, section 98.

bien partout (avec la certitude de la résurrection)? R. Eleazar répondit : il y a là des paroles qui peuvent donner à réfléchir ; ce fut aussi l'avis de R. Ḥanina, ainsi que de R. Josué ben Lévi. R. Simon ben Lakisch interprète le verset : *je marcherai devant Dieu, dans les pays de la vie* (Psaume CXVI, 9) ; or, faut-il entendre par là des villes telles que Tyr et ses environs [1], ou Césarée et ses environs, où l'on vit à bon marché à cause de l'affluence des produits apportés dans ces ports de mer [2]? Non, dit R. Simon ben Lakisch, au nom de Bar-Kappara : on entend par là un pays dont les morts ressusciteront les premiers à l'arrivée du Messie ; et, ce qui le prouve, c'est qu'il est dit (Isaïe, XLII, 5) *Il donne l'âme au peuple à cause d'elle* (de cette terre). Est-ce à dire que nos rabbins enterrés hors de la Palestine ne jouiront pas du bénéfice de la résurrection? L'Éternel, dit R. Simi, creusera la terre sous leur corps, de façon qu'ils viennent rouler comme des outres jusqu'en Terre-Sainte ; et parvenus là, leur âme retournera dans leur corps et les vivifiera. Aussi est-il écrit : *je vous déposerai dans le pays d'Israël*; *j'enverrai mon souffle en vous et vous vivrez* (Ézéchiel, XXXVII, 14). R. Berakhia demanda à R. Ḥelbo, celui-ci à R. Imi, celui-ci à R. Éliézer, et enfin à R. Ḥanina, ou encore selon d'autres, ce dernier demanda à R. Josué ben Lévi : est-ce que des impies tels que Jéroboam ben Nebat et ses compagnons (enterrés en Palestine) jouiront du bénéfice de la résurrection? Oui, puisqu'il est écrit (Deutéron. XXIX, 22) : *le soufre et le sel a brûlé tout le pays* (depuis cette punition, leurs crimes sont oubliés, et ils auront part à la vie future).

R. Berakhia dit : par suite de ces interrogations successives, transmises de l'un à l'autre, nous n'avons rien entendu ; or, en somme, quelle est la réponse à leur question? Ce verset indique que le sol palestinien ayant été brûlé, justice a été faite (et les fautes sont pardonnées). On a enseigné au nom de R. Juda : pendant 7 ans, la Terre-Sainte a été consumée (en souvenir de ces crimes), comme il est dit (Daniel, IX, 27) : *il confirme l'alliance avec un grand nombre pendant une semaine* (septaine d'années).

Qu'advient-il des habitants samaritains [3] (semi-idolâtres) de la Palestine ? Ils sont transformés comme des morceaux d'étoffes, puis brûlés. Il est écrit (Jérémie, XXI, 1) : *quant à toi, Pashur et tous les habitants de ta maison, vous irez en captivité* ; *tu arriveras à Babylone, tu y mourras et tu y seras enterré.* Ce verset est interprété diversement par R. Abba bar Zemina au nom de R. Ḥelbo et par R. Ḥama bar Ḥanina ; d'après l'un, la mort qui a eu lieu hors de la Terre-Sainte et l'enterrement effectué là sont la conséquence d'un double péché, tandis que, la mort seule ayant lieu hors de la Terre-Sainte et le corps étant restitué en cette terre, ne représente qu'une faute. D'après

1. Ibid, nos 54 et 96 ; *mischlé rabba*, no 27. — 2. Voir Neubauer, *Géographie*, p. 293. Littéral : là règne le bon marché ; là est la satiété. — 3. Midrasch *Rabba* sur les Lamentations, ch. 1.

l'autre explication, si la sépulture a eu lieu en Terre-Sainte, elle annule l'effet de la mort ayant eu lieu au dehors. R. Yona dit au nom de R. Ḥama bar Ḥanina [1] : les pieds de l'homme le transportent spontanément au lieu où il est condamné à mourir ; ainsi il est dit (I Rois, XXII, 20) : *qui veut séduire Achab afin qu'il monte et tombe à Ramoth en Galaad ?* Mais nul n'y réussit, et Achab mourut chez lui, non ailleurs (ni à la guerre selon sa destinée). Elihoref (I Rois, IV, 3), et Aḥiyah (ib. XI, 29) étaient tous deux sécrétaires (scriptores) de Salomon. Celui-ci s'aperçut que l'ange de la mort regardait de leur côté en grinçant des dents (de ce qu'il ne pouvait ravir ces 2 hommes hors du lieu où ils devaient mourir). Salomon n'eut qu'à prononcer un mot magique, et ils se trouvèrent dans l'atmosphère, où la mort les atteignit. Après cela, l'ange vint se placer près de Salomon et rit devant lui. Quoi, dit le roi, tout à l'heure tu étais furieux, et maintenant tu ris ! Oui, dit l'ange ; Dieu m'avait ordonné d'enlever Elihoref et Aḥia lorsqu'ils seront en l'air ; et, comme je me disais : qui me les enverra dans l'endroit où je suis chargé de les tuer, tu as eu la pensée d'agir ainsi, afin que je puisse remplir ma mission : après ce récit, il se rendit à côté d'eux (et les tua). Les deux fils de R. Ruben bar Astrobelo étaient disciples de Rabbi. Celui-ci s'aperçut que l'ange de la mort les guettait en grinçant des dents (parce qu'il ne pouvait pas les atteindre en ce lieu). Essayons, dit Rabbi, de les préserver en les exilant dans une contrée au Sud de la Palestine, afin que l'exil rachète leurs péchés. Il alla donc et les fit retirer de ce pays ; après avoir quitté la Terre-Sainte et s'être rendu en Babylonie, il fut sur le point de mourir. Il commença à pleurer : « Pourquoi pleures-tu, lui dirent ses élèves ; nous te transporterons en Terre-Sainte ». « Que m'importe, répondit-il ; je perds mon âme dans cette terre impure. » Ce n'est pas la même chose d'expirer sur le sein de sa mère que sur le sein d'une étrangère.— R. Meir, sur point de mourir à Esya (près Antioche), recommanda de dire aux habitants de la Palestine : « Voici votre corde [2] » ; et malgré cela, il ajouta qu'aussitôt après son décès, on mit sa bière au bord de la mer (afin de toucher ainsi à la Terre-Sainte), selon ces mots (Psaume XXIV, 2) : *Il l'a fondée sur les mers et l'a constituée sur les fleuves.* Sept mers baignent la Palestine, savoir : la grande mer (Méditerranée), la mer de Tibériade, la mer Samkho [3], la mer Salée (de Sodome), la mer Ḥultha, la mer Scheliyath, et la mer d'Apamée [4]. Pourquoi ne compte-t-on pas la mer de Hameç (ou Emésa) ? Parce que l'Empereur Dioclétien l'a formée par la réunion de différents fleuves (c'est donc un canal, non un lac naturel). — Il est écrit (Nombres, XXIII, 28) : *qui regarde le désert.* A

1. Babli, tr. *Soucca*, fol. 53ª. — 2. Avec elle, au jour de la Résurrection, le cadavre serait tiré en Terre-Sainte. Aussi, les gens pieux avaient soin de faire munir leurs pieds d'une corde. — 3. Il faut peut-être lire samkou, rouge, selon *Baba bathra*, fol. 74ᵇ.— 4. Pour les passages parallèles et leur explication, voir Neubauer, géographie, p. 24.

ce propos, R. Ilya dit [1] qu'en gravissant cette montagne, on aperçoit une espèce de tourbillon dans la mer de Tibériade : c'est le puits de Miriam. R. Yohanan dit : les rabbins ont mesuré le terrain et ils ont trouvé que ce puits occupe juste la porte du milieu de la vieille synagogue de Serounguin. — R. Barkiria et R. Eleazar se promenant dans la rue (strata), virent arriver des cercueils que l'on importait en Palestine du dehors. A quoi bon ce transport, dit le premier rabbin au second? A eux s'applique le verset (Jérémie, II, 7) : *Vous avez changé mon héritage en abomination en l'abandonnant de votre vivant* ; *et vous êtes revenus rendre ma terre impure par votre mort.* Dès qu'ils arrivent en Terre-Sainte, répliqua R. Eleazar, on prend une motte de terre que l'on place sur leur bière (en signe de pardon), selon ces mots (Deutéronome, XXXII, 43) : *Il sera l'expiation de sa terre et de son peuple.*

7. Les vêtements surnommés *birrus*, *bardiacus*, *dalmatica* [2], et les sandales de feutre (πιλός) ne doivent pas être mis avant d'être examinés (s'ils ne contiennent pas de mélange). R. Yossé dit : il est inutile de les examiner s'ils arrivent d'un port de mer ou d'un pays d'outre-mer, parce qu'alors on a la conviction qu'ils sont cousus avec du chanvre. Il n'y a pas lieu d'appliquer cette crainte de *Kilaim* aux souliers de cuir (fourrés en feutre, sorte de pantouffle).

Les divers effets désignés dans la Mischnâ sont des étoffes de laine plus ou moins minces [3], savoir des capuches, des chaînes (copula), des turbans et des sandales d'étoffe (panni). R. Yossé dit (dans la Mischnâ) : « s'ils arrivent d'un port de mer ou d'un pays d'outre-mer, etc. » S'agit-il d'objets provenant de l'un ou de l'autre? Ou faut-il que ce soit un port de mer placé au-delà de la mer? Comme il est dit (plus haut) : par exemple Tyr et ses environs, ou Césarée et ses environs, cela prouve que l'on exige la réunion de ces deux conditions. « Il est inutile de les examiner, dit-il. » Ceci était vrai en principe, parce que l'on ne trouvait pas de chanvre partout ; mais, depuis que l'on en a partout, il faut l'examiner. Quant aux pantoufles de feutre, dans certaines localités on les garnit à l'intérieur avec de la laine (et cependant on ne craint pas qu'il y ait mélange de chanvre). Ainsi, R. Zeira recommandait à R. Aba bar Zebina de dire à l'ouvrier qu'il ne couse pas ses souliers avec du fil, mais avec des cordons de cuir (de crainte de mélange) ; cependant, il reconnaît que si l'on attache des morceaux de laine sur un vêtement de fil (comme une ceinture), c'est permis (et ne constitue pas le mélange dans l'étoffe), car la jonction n'a lieu qu'au moyen de cordons qui laissent retomber l'étoffe (sans la joindre comme

1. Même série, tr. Kethoubôth, ch. XII, § 3 (fol. 35b) ; midrasch *rabba* sur la section Lévitique, ch. 22. — 2. Les *birri* et *bardiaci* sont des objets de literie ; les *dalmatica* sont des caleçons, provenant peut-être de la Dalmatie. — 3. Voir la casuistique intitulée : *Mamar Mardokaï*, n° 1.

une couture). On demanda en présence de R. Ila : quelle est la règle si l'on a cousu des souliers avec du fil ? Selon R. Zeira, répondit-il, c'est interdit. R. Ila reconnaît que si l'on a revêtu ces caleçons de laine sur d'autres en fil, c'est interdit ; parce que l'on ne peut pas retirer ceux de dessous sans enlever le dessus (ils sont donc comme joints). Le père de R. Safra demanda à R. Zeira : peut-on mettre de l'argent dans un vêtement (de laine) puis le ficeler avec du lin (hétérogène) ? Ou peut-on à l'inverse, serrer l'argent dans une étoffe de fil et fermer avec une corde de laine ? Remarque, ô maître, lui répondit-il, l'avis de R. Houna (un homme de mérite), qui l'interdit. Selon R. Abina, c'est interdit, selon Samuel, c'est permis ; et selon R. Jacob bar Aha au nom de R. Yassa, c'est permis.

8. On n'interdit l'usage d'étoffes hétérogènes que lorsqu'elles sont filées ou tissées [1], car il est dit (Deutéronome, XXII, 11) : *tu ne te revêtiras pas de* שעטנז, c'est-à-dire, en décomposant les syllabes de ce mot : ce qui est affiné, filé et retordu. R. Simon ben Eléazar donne aussi à ce dernier mot le sens retors, c'est-à-dire celui qui parcourt des voies tortueuses et cherche à détourner de lui son père qui est aux cieux.

9. Il est défendu de mêler du fil à de la ouate, parce qu'il y a de la laine cardée [2]. Dans un vêtement de fil, il est défendu de faire un bord en laine parce qu'elle est rattachée au tissu. R. Yossé dit : il est défendu de se servir de liens en laine pourprée (sur des chemises de fil), parce qu'on les enfile avant de rattacher la chemise [3]. On ne doit pas non plus attacher une corde de laine à une de fil pour s'en faire une ceinture, y eût-il une courroie de cuir au milieu.

N'aurait-il pas suffi d'employer l'expression « affiné », sans ajouter : filé ? Si on avait seulement employé la 1re expression, non la seconde, on aurait cru que l'étoffe filée est permise ; or, ceci n'est pas, puisque la Mischnâ dit expressément : « on interdit l'usage d'étoffes hétérogènes lorsqu'elles sont filées ou tissées. » Mais suffira-t-il de dire : « affiné et filé », sans ajouter : tordu ? Si on avait employé les 2 premières expressions, et non cette dernière, on aurait cru que ce qui est tordu est permis ; or, il n'en est pas ainsi, puisque la Mischnâ dit : « il est défendu de faire un bord en laine à un vêtement de fil, parce qu'il s'attache au tissu. » Enfin, il ne suffit pas de parler d'étoffe filée et tordue sans dire aussi qu'elle est affinée ; car, si l'on parlait seulement des premières, non de cette dernière, on aurait cru que celle-ci est permise ; or, ce serait contraire aux termes de la Mischnâ, disant : « il est défendu de mêler du fil à

1. Tr. *Nidda*. f. 61b. — 2. Bien qu'il n'y ait ait pas de tissu. — 3. Cet usage spécial du lien serait permis, s'il n'y avait au préalable un contact illégal. Maïmonide compare le terme hébreu à la racine arabe نتل, *contorquere*.

de la ouate, parce qu'il y a de la laine cardée. » Selon R. Yossé, il est défendu de se servir de liens en laine pourprée ; selon d'autres, c'est permis. L'un le défend, parce qu'il lui semble que, par l'intervention du tisserand, ces diverses matières sont jointes ; selon les autres, on suppose que la jonction se fait par des courroies, et en ce cas les fils divers retombent de côté (sans être joints).

10. On défend, sous le même rapport les signes distinctifs que les tisserands ou blanchisseurs cousent sur les étoffes. Une seule aiguillée ne constitue pas une couture et n'entraîne pas la défense de mélanges hétérogènes. Aussi, en la retirant le samedi [1], on n'est pas coupable. Mais si l'on coud le point de façon que les deux bouts se trouvent du même côté, la couture est valable ; elle entraîne les défenses légales au sujet du *Kilaïm* et du sabbat. R. Juda dit. Cette couture n'est réelle que si l'on a fait au moins trois points. Un sac (en fil) et une hotte d'osier [2] sont considérés comme points en cas de réunion d'éléments hétérogènes (et c'est interdit).

R. Hanina ajoute la condition que la couture suive tout le long du vêtement (pour qu'elle ne s'annule pas). R. Yanaï lui fit dire d'annoncer publiquement que cet avis ne sert pas de règle [3]. Mais la Mischnâ ne dit-elle pas : « si l'on coud le point de façon que les 2 bouts se trouvent du même côté, la couture entraîne les défenses légales, etc.; » or, si l'on entend par là que la couture doit descendre tout le long de l'étoffe et remonter jusqu'à l'autre bout, comment se fait-il que R. Juda prescrive « une couture triple »? Est-ce à dire qu'il faut faire une triple couture tout autour? Non certes, d'après R. Juda, il suffit d'une couture de 3 points, et d'après le préopinant, que les 2 bouts soient du même côté. Un fil que l'on a fait passer par une aiguille, fût-il attaché par chaque extrémité, ne constitue pas un lien pour l'étoffe, puisque le fil qui adhère doit être arraché si l'on veut retirer l'aiguille ; pour celle-ci l'étoffe n'est pas considérée comme cousue. R. Yôna et R. Yossa disent tous deux que, lorsque dans la Mischnâ on parle du fil attaché par les deux bouts, on discute un point déjà en contestation entre les Rabbins, car R. Aba ou R. Jérémie dit au nom de Rab : si le samedi, par suite de rupture de la couture, on rapproche les côtés en serrant le fil, on accomplit un travail interdit comme couture ; or, on ne parle pas de la défense de rattacher (car, selon Rab, il n'en est pas question, contrairement à notre Mischnâ). Selon R. Simon, R. Juda parle de 3 points de couture, parce que le 3e sert de point d'arrêt. Est-ce que R. Juda, ici, se conforme à l'avis exprimé ailleurs [4] par R. Eliézer, qui dit: celui qui le samedi tisse 3 fils, ou s'il ajoute un 3e fil à un travail commencé la

1. Tr. *Schabbath*, f. 54a; tr. *Menahoth*, f. 39a; tr. *Yebamôth*, fol. 5a.— 2. Voir Mischnâ, tr. *Kélim*, ch. 24, § dernier. A קופה, comp. *Cophinus*. — 3. Comp. Babli, tr. *Berakhôth*, f. 30b (I, p. 345). — 4. Tr. *Schabbath*, ch. XIII, § 1.

veille, est coupable (c'est un vrai travail, ou transgression du repos)? Non, dit R. Oula, là R. Eliézer parle d'un 3e fil pour constituer l'œuvre véritable, tandis que R. Juda pourrait admettre l'avis des autres rabbins au sujet du sabbat, et ici il exige 3 points pour constituer une œuvre solide. R. Simon dit au nom de R. Josué ben Levi : la Mischnâ n'interdit la jonction d'hétérogènes que pour le sac en fil, mais, comme le panier se défait aisément, la défense n'en est guère applicable. Pourtant on a enseigné : le panier, le sac ou la hotte constituent le mélange hétérogène (le cas échéant), mais il n'y a pas jonction pour les tentes. R. Jérémie demanda : est-ce que le père et le fils peuvent être joints pour constituer ce que l'on nomme Kilaïm ? Mais dans quel cas cette hypothèse est-elle possible ? Lorsque le père est revêtu d'étoffes de laine et le fils d'étoffes de fil, et que le père prenant une ceinture de laine l'enroule autour d'eux deux ; ce cas est-il interdit ? Non, dit R. Yossé, car il n'y a pas de couture. R. Ḥagaï demanda aussi : un homme peut-il constituer lui-même l'association pour former le Kilaïm ? Dans quel cas ? S'il a aux pieds des sandales, dont l'une est de laine et l'autre de lin, est-il permis de les joindre ? Oui dit R. Yossé, car elles ne sont pas cousues ensemble (et seulement liées). Il va sans dire que cette question est inutile, mais voici ce que l'on demande : si quelqu'un ayant des blessures à la tête, couvre l'une par une compresse (Σπλήνιον) d'un chiffon de laine [1] et l'autre blessure par une étoffe en fil, sont considérées comme jointes et interdites ? Non, répondit R. Yossé, on n'interdit absolument que ce qui est cousu ensemble.

1. En arabe, on dit dans ce sens سرطوطة et شرموطة.

TRAITÉ SCHEBIITH

CHAPITRE PREMIER.

1. Jusqu'à quand peut-on, dans l'année qui précède [1] la 7e, cultiver un champ planté d'arbres? D'après l'école de Schammaï, aussi longtemps que cela profite aux fruits de cette 6e année; d'après l'école de Hillel, jusqu'à Pentecôte (déjà, après cette époque, la culture profiterait à la 7e année). Les avis de ces deux écoles sont à peu près d'accord.

D'une part, il est écrit (Exode, XVIII, 12): *pendant six jours tu feras ton travail et le 7e tu te reposeras*; et, après ces mots, il est dit, d'autre part (ib. XXXIV, 21): *tu cesseras de cultiver et de moissonner*. Or, quel est le but de tout ce verset? S'il s'agit du repos de la création (du 7e jour de chaque semaine), il est déjà dit (ib. XX, 9): *pendant six jours tu travailleras et tu feras toute ton œuvre, etc.*; s'il s'agit de l'année sabbatique, ou repos agraire, il est dit ailleurs (Lévitique, XXV, 3): *pendant six années tu ensemenceras ton champ, et tu vendangeras ta vigne*. Donc, comme ce verset ne s'applique ni au repos du 7e jour de la semaine, ni à l'année sabbatique, il a pour but d'impliquer le repos pendant 2 sections spéciales d'année (fin de la 6e et de la 7e); or, comme il est dit: *tu interrompras la culture et la moisson*, cela signifie que l'on interdit à la fin de la 6e année la culture qui profiterait à la 7e [2], époque à laquelle la moisson est interdite; et la moisson est interdite au commencement de la 8e année si l'on a commencé à la fin de la 7e (époque encore interdite). Pourquoi alors dit-on (II, 2) que l'on peut cultiver le sol jusqu'au jour du nouvel an? (Il est donc sous-entendu que c'est permis). En effet, dit R. Krouspi au nom de R. Yoḥanan, R. Gamaliel et son école ont permis les travaux agricoles pendant les 2 périodes d'années (sans se préoccuper des conséquences). Mais, objecta R. Yoḥanan, n'a-t-on pas enseigné [3] qu'un tribunal ne peut pas modifier la sentence d'un autre tribunal, à moins de lui être supérieur par la science et par le nombre? (Comment donc se fait-il que R. Gamaliel ait aboli un avis de ses prédécesseurs?) Non, R. Krouspi dit seulement au nom de R. Yoḥanan qu'en principe on avait admis l'autorisation pour celui qui désire cultiver la terre à cette période de l'année, qu'il en a la faculté. S'il en est ainsi, pourquoi ne pas supprimer de la Mischnâ toute cette

1. Selon la règle, on ne peut pas cultiver en la 6e année un produit destiné à être cueilli en la 7e. Comp. Babli, tr. *Moëd Katon*, fol. 7b, et ci-après, ch. II, § 1. — 2. Voir ci-après § 5. Comp. Babli, tr. *Rosch haschana*, fol. 9a. — 3. Mischnâ, tr. *Edouyôth*, ch. I, § 5.

question desdites périodes (soulevée par R. Gamaliel qui est antérieur à Rabbi)? On a voulu dire, indique R. Krouspi, que l'on peut aussi revenir à l'opinion [1] qui déclare ces périodes interdites (à cause de ces alternatives, on a maintenu la question). Mais, objecta R. Yona, comment se fait-il que le chapitre relatif à l'initiation aux fonctions de prêtre (Exode, XXVIII, 41), ou celui qui se rapporte au Déluge (Genèse, IX), bien qu'il s'agisse de faits passés, sur lesquels on ne saurait revenir plus tard, ne sont pas supprimés de la Mischnâ? N'en résulte-t-il pas que l'on se préoccupe avant tout de l'énonciation d'une règle véritable, de même qu'ici on déduit du verset en question l'interdiction précitée de certaines périodes d'années? Aussi, répond R. Mena, le maintien de ce sujet dans la Mischnâ a une autre raison, analogue à celle qui a motivé l'enseignement suivant [2] : on exprime même, est-il dit, l'avis non adopté comme règle, pour qu'au cas où quelqu'un exprime une opinion non admise, on puisse lui dire qu'il se conforme à l'avis (non admis) de tel ou tel rabbi, et de même ici, si quelqu'un raconte avoir entendu exprimer l'avis qu'il est interdit de cultiver le sol, pendant la fin de la 6ᵉ année, jusqu'au jour du nouvel an, on pourra lui répliquer que cette opinion est admise par ceux qui interdisent le travail agraire, pendant les deux périodes de l'année sabbatique.

R. Aba dit au nom de R. Jonathan : l'interdiction qui a été exprimée a été basée sur un verset, de même que l'autorisation. La défense est basée sur le verset : *Tu interrompras la culture et la moisson;* c'est-à-dire on entend par culture interdite celle qui a lieu la veille de la 7ᵉ année (fin de la 6ᵉ), dont les résultats seraient appréciables à l'époque interdite de la 7ᵉ année; et l'on entend par moisson interdite celle qui a lieu, par suite d'une culture interdite (la 7ᵉ année), à la fin de la 7ᵉ (ou au commencement de la 8ᵉ année). Enfin, l'autorisation de travailler aux champs en cette période de temps (selon le préopinant) est aussi basée sur un verset biblique, le suivant : *Pendant six jours tu travailleras et accompliras tous tes travaux* (Exode, XX, 9), c'est-à-dire de même que la veille du 7ᵉ jour de la semaine, ou le vendredi soir, on peut travailler jusqu'au coucher du soleil, de même on peut travailler aux champs jusqu'à la fin complète de la 6ᵉ année agraire. Pourquoi la Mischnâ dit-elle que, selon Hilel, il est seulement permis de cultiver le sol (en la 6ᵉ année) jusqu'à la fête de Pentecôte? Jusqu'alors, fut-il répondu, la culture est utile aux produits de l'année; mais, comme après cette époque, le travail est nuisible aux produits, il serait accompli évidemment dans l'intérêt de la 7ᵉ année. Mais ne dit-on pas (§ 5) : « Peu importe que les arbres soient incultes ou fruitiers, etc. »? (N'en résulte-t-il pas que l'on ne se préoccupe pas du fruit?) C'est vrai, mais jusqu'à une certaine époque la culture profite à l'arbre et le fait grossir; tandis qu'à partir de ce moment, elle affaiblit le

1. Comp. tr. *Maasser schéni*, ch. V, § 2.— 2. Tr. *Edouyôth*, ch. I, § 6.

bois. Mais alors, pourquoi n'est-il pas permis de cultiver après cette époque[1]? Comme il est notoire que la culture affaiblit l'arbre, dès lors, on ne porterait son attention, pendant la culture, qu'à améliorer le sol (ce qui est interdit). Pourquoi ne range-t-on pas cette règle parmi les cas exceptionnels, où l'école de Schammaï est moins sévère que celle de Hillel (puisque ce dernier semble limiter une époque plus restreinte que ne l'exige son contradicteur)? Ce n'est pas ici le cas, car il arrive souvent, lorsque la pluie fait défaut et que la sève est rare, de se livrer déjà à la culture de la terre avant la fête de Pentecôte; ce qui serait interdit alors, selon Schammaï, tandis que selon Hillel, on peut cultiver jusqu'à cette fête (il est donc moins sévère).

2. Qu'appelle-t-on champ d'arbres? Tout terrain où se trouvent 3 arbres par chaque étendue pouvant fournir un *saa* de revenus (soit 500 coudées carrées); si les arbres qui s'y trouvent peuvent produire un gâteau de figues de 60 *mané* italiennes[2], on cultive pour eux tout le terrain, mais s'ils produisent moins, on ne cultive, auprès des arbres, que l'espace occupé par celui qui fait la cueillette[3] et le panier placé un peu plus loin[4].

R. Juda au nom de Samuel et R. Abahou au nom de R. Yohanan, rappellent cet enseignement[5] : si l'on achète trois arbres dans le champ de son prochain, qui sont assez éloignés l'un de l'autre pour qu'il y en ait seulement dix dans le terrain pouvant produire un *saa* (mesure) de blé, et assez proches pour que le bœuf de labour puisse juste passer avec la charrue[6], on a acquis le terrain qui est au-dessous des arbres et celui qui est entr'eux, ainsi que l'espace occupé par celui qui fait la cueillette avec son panier placé auprès de lui. Selon Rab, il est question du cas où les arbres sont placés en triangle (ou en zig-zag, l'un en face des vides qui séparent les arbres); selon Samuel, il s'agit de plants réguliers[7]. Toutefois, dit R. Yossé, l'indication de Rab ne se rapporte qu'à l'acquisition des terres, tandis que pour le cas de notre Mischnâ il n'exige pas cette disposition (et même si les arbres sont plantés régulièrement, on peut cultiver pour eux tout le terrain). R. Yona dit au contraire que l'opinion de Rab s'applique au cas où, selon notre Mischnâ, les arbres seraient rapprochés dans l'espace représentant un *saa* (sans l'irrégularité, ce ne serait plus un champ d'arbres et la culture faite dans leur intérêt ne serait pas manifeste). S'il en est ainsi,

1. Puisque l'on interdit seulement le travail, dont le produit offre un aliment? — 2. Selon Maïmonide, cette *mine* a 62 livres et 7 onces 2 tiers, la livre ayant 16 onces, l'once 16 drachmes, et le drachme 36 grains d'orge.— 3. Comp. Cantique des cantiques, V. 1. — 4. Le reste sera considéré comme champ libre. — 5. Même série, tr. *Baba bathra*, ch. V, § 6 (fol. 15a). — 6. Cf. ci-après, § 5.— 7. Il n'exige pas la disposition imposée par Rab et qui est un obstacle à la culture du sol sous les arbres.

dit R. Mena, qu'il s'agit d'arbres rapprochés, comment se fait-il que plus loin (§ 5) l'on réunisse par la pensée 3 arbres appartenant à 3 personnes diverses pourvu que le bœuf attelé à la charrue puisse y passer ? Or, il y aurait en tous cas contradiction : à quoi bon la disposition de Rab, puisqu'il faut toujours la mesure prescrite de l'attelage pour pouvoir cultiver ? Et s'il n'y a pas cet intervalle, l'interdiction subsiste, malgré la disposition indiquée par Rab ? Est-ce à dire que la mesure de l'attelage a été fixée pour dire qu'en ce cas les racines des arbres ont assez d'espace pour s'étendre de tous côtés, tandis qu'elles en étaient privées si l'intervalle était moindre ? (Donc, l'assertion de Rab ne s'applique pas à notre Mischnâ). R. Eliézer observa que l'on peut également cultiver tout le sol en faveur des arbres, lorsqu'ils sont distants de 16 coudées, soit sur chaque côté un intervalle libre de 25 coudées. Selon R. Samuel bar R. Isaac, on applique la même règle au cas où, d'un côté, les arbres se trouvent près de la haie (auquel cas tout l'espace libre de 50 coudées est d'un côté). Si l'on veut, ajoute R. Yossé, le propriétaire des arbres peut y joindre quatre fois l'espace de terrain représentant un *saa*, en prenant sur les 4 côtés une telle étendue de terrain qui sera close d'une haie. R. Jérémie fit la remarque : si une vigne est suspendue et s'étend sur un espace de terre représentant deux *saas*, on peut cultiver la terre située au-dessous et celle qui l'avoisine dans l'espace qu'il faut à celui qui fait la cueillette avec son panier près de lui ; s'il y a sur le penchant d'une colline un espace qui serait interdit s'il n'était bordé en haut par 3 arbres et une même rangée (dont la présence autorise la culture), les arbres du haut entraînent l'autorisation de culture pour le terrain qui est au-dessous d'eux à 25 coudées; et à cause de ceux du bas, on peut cultiver le terrain supérieur à 25 coudées (soit ensemble un *saa*). Or, on comprend qu'à cause des arbres du haut on peut cultiver le terrain qui les suit au-dessous (parce que les racines tendent à descendre) ; mais comment explique-t-on l'inverse, qu'à cause des arbres du bas on peut cultiver ce qui est immédiatement au-dessus ? On peut l'expliquer par la Mischnâ suivante [1] : Entre un arbre et un puits, il doit y avoir un intervalle d'au moins 25 coudées (pour éviter tout danger). Et l'on enseigne à ce propos que cette distance est exigible en tous cas, si l'arbre se trouve placé plus haut et plus bas que le puits (sur une colline). Or, il n'y a pas à dire que là il n'est pas question de puits placé plus haut et qu'il est indifférent seulement que l'arbre soit en haut et le puits au bas, où le puits et l'arbre au bas; car il y a un enseignement où il est dit explicitement : peu importe que l'arbre soit en bas et le puits en haut, ou qu'il y ait l'inverse. Or, sur cet enseignement, on pourrait aussi présenter l'objection que l'on ne comprend pas l'hypothèse de l'arbre placé en haut. Il faut donc admettre (pour ce cas, comme dans l'hypothèse de R. Jérémie) que les racines des arbres sont bien susceptibles de s'étendre vers le haut. Se-

1. Mischnâ, tr. *Baba bathra*, ch. II, § 11.

lon R. Ḥanina, ce n'est pas que les racines s'étendent vers le haut; mais en se prolongeant de côté, elles rendent la terre molle et vont frapper les parois les plus bas du puits. En présence de R. Yossa, on raconta un fait de ce genre (le puits placé au-dessus de l'arbre), et on lui demanda son avis. Il n'est pas nécessaire, dit-il, de tenir compte de l'avis isolé qui ne sert pas de règle (et l'on n'exigera pas l'écart de 25 coudées), puisque l'on a enseigné, à ce propos, que selon R. Simon, il s'agit indifféremment d'un arbre placé en haut ou en bas.

3. Peu importe que les arbres soient incultes ou fruitiers; on les considère à l'égal du figuier, et s'ils peuvent produire un gâteau de figues de 60 *mané* italiennes, on cultive tout le terrain (d'un *saa*) en leur faveur; s'ils produisent moins, on ne cultive que l'espace qui leur est indispensable (comme précédemment).

4. Si l'un de ces arbres produit seul la quantité nécessaire au gâteau de figues, tandis que les 2 autres ne rapportent pas, ou si 2 arbres produisent cette quantité, mais le troisième ne rapporte pas, on ne laboure que l'espace qui leur est strictement nécessaire. Ceci a lieu, soit qu'il y ait trois arbres, soit qu'il y en ait neuf, dans l'espace du *saa*. Mais, s'il y en a dix ou davantage, qu'ils produisent cette quantité, ou non, on peut cultiver tout le terrain en leur faveur. En général, toute cette défense relative à la veille de *Schebiith* est prescrite par ce verset (Exode, XXXIV, 21): *Tu cesseras de cultiver et de moissonner* [1]. Il ne saurait être question là de culture ou de moisson de la 7e année, ce qui serait inutile [2]; il s'agit donc de la culture pendant la 6e année faite au profit de la 7e, ou de la moisson de la 7e faite au profit de l'année suivante (ou 8e). Selon R. Ismael, cette défense s'applique au sabbat et l'on veut dire par là la culture volontaire aussi bien que la moisson volontaire sont interdites en ce jour, mais il est fait exception pour la gerbe obligatoire [3].

Pourquoi parle-t-on justement de figues? Parce que ce sont les fruits à la fois les plus gros et les plus nombreux (de sorte que, par eux, on arrive rapidement à remplir la mesure indiquée); ainsi, le cédrat est plus gros, mais moins nombreux; l'olive est plus nombreuse, mais moins grosse; la figue seule remplit les 2 conditions réunies. En outre, dit R. Ḥiya bar Ada, d'ordinaire les arbres fruitiers produisent une année, puis s'interrompent une année, tandis que le figuier produit chaque année. « Si l'un de ces arbres, est-il dit,

1. Cette défense, exprimée à l'égard du sabbat, serait superflue, puisqu'en ce jour tout travail est interdit. — 2. Puisque d'autres passages en parlent. Voir § 1, note 1. — 3. On l'offrait au Temple. Voir tr. *Menahoth*, ch. X, § 1; et Babli, ib. fol. 72a. Comp. tr. Rosch haschâna, fol. 9b; tr. Maccôth, fol. 42b. Mischnâ, tr. *soucca*, ch. IV, § 1.

produit seul la quantité nécessaire, etc. » R. Bivi, au nom de R. Ḥanina, exprime la condition que chaque arbre ne donne pas au-dessous de sa part afférente, soit le tiers sur 3 arbres ; de même, ajoute Zeira bar R. Ḥanina, chacun produira la 9e part, s'il y en a 9. Quelle est la règle lorsque 6 arbres produisant la quantité nécessaire, sont disposés de telle sorte, qu'entre les 4 premiers un bœuf attelé à une charrue peut passer, tandis que les 2 derniers sont trop rapprochés pour laisser un tel passage libre ? Ces 2 derniers, vu leur rapprochement, sont considérés comme un seul arbre, soit en tout cinq (devant fournir chacun le 5e de la dite mesure). Quelle est la règle lorsque les 5 arbres sont tous rapprochés (et ne laissent point d'intervalle libre) ? Cette question peut se résoudre en se référant à la discussion exprimée plus haut [1] entre R. Simon et les rabbins : « Si dans une plantation de vigne il y a moins de 4 coudées de séparation, ce n'est pas un vignoble, selon R. Simon (et l'on peut y semer, en s'écartant seulement de 6 palmes) ; mais, selon les autres sages, c'est un vignoble et l'on considère les rangées médiales comme si elles n'y étaient pas » (l'on suppose les rangées comme étant extérieures, s'il y a entre elles l'espace approprié légalement). Donc, selon ces derniers, on suppose l'existence d'un intervalle et l'on peut, en raison de la présence des arbres, cultiver le terrain de la valeur d'un *saa* ; selon R. Simon, il n'y a pas d'intervalle, et c'est interdit. Quant à l'expression : « tu cesseras la culture et la moisson », la Mischnâ l'invoque ici, en se rapportant à ce qui est dit en commençant : on ne cultivera la terre qu'au profit des arbres, et dans ce but la Bible prescrit à part l'interruption. Enfin, lorsque R. Ismael dit qu'il est question seulement de culture volontaire et de moisson volontaire, il se conforme à sa propre opinion ; car, dit-il, en cette 7e année, la gerbe ne peut provenir que de la Syrie (hors de la Palestine), et pour que l'on puisse enfreindre le repos du sabbat, il s'agit évidemment d'une gerbe pour laquelle il y a une obligation à remplir.

5 (6). Si 3 de ces arbres appartiennent à 3 propriétaires [2], on les suppose réunis, et l'on cultive pour eux tout le terrain. Quel espace doit-il y avoir entre eux pour cela ? Il faut, dit R. Simon b. Gamaliel, qu'un bœuf puisse passer entre eux avec la charrue [3].

On a enseigné : selon R. Ḥiya, si même les arbres appartiennent à une personne et la terre à une autre, on les considère comme joints, et en leur faveur on peut cultiver tout le terrain. R. Yossa dit que la même règle a été enseignée au nom de R. Ḥiya Rabba : si 3 arbres appartiennent à 3 propriétaires différents, on les considère comme joints, et en leur faveur on peut cultiver le terrain jusqu'au nouvel an de la 7e année.

1. Mischnâ, tr. *Kilaïm*, ch. V, § 2. — 2. Babli, tr. *Baba bathra*, fol. 26b. — 3. Soit 4 coudées. Si la distance était moindre et qu'ils fussent plus rapprochés, il faudrait en arracher un.

6 (7). S'il y a au moins dix jeunes arbustes disséminés dans un champ de la contenance d'un *saa*, on peut le cultiver en leur faveur [1], jusqu'au nouvel an (de la 7e). S'ils sont rangés en ligne droite, ou s'ils forment là un demi cercle, on ne cultive que l'espace qui leur est strictement nécessaire (afin de ne pas paraître cultiver le champ pour la 7e année [2]).

R. Zeira dit au nom de R. Ila et R. Yossé au nom de R. Yoḥanan : la coutume de prendre des saules (en faisant le tour de l'autel au temple) est une règle imposée déjà par Moïse sur le mont Sinaï. Cet avis est contraire à celui de Aba Saul, d'après lequel cette règle relative aux saules est un précepte légal, puisqu'il est dit (Lévitique, XXIII, 40) : *des saules de rivière*. L'emploi du pluriel indique [3] qu'il en faut 1° en portant la branche de palmier (lors de la cérémonie de la fête des tentes); 2° en faisant le tour de l'autel. De même, R. Aba ou R. Ḥiya dit au nom de R. Yoḥanan: outre la règle relative aux saules, celle qui prescrit la libation de l'eau (pendant l'offre du sacrifice quotidien, lors de cette même fête) remonte aussi à l'ordre de Moïse sur le Sinaï, contrairement à R. Akiba, d'après qui c'est un précepte indiqué par allusion dans la Loi ; car, pour le 2e jour, il est dit [4] : *et leurs libations* (Nombres, XXIX, 19), expression où il y a un M excédant ; puis, au 6e jour, *et ses libations* (ibid, 31), avec excédant du I, et enfin au 7e, il y a *selon la règle* (ibid, 33), avec excédant du M, et en réunissant ces lettres superflues, on a le mot *Maïm, eau*, (ce qui suffit comme allusion). R. Ḥiya bar Aba demanda en présence de R. Yoḥanan : s'il en est ainsi, comment se fait-il que l'on peut cultiver le terrain au cas où les arbustes sont vieux (la règle ne s'appliquant qu'aux jeunes)? Lorsque le principe fut posé, répondit-on, il a été décidé que le propriétaire a la faculté de cultiver s'il le veut (pour ne pas laisser dépérir les arbustes, mais ce n'est pas l'ordre de Moïse). R. Aba bar Zabdi dit au nom de R. Ḥounia de la vallée Ḥiwran : les règles relatives aux saules, à la libation d'eau, aux dix jeunes arbustes [5] ont pour source les traditions orales des prophètes. Est-ce à dire que cet avis soit contraire à celui de R. Yoḥanan? (Est-ce qu'ils ne se confondent pas avec l'ordre de Moïse ?) R. Yossé bar R. Aboun répond au nom de R. Lévy [6] : cette règle avait été déjà admise par les rabbins ; puis elle a été oubliée (à Babylone), et des rabbins postérieurs (tels que ceux qui viennent d'être cités) l'ont rétablie plus tard, conformément à l'avis de leurs prédécesseurs. Cela nous apprend que toute mesure légale, pour laquelle une assemblée doctrinale est prête à se sacrifier, finit par avoir une base im-

1. Sans quoi, n'ayant pas encore la sève des vieux arbres, ils dépériraient. Comp. tr. Schekalim, ch. IV, § 1. — 2. Au tr. *Taanith*, f. 3a, ceci est admis comme règle de Moïse sur le Sinaï ; comp. tr. *soucca*, fol. 34a; *Moëd katon*, fol. 3b; et tr. *Zebahim*, fol. 110b. — 3. Babli, tr. *Soucca*, fol. 44a. — 4. Cf. tr. Schabbath, f. 103b. — 5. Voir même série, tr. *Soucca*, ch. IV, § 1 (fol. 54b). — 6. Comp. ci-dessus, tr. *Péa*, ch. I, § 1, (p. 6) et même série tr., *Schabbath*, I, 5 (f. 3d).

muable, comme cela a été prédit à Moïse sur le mont Sinaï. Ceci est conforme à l'interprétation exégétique de R. Mena sur ce verset : *ce n'est pas une parole vaine de votre part* (Deutéronome, XXXII, 47) ; c'est-à-dire, si elle devient vaine, si elle s'annule, c'est votre faute ; et pourquoi? parce que vous ne vous donnez pas de mal pour la Loi. Puis il est dit : *elle est votre vie* (ibid). Dans quelles conditions l'est-elle ? si l'on s'en occupe avec zèle. R. Yoḥanan dit à R. Ḥiya bar Wawa de Babylone : vous avez rapporté de votre contrée deux bonnes règles : 1° l'on se prosterne la face à terre aux jours de jeune ; 2° vous organisez le comput de l'année de telle sorte que le 7e jour de la fête des tentes ne puisse être un samedi, pour que l'on puisse porter des saules au Temple. Cependant, ajoutent les rabbins de Césarée, le prosternement en ces jours n'est pas de rigueur (comme il l'est le jour du grand pardon) ; il suffit de bien se pencher de côté.

On a enseigné : on nomme jeunes arbres ceux qui, à dix, produisent la quantité exigée précédemment (un *kikar*), et vieux s'ils la fournissent à trois. Comment est-ce possible ? Si un jeune arbuste a l'apparence d'un vieux (et produit autant), on doit lui appliquer la règle des vieux arbres et ne pas laisser cultiver jusqu'au nouvel-an ; et cependant notre Mischnâ permet de cultiver jusqu'à ce moment lorsqu'il y a 10 jeunes arbustes? En voici l'explication, dit R. Houna : en assignant aux jeunes la proportion de dix, on a voulu dire qu'on ne leur applique pas la règle des 3 arbustes vieux, comprenant un terrain de la valeur d'un *saa*, si même les 3 jeunes fournissent la même quantité que dix (il s'agit de l'espace de terrain, et non de l'époque) ; de même, lorsque 3 arbustes vieux ne produisent pas la mesure prescrite et paraissent jeunes, ils ne perdent rien de leur caractère légal ; et, pour les féconder, on cultive le terrain d'un *saa*. Voilà pourquoi l'on a fixé la proportion de chaque espèce d'arbre. — Quant au champ de joncs, il subit la loi du champ de blé (on le cultive jusqu'à Pâques). Selon R. Abahou au nom de R. Yossa ben Ḥanina, cet enseignement s'applique à une terre de la valeur de deux *saas*. Est-ce que la Mischnâ (en restreignant la culture à la place strictement nécessaire) n'est pas en contradiction avec Samuel, qui autorise la culture de tout le *saa* lorsque les arbres forment une rangée droite? Les deux cas ne sont pas semblables : Samuel exprime son avis au cas où les arbres sont tellement dispersés dans le champ, qu'il en paraît rempli (aussi tout le champ fait partie de la culture des arbres), tandis qu'ici toute la rangée n'occupe qu'une ligne (on ne cultivera donc que ce qui est juste nécessaire).

7. S'il y a de jeunes arbustes et des courges [1] dans un champ de la contenance d'un *saa*, on les suppose réunis (et l'on peut cultiver le tout).

1. Et qu'il y ait, bien entendu, majorité d'arbustes.

R. Simon ben Gamaliel ajoute : n'y eût-il que dix courges dans le champ de la contenance d'un *saa*, on le cultive en entier, jusqu'au nouvel an de la 7e année [1].

Il faut que les arbustes soient plus nombreux que les courges. R. Ḥanina, fils de R. Hillel, dit que cette majorité n'est applicable qu'aux courges grecques. Mais, objecta R. Mena, n'a-t-on pas enseigné : l'on associe 3 concombres, 3 courges et 4 jeunes arbustes, pour qu'en leur faveur on puisse cultiver tout le terrain d'un *saa* ? (Et cependant il n'y a que 4 arbustes contre 6 ?) En effet, l'observation de R. Ḥanania se rapporte à la fin de cet enseignement, où il est dit : Selon R. Simon ben Gamaliel, lorsqu'il y a 10 courges dans un champ d'un *saa*, on peut, à cause d'elles, cultiver tout le champ ; et, à ce propos, il est dit que la règle ne s'applique qu'aux courges grecques.

8 (9). Jusqu'à quel moment les arbustes sont-ils jeunes (et ne sont-ce pas encore des arbres, pour que 3 suffisent à constituer le champ?) R. Eliézer ben Azaria dit : jusqu'à ce qu'il soit permis d'en manger (dans la 4e année contre rachat) ; R. Josué dit jusqu'à ce qu'ils aient sept ans ; R. Akiba dit : aussi longtemps qu'on les nomme en général jeunes arbres (cela dépend de l'usage général). Si un arbre, après avoir été taillé, produit de nouveaux rejetons, on le nomme jeune arbre [2], s'il n'a pas été coupé, à plus d'un palme de hauteur au-dessus du niveau de la terre ; mais s'il a été coupé plus haut, il continue à s'appeler arbre (vieux). Tel est l'avis de R. Simon.

De quelle façon entend-on qu'ils deviennent profanes? Est-ce par le rachat (la 4e année), ou par leur transformation spontanée (l'an 5e) ? C'est de cette seconde façon que parle la Mischnâ, dit R. Aba bar Jacob au nom de R. Yohanan. L'assertion de R. Josué dans notre Mischnâ est conforme à ce qu'il dit ailleurs [3] : bien que l'on ait dit que les produits peuvent indifféremment être âgés de 5 ans, ou de 6, ou de 7, pourtant les ceps de vigne devront être de 5 ans ; pour les figues, il faut 6 ans ; pour les olives, 7 ans. Mais ne voit-on pas parfois des branches de figuier surchargées de fruits dès la fête de *Pourim* (au mois d'Adar) ? C'est vrai, répond R. Juda, lorsqu'elles s'étendent en épaisseur ou en largeur, mais non lorsqu'elles gagnent en hauteur. Quant à l'arbre taillé, R. Simon et R. Eliézer ben Jacob disent tous deux une seule et même chose ; car R. Samuel bar Naḥman ou R. Jonathan dit au nom de R. Eliézer ben Jacob : lorsque l'on taille sa vigne à une hauteur moindre que

1. Parce que, selon lui, l'extension des courges équivaut à la grandeur d'un arbre.
2. Sous le rapport de la culture et des années de stage à observer (*Orla*), avant d'en manger. — 3. Cf. tr. *Orla*, ch. 1, § 3, fin.

celle d'un palme[1], on est obligé de tenir compte à nouveau des années de stage (*orla*), à cause de l'apparence (la vigne paraît nouvelle) ; selon les autres sages, ce n'est vrai que lorsqu'on la coupe jusqu'au niveau du sol.

CHAPITRE II

1. Jusqu'à quand peut-on cultiver, pendant la 6e année, un champ *blanc*[2], ou de blé (sans arbres)? Jusqu'à ce que l'humidité de la terre par la pluie cesse, c'est-à-dire aussi longtemps que l'on cultive les champs de concombres et de courges. Mais, objecta R. Simon, ne serait-ce pas abandonner la loi à l'arbitraire de chacun? (Comment ajouter foi aux déclarations sur la cessation de l'humidité ?) On dit donc : dans le champ de blé, on cultive jusqu'à Pâques ; pour les arbres, jusqu'à Pentecôte[3].

Le rabbin anonyme, qui indique comme limite de temps, la cessation de l'humidité du sol, est R. Meir ; ce qui revient à dire que ce dernier est conforme à l'avis de Schammaï[4], tandis que són interlocuteur, R. Simon, adopte l'avis de Hillel. Se peut-il que, dans une même Mischnâ, l'avis anonyme ou celui de R. Meir soit conforme à Schammaï (et ne serve pas de règle), tandis que l'avis contraire ou celui de R. Simon est conforme à Hillel ? En effet, on veut dire que R. Meir se règle d'après l'état du sol, comme l'a enseigné la Mischnâ précédente (I, 1), et R. Simon adopte dans la présente Mischnâ l'époque fixe. Mais, où a-t-on appris que l'un ait rapporté la première Mischnâ et l'autre la seconde? On veut dire seulement que, selon R. Meir, on rapporte (plus haut et ici) les 2 cas où il y a discussion (I, 1), tandis que, selon R. Simon, au présent cas, tout le monde est d'accord et fixe la même limite de temps. Ainsi donc, c'est le préopinant ou R. Meir qui fixe, d'après l'humidité de la terre, la limite pour la culture d'un champ blanc ; mais, selon R. Simon, tous sont d'accord que l'on ne se règle pas d'après l'état du sol, et qu'il faut cesser à la fête de Pentecôte. En indiquant comme durée l'époque de la culture des concombres et des courges, il ne faut pas absolument que ces produits soient dans les champs ; il est même permis de tenir compte de cette prolongation, lorsque l'on a l'intention de planter plus tard ces cucurbitacées. R. Simon objecte, est-il dit dans la Mischnâ, que ce serait abandonner l'application de la loi à l'arbitraire de chacun ; l'un pourrait dire que chez lui il y a plus d'humidité, et l'autre dirait le contraire ; il faut donc, pour le champ de blé,

1. Comp. ci-dessus, tr. *Kilaïm*, ch. VI, § 2.— 2. Comme il n'y a pas d'arbre projetant de l'ombre noire, le champ est relativement blanc, dit Maïmonode.— 3. Au ch. I, § 1, R. Gamaliel a répondu d'avance à ces objections. Comp. tr. *Moëd Katon*, fol. 3b. — 4. De même au ch. I, § 1, Schammaï permet la culture en tant qu'elle profite au fruit ; mais Hillel fixe une époque.

déterminer l'époque de Pâques, et pour les vergers, la fête de Pentecôte. Pourquoi ne fixe-t-on pas la même époque pour les 2 espèces de champs? Comme on commencera plus tôt la culture du blé, il faut, en l'abandonnant, qu'il y reste encore un peu de sève, tandis que cette dernière qualité n'est nullement nécessaire au verger, où la plantation est déjà faite[1].

2. On peut mettre l'engrais et former des creux dans les champs de concombres et de courges, jusqu'au nouvel-an, il en est de même des champs secs arrosés artificiellement[2]. On peut aussi, jusque-là, écarter les parasites des racines, enlever les feuilles mortes, couvrir les racines avec de la terre et les enfumer (pour tuer les vers). R. Simon dit : même dans la 7e année, on peut enlever les feuilles des raisins.

Puisque l'on peut mettre l'engrais, etc., peut-on aussi cultiver le sol pour les féconder? Oui, puisque l'on a enseigné : aussi longtemps que l'on peut cultiver le sol, on peut aussi le fumer; dès qu'il n'est plus permis de le cultiver, on ne peut plus le fumer. En effet, dit R. Yossa, on a expressément enseigné dans la Mischnâ : « on peut mettre l'engrais et former des creux dans les champs de concombres et de courges jusqu'au nouvel-an, et il en est de même des champs secs arrosés artificiellement. » A ce sujet, il est dit que l'on peut cultiver ces derniers jusqu'au nouvel-an ; selon Rabbi, il faut s'arrêter 3 jours avant le nouvel-an, car, en ces 3 jours, on pourrait semer ou planter (et si les semailles produisaient des racines, elles seraient imputables à la 6e année). Mais, est-ce qu'une semence prend racine en trois jours? Aussi Rabbi dit-il qu'il s'agit d'un intervalle de temps précédant le nouvel-an de trois mois, suffisant, par exemple, au riz que l'on aurait semé ; il reste alors assez de temps, après la croissance, pour l'arracher avec les racines. Le premier terme (de la Mischnâ) signifie : écarter les parasites des plantes ; le suivant, enlever les feuilles mortes; puis, il s'agit de couvrir les racines avec de la terre, et enfin de les enfumer. On a enseigné que l'on peut aussi former des clôtures sur les côtés du champ ; et les compagnons ajoutent que l'on peut tracer les limites en soutenant les plants par des tuteurs. Enfin, R. Yossa dit que l'on peut suspendre[3] une pierre à un arbre trop fertile (pour l'affaiblir et faire tomber ses fruits). On enseigne aussi : on peut relâcher les liens des ceps et espacer les joncs qui les retiennent. En effet, on retrouve cet enseignement, portant comme remarque additionnelle, que lorsqu'on a l'habitude de faire ces opérations chaque année avant la fête de la Pentecôte, il faut agir de même la 6e année ; si au contraire, c'est l'habitude de procéder à ces opérations plus tard, on agira de même en cette année. Seulement, dit R. Simon, on aura soin de ne pas

1. Les jardiniers remarquent que pour les arbres fruitiers en général, il faut un terrain sec.— 2. Mischnâ, tr. *Baba bathra*, ch. III, § 1, et ch. IV, § 7; cf. *Cantique des cantiques*., IV, 13, et Néhémie, III, 15. — 3. Voir Babli, tr. Schabbath, fol. 67a.

mettre de terre dans les creux (ou trous des joncs), mais un peu au-dessus (pour éviter toute culture). Il est permis aussi, dit R. Jérémie au nom de R. Oschia d'enlever en même temps les déchets, ou feuilles mortes. Selon R. Simon, est-il dit dans la Mischnâ, même dans la 7e année, on peut enlever les feuilles des raisins. Mais n'est-ce pas en opposition avec ce que le même R. Simon dit plus loin (§ 10) : « on peut étancher d'eau un champ de riz, la 7e année, mais on ne peut pas l'émonder », tandis qu'ici c'est permis pour le raisin ? Les deux cas ne sont pas semblables : car l'opération dont il est question ici équivaut au sauvetage d'un incendie (l'enlèvement des feuilles préserve le raisin seul).

3. On peut jusqu'au nouvel-an débarrasser les pierres des champs, enlever les troncs secs, tailler les branches et les émonder [1]. R. Josué dit : pour la taille et l'émondage, on peut opérer dans la 6me année (au profit de la 7me) comme dans la 5me (c'est-à-dire même plus tard). R. Simon dit : aussi longtemps seulement qu'il est permis de cultiver l'espace qui entoure l'arbre, il est permis aussi de l'émonder (pas plus tard).

Il est dit plus loin (III, 7) : lorsqu'on enlève les pierres de son champ, on prend les supérieures et on laisse celles du bas, qui touchent à la terre. Comment donc se fait-il qu'ici on ne permette d'enlever les pierres que jusqu'au nouvel an ? C'est que plus loin il s'agit de pierres détachées, tandis qu'ici il s'agit de pierres adhérentes au sol (en les enlevant la 7me année, on semblerait s'adonner à la culture). R. Yossé dit : on a supposé d'abord que la Mischnâ exprime seulement l'opinion de 2 interlocuteurs et que R. Simon partage l'avis de R. Josué pour l'enlèvement des troncs secs, savoir que, selon tous les rabbins, on peut, jusqu'au nouvel an, débarrasser les pierres des champs, enlever les troncs secs, tailler les branches ou les émonder. Mais comme R. Josué dit : pour la taille et l'émondage, on peut opérer aussi longtemps dans la 6me année (au profit de la 7me) qu'on le ferait dans la 5me, il en résulte qu'il y a 3 avis. Ainsi, selon les rabbins, on peut jusqu'au nouvel-an débarrasser les pierres des champs, enlever les troncs secs, tailler les branches et les émonder ; ces 2 dernières opérations, selon R. Josué, peuvent avoir lieu jusqu'après la fin de la 6me année au-delà du 7e nouvel an ; enfin, selon R. Simon, l'émondage n'est permis qu'aussi longtemps que l'on peut cultiver l'espace entourant l'arbre, soit jusqu'à la fête de Pentecôte.

4. Jusqu'au nouvel-an, on peut enduire les jeunes arbustes (d'un ciment insecticide), les lier [2], les épointer, les soutenir de cases protec-

1. Arracher les excroissances inutiles, qui absorbent la sève sans profit. — 2. Les entourer d'un abri pour les protéger contre la chaleur et le froid. Comp. *Aboda zara*, fol. 50b.

trices, les arroser. R. Eléazar ben-Zadok dit : on peut même dans la 7me année arroser les branches, mais non la souche.

L'avis exprimé dans la Mischnâ, qu'il faut cesser d'enduire les jeunes arbustes à partir du nouvel-an, est celui de Rabbi (le rédacteur de la Mischnâ) ; mais, selon les autres sages, ces opérations sont permises toute la 7e année, sauf aux jours de demi-fête (de Pâques ou de Souccôth) ; à aucune de ces époques, il n'est permis d'épointer les branches, mais il est toujours permis d'enlever les vers visibles à la surface. Mais, demanda R. Yossa au nom de R. Abouna, pourquoi, selon les autres sages, est-il permis d'enduire les arbustes, tandis que l'on ne pourrait pas leur construire une hutte ? C'est que, fut-il répondu, l'opération qui consiste à les enduire les préserve de la ruine, tandis que la construction d'une hutte leur procure de l'ombre et les développe. On a enseigné plus loin (IV, 5) : « Si l'on découpe du bois d'un olivier, on ne doit pas couvrir la place dénudée avec de la terre, mais avec des pierres ou de la paille » (pour qu'il ne dessèche pas). Or, demanda R. Yôna au nom de R. Yossa, pourquoi est-ce permis avec de la paille et non avec de la terre ? La paille sert seulement de préservatif ; mais la terre, ou rigole d'argile faite pour lui le fertilise, et profite à son développement. On a enseigné que R. Yossé ben Kifar dit au nom de R. Eliezer ben Schamoua : selon Schammaï, on peut arroser une branche et l'eau qui en découle mouille le tronc ; selon Hillel, on peut directement arroser soit le tronc, soit la branche. Chez R. Yanaï, on arrosait le tout à plein seau ; l'on agissait de même chez R. Isaac bar Tablaya et chez R. Ḥiya b. Aba ou R. Judan bar Gouria, au point que l'eau mouillait les racines. Mais est-il permis de s'adonner ainsi à la culture ? (la question reste sans réponse). Au temps de R. Ḥiya bar Aba, on arrosait les palmiers, après avoir attaché ensemble toutes les branches en forme de balai.

5. Jusqu'au nouvel-an, on enduit les figues hâtives [1] d'huile et on les troue (pour les faire mûrir). Celles de la 6e année (non mûres) qui sont restées à l'arbre jusque dans la 7e, ou celles de la 7e restées (pour la même raison) jusqu'à la 8e, ne peuvent être ni enduites, ni trouées. R. Juda dit : dans les endroits où c'est l'usage, on ne peut pas le faire, parce qu'alors c'est un travail agricole ; au cas contraire, on le peut. R. Simon l'autorise pour les arbres (la 8e année), puisqu'alors l'arboriculture est permise [2].

L'enseignement disant que l'on enduit les figues hâtives d'huile a été ainsi expliqué par Rabbi : on appelle figues hâtives celles de la 6e année (non mûres) qui sont restées à l'arbre jusque dans la 7e année (non au-delà). Au contraire R. Eliézer (n'admettant pas cet avis) se conforme à la Mischnâ ordinaire ;

1. Peu mûres. Cantique, II, 13.— 2. Voir ci-dessus, tr. *Demaï*, ch. I, § 1.

mais, selon R. Yoḥanan, on adopte l'explication de Rabbi. Selon R. Eliézer, l'avis qu'exprime ensuite R. Juda est un allégement (de pouvoir l'enduire l'an 7e, lorsqu'on n'en a pas l'habitude) ; selon R. Yoḥanan, l'avis de R. Juda est une aggravation (puisque, selon Rabbi, il ne s'agit pas de la 7e année).

6. Dans le mois qui précède le nouvel-an [1] de la 7e année, on ne peut ni planter, ni renforcer le cep de la vigne sous terre, ni greffer ; mais, si par erreur, on a fait l'une de ces 3 opérations, il faut arracher la branche. R. Juda dit [2] : toute greffe, qui après trois jours n'a pas pris consistance, n'adhère plus (il faut donc s'y prendre 33 jours plus tôt). Selon R. Yossé et R. Simon, il faut 2 semaines pour la greffe (soit 44 jours avant le nouvel-an).

R. Eleazar dit au nom de R. Yossé bar Zoutra : la Mischnâ parle du cas où l'on ignore si la semence a pris racine ; mais si l'on en est certain et que des produits nouveaux aient poussé, c'est permis. Dans le mois qui précède le nouvel-an de la 7e, est-il dit, on ne peut ni planter, ni renforcer la vigne sous terre, ni greffer ; mais, si par erreur, une de ces opérations a été accomplie, il faut arracher la branche. Quelle est la règle pour les fruits, lorsqu'on a oublié d'arracher la branche ? Comme R. Aba et R. Ila se trouvaient assis à Tyr pour l'étude, on leur présenta cette question et R. Ila décida qu'il faut rejeter les fruits. Quant à moi, dit R. Aba, si je faisais partie du conseil (et que j'aie un avis à émettre), je proposerais d'aller consulter. On sortit en effet, et l'on apprit [3] que, selon R. Yona ou R. Isaac bar Tablya au nom de R. Eleazar, on ne renchérit pas sur cette prescription (et l'on n'est pas tenu de jeter les fruits). C'est aussi l'avis de R. Yossé ou R. Isaac bar Tabliya, au nom du même. Si quelqu'un, après avoir fait une telle plantation meurt, est-il permis à son fils de la maintenir ? C'est interdit, répond R. Jacob bar Abayé de Bardelia. Ceci est conforme à celui qui dit qu'il faut éviter tout soupçon de mal (imputable en ce cas au père) ; mais, au point de vue des constructions érigées par le père, le fils peut les continuer. On a enseigné [4] : si l'on plante ou l'on greffe au moins un mois avant le nouvel-an, cet intervalle suffit à constituer l'année entière (comme stage, orla) et il est permis de maintenir ce plant la septième année ; mais, si c'est moins d'un mois avant ladite époque, cela ne compte pas comme année, et il est interdit de la conserver. Toutefois les produits de cette plantation sont interdits jusqu'au 15 du mois de Schebat (qui est le nouvel-an des arbres). Et pourquoi est-ce interdit jusqu'à ce moment ? C'est que, dit R. Yassa au nom de R. Yoḥanan, on le déduit de l'expression

1. Selon le Talmud B. tr. *Rosch haschana*, f. 10b, les 30 jours qui précèdent la *schemita* y sont joints à titre de supplément. Cf. *Yebamôth*, fol. 83a, et ci-après, tr. *Maasser schéni*, I, § 1 (f. 52c). — 2. Tr. *Pesahim*, fol. 55a. — 3. Voir même série, tr. *Troumôth*, ch. V, § 4 (f. 43c). — 4. Comp. même série, tr. *Orla*, ch. I, § 2 (f. 61a) ; tr. *Rosch haschana*, I, § 2 (f. 57a), et Babli, *ibid*, f. 9b.

dans l'année. Or, quel est le sens de cette expression? Il est dit, remarque R. Zeira : *pendant 3 ans ils vous seront inaccessibles, et ne pourront pas être mangés; et l'année suivante, etc.* (Lévitique, XIX, 23) ; c'est-à-dire qu'il faut encore un intervalle de temps dans la 4e année. R. Aba bar Mamal dit en présence de R. Zeira : on vient de dire que l'on peut manger les fruits après le 15 Schebat, lorsque la plantation a précédé le nouvel-an d'un mois, et c'est interdit si l'espace de temps est moindre. Comment donc se fait-il qu'au premier cas les 30 jours équivalent à un an et non dans le second cas? En effet, répliqua-t-on, pourquoi suffit-il d'attendre le 15 Schebat ; si même la plantation a eu lieu juste un mois avant le nouvel-an, l'interdiction devrait subsister jusqu'au mois précédant le nouvel-an (ou tout devrait dépendre de la date du 15 Schebat). En somme, quelle est la règle s'il y a plus d'un mois? Une fois que l'année de l'arbre est commencée, dit R. Mena, il faut l'achever (sans se préoccuper de l'année religieuse, mais en se réglant d'après l'année agricole).

7. Du riz, ou millet[1], du pavot[2] et de la graine de lin[3], qui ont pris racine avant le nouvel-an, doivent être rédimés lorsqu'ils sont recueillis après le nouvel-an comme des produits de l'année précédente (pour les dîmes de 2e année à la 2e ou la 5e ou des pauvres à la 3e ou 6e), et il est permis alors de les rentrer en grange[4] ; s'ils n'ont pas pris racine auparavant, il n'est pas permis de les rentrer, et on les traite comme des produits de la 7e (c'est-à-dire qu'ils en sont dispensés comme devant être abandonnés à tout venant), et tout dépend de l'époque d'enracinement.

Pour les produits importants (blé, huile ou vin), on regarde si un tiers a poussé ; pour le riz, la dîme est due après que la semence a eu des racines enfin, les légumes verts ne sont interdits à la consommation qu'après l'achèvement de la cueillette. Comment sait-on que, pour les produits importants, il faut un tiers? On le déduit du verset : *en rentrant les récoltes de ta grange* (blé) *et de ton pressoir* (vin ; Deutéronome, XVI, 13) ; les termes du verset indiquent qu'il s'agit d'une partie de la récolte digne d'être mise en grange. Mais pourquoi cette partie ne peut-elle pas être inférieure au tiers? C'est que, dit R. Zeira, il est écrit (ibid. XIV, 22) : *tu prélèveras la dîme sur tout le produit de ta semence* ; il s'agit évidemment là d'une semence qui a commencé à croître, et si la croissance n'avait pas atteint au moins le tiers, elle serait nulle. S'il en est ainsi, pourquoi ne pas rédimer le premier tiers (avant le nouvel-an) pour le passé et l'autre tiers après cette époque, lorsqu'il aura poussé? R. Yoḥanan répond : on se dirige en cela d'après l'accomplissement de la fête des Tabernacles dont il est question dans ce verset ; or, comme l'on

1. Ainsi le traduit Raschi dans Ezéchiel, IV, 9; et Maïmonide a دُخن. — 2. V. le même à *Rosch haschana*, f. 13b : Maïmoni a خشخاش. — 3. Cf. tr. *Schabbath*, ch. II, § 2. — 4. Ils ne sont pas soumis aux lois sur la sainteté de la 7e année.

y parle de cette fête sous la forme du passé, bien qu'il s'agisse de l'avenir (puisqu'elle a lieu après le nouvel-an de la 8[e] année), de même l'application du prélèvement de la dîme sur les produits se rapporte au passé, mais n'a lieu qu'à l'avenir, lors de l'achèvement de la récolte. Ne devrait-on pas appliquer ces déductions au riz, au millet, au pavot et à la graine de lin? Non, dit R. Houna bar Hiya, leur croissance n'étant pas tout-à-fait simultanée (comme pour le blé et ses congénères), l'époque de la dîme peut varier d'après les rabbins[1]. Mais, fut-il objecté à Houna bar Hiya, n'a-t-on pas enseigné (à propos de fève égyptienne) que l'on peut entasser le tout dans la grange (le frais et l'ancien). et lorsque le tas est complet on prélève la dîme tant sur la semence sèche que sur la récolte fraîche et verte (pourquoi ne peut-on, pour le cas de la Mischnâ, agir de même et réunir le tout ?) Cela ne se peut pas, dit R. Yossé devant Houna bar Hama ou R. Yona devant Houna bar Hawa au nom de Samuel, parce qu'en vertu du verset : *tu prélèveras la dîme sur tous les produits de ta semence*, on peut la même année prélever une sorte de dîme et non deux sortes (or, si l'on mêle des produits de deux années, il faudrait pour les uns la 1[re] dîme, et pour les autres la 2[e] dîme, transportable à Jérusalem). Mais, fut-il objecté, ne prélève-t-on pas justement 2 dîmes différentes la même année pour la fève dont on vient de parler, puisqu'il est dit qu'après avoir concentré le tout en un monceau, on se sert des semences pour rédimer la verdure et de la verdure pour rédimer les semences? C'est que, répond R. Zeira, comme il est écrit (Lévitique, XXV, 3): *pendant six ans tu ensemenceras ton champ et tu récolteras etc.*, on doit pouvoir semer et récolter pendant six ans, mais il ne pourra pas y avoir de 7[e] récolte s'il n'y a que 6 semences (il en sera de même pour les produits énumérés dans la Mischnâ, reversibles sur la 7[e] année). R. Yona dit : il est impossible que le verset parle de 6 récoltes, mais de sept (puisqu'au moment d'amonceler ces produits, recueillis successivement, on rédimera les uns pour l'année écoulée et les autres pour l'année future) ; il faut donc déduire des termes du verset précité que 6 semences équivalent à 7 récoltes, non à 5 récoltes (or, il n'y aurait que 5 récoltes si, après la 6[e] semence, il fallait attendre la croissance d'au moins le tiers de ces produits, qui n'a lieu qu'après le nouvel-an de la 7[e] année, époque interdite). Mais, fut-il objecté, cette considération qu'il n'y aurait que 5 récoltes sur 6 semences existe aussi pour la fève, puisque l'on a enseigné que, pour le prélèvement de la dîme, d'une partie sur le reste, on réunit le tout dans la grange (et, dès lors, le monceau est considéré comme neuf, ce qui implique l'interdiction pendant la 7[e] année ; donc pour les cas énumérés par la Mischnâ, on devrait se diriger d'après le tiers de la croissance). On se règle, pour rédimer la verdure, d'après l'époque de la

1. Sans cette précaution, il y aurait un mélange de vieux et de neuf; l'enracinement fait donc foi.

cueillette [1], selon les termes de la Bible : *De ta grange et de ton pressoir, etc.*; de même que, pour ces produits importants (blé et vin), qui ont profité de l'année écoulée, on prélève la dîme pour le passé, de même pour les légumes qui continuent à profiter de l'année présente (puisqu'après la cueillette, ils repoussent), on les rédime en tenant compte de l'année future. Toutefois, pour la fève égyptienne qui a été plantée dans le but de servir de semence, on prélève la dîme en tenant compte de l'année passée ; et, si elle a été plantée pour être consommée comme verdure, on tient compte, pour la dîme, de l'année présente ; or, a-t-on la *divination en main* [2], c'est-à-dire, est-ce que le produit, en croissant, savait qu'il devait servir de semence, pour être attribué légalement à l'année écoulée ? (question non résolue).

8. R. Simon Schezori [3] dit : on procède de même (c'est-à-dire, on fait dépendre du germe) pour la fève égyptienne, que l'on a semée en principe pour en tirer des semences (et non pour les manger). Il en est de même, dit R. Simon, pour les gros pois [4]. Toutefois, dit R. Eliézer, pour ces derniers, l'on impose la condition qu'ils aient des cosses avant le nouvel-an.

Pour les gros pois, dit la Mischnâ, R. Eliézer exige qu'ils aient des cosses, en d'autres termes que la peau forme une sorte de gros sac, comme celui des bergers. R. Aba bar Zabdi dit au nom de R. Simon ben Lakisch que l'avis de R. Simon Schezori sert de règle. R. Yossa dit aussi : R. Eléazar a enseigné à R. Schobti de Zadouki des règles conformes à celles de R. Schezori. On a enseigné que les sages ont fixé 6 règles au sujet de la fève égyptienne [5] : si on l'a semée pour profiter des graines seules (en semence), on prélève la dîme d'après l'année écoulée (comme pour les légumes secs) ; si on l'a semée pour manger le tout comme légume vert, on prélève la dîme de l'année actuelle au fur et à mesure de la cueillette ; si on l'a semée pour profiter tantôt des graines, tantôt de la verdure, ou si après l'avoir semée dans l'intention d'en prendre seulement la semence, on change d'idée et l'on se propose d'en manger la verdure, on peut prendre de la verdure pour rédimer les graines et des graines pour la verdure. Ce mélange peut avoir lieu, lorsqu'au moins un tiers de la croissance a été effectif avant le nouvel an ; mais si elle n'a poussé qu'après le nouvel an de l'année courante, on peut rédimer les graines d'après l'année

1. Babli, tr. *Rosch haschana*, f. 14ª. — 2. Allusion à Nombres, XXII, 7. — 3. Ce nom, selon Guisius, est celui des habitants de Schezor, شيزر, place forte située sur la rive méridionale de l'Oronte, entre Epiphanie et Antioche, au dire des géographes arabes, Edrisi et Abulféda. Ceci serait contraire à l'étymologie proposée par Maïmonide dans sa préface : il explique le mot *schezori* par « tisserand en soie», en donnant à שזר le sens de *tordre*. — 4. Cf. tr. *Kilaïm*, ch. III, § 2. — 5. Les diverses règles qui suivent se retrouvent, avec quelques variantes, au tr. *Maasseróth*, ch. IV, § 5.

écoulée (époque de l'enracinement), et l'on rédime la verdure d'après l'époque de la cueillette. Si on en a cueilli avant le nouvel-an, on applique au tout la même annuité et l'on peut rédimer l'un par l'autre ; mais si la cueillette a eu lieu après le nouvel-an, on suppose que le tout a été semé dans le but de servir de verdure, et l'on rédime d'après l'année actuelle tant les graines que la verdure. Si, après l'avoir semée pour avoir les graines, on se propose de les manger en verdure, cette dernière intention l'emporte pour la dîme. Si, après l'avoir semée pour avoir la verdure, on se propose de s'en servir comme graine, cette dernière intention n'est bien marquée qu'au cas où à 3 reprises différentes, on ne l'a pas arrosée. On lui assigne aussi ce but (de servir de graines) si un tiers a poussé avant le nouvel-an ; mais s'il n'a poussé qu'après ce moment, eût-on même à 3 reprises omis d'arroser dans cette intention, on prélèvera la dîme, pour l'année courante, comme pour la verdure. Si après l'avoir semée pour employer les graines, on se propose de les manger en verdure, et que toutes les pousses soient complétement mûres avant le nouvel-an, on rédime les graines pour l'année passée et la verdure d'après l'année courante, au fur et à mesure de la cueillette. Si une partie seulement des pousses sont complétement mûres avant le nouvel an et le reste n'est mûr qu'après, on procède par amoncellement de l'ensemble dans la grange et l'on se sert indifféremment de graines pour rédimer la verdure, et de verdure pour rédimer les graines. R. Abdima de Ḥipa a enseigné: si même toutes les pousses ne sont pas tout-à-fait mûres avant le nouvel-an, on rédime les graines pour l'année passée et on rédime la verdure au fur et à mesure de la cueillette. Toutefois, ajoute R. Yossé, il faut qu'un tiers au moins ait poussé pendant que la semence était encore destinée à servir de graine ; mais si le tiers n'a poussé qu'après le changement d'intention, une fois que l'on se proposait de l'employer comme verdure, il est impossible d'admettre que l'on rédime les graines d'après l'année écoulée et la verdure d'après l'année présente, puisqu'il est dit précisément plus haut qu'en ce cas on amoncelle le tout dans la grange et l'on rédime indifféremment les graines par de la verdure et celle-ci par des graines (C'est à cette hypothèse que s'applique l'avis de R. Abdima).

Tout ce qui précède s'applique aux années agraires habituelles. Si l'on a semé des fèves peu avant le nouvel-an de la 7e (soit l'an 6e), pour les employer comme graines, et que sur ce la 7e année survient, il est permis d'utiliser tant les graines que la verdure. Si, avant le nouvel-an de la 7e année, on l'a semée pour l'employer comme verdure, et qu'avant de la cueillir arrive la 7e année, il est interdit d'en employer, ni les graines, ni la fève. Si on l'a semée avant ladite époque, dans le double but de s'en servir comme graines et comme verdure, et qu'avant la cueillette survient la 7e année, la graine est évidemment permise ; mais quelle est la règle pour la verdure? Selon R. Ḥiya, elle est interdite ; selon R. Ḥalafta ben Schaoul, elle est permise. L'un la permet, parce que légalement ce n'est pas

le résultat d'un travail agricole interdit ; l'autre n'interdit qu'une défense rabbinique, afin d'éviter toute apparence de mal (on semblerait avoir labouré en la septième année). R. Simon bar Zabda demanda devant R. Yossé : est-il même défendu, pour cette cause, de le donner comme nourriture aux bestiaux? Non, fut-il répondu, mais on n'en donnera ni à son fils, ni à son domestique, ni en paiement à un ouvrier [1]. R. Yossé bar R. Aboun dit : si le creux de terrain (qui les contenait) a été arraché par l'ouvrier avec la plante, c'est permis ; et même d'après celui qui l'interdit, si en faisant le glanage des graines on y trouve de la verdure, on peut manger cette dernière (vu sa petite quantité). Ainsi, quelqu'un, qui était chargé de dix mesures de fèves nouvelles [2], afin de les rédimer, alla les présenter (comme 1re dîme) à R. Jérémie. Ce dernier lui dit : désormais, tu ne te chargeras plus tant, et tu ne cueilleras que ce qu'il faut pour le repas (c'est permis, sans que l'on ait à se préoccuper de l'apparence du mal). Ce que l'on a semé peu avant le nouvel-an de la 8e année (soit la 7e), est interdit comme graine et comme verdure, dans l'année suivante (ou 8e). Si on l'a semée à ce moment pour l'employer comme verdure, au moment de la 8e année (époque de sa croissance), on peut l'employer tant en graine qu'en verdure (en raison de son insignifiance). Si enfin on l'a semée peu avant le nouvel-an de la 8e année, dans le double but de s'en servir tantôt comme graine, tantôt comme verdure, on peut, la 8e année, utiliser la verdure, mais non les graines.

9. Pour les oignons inféconds [3] (sans semences) et les fèves égyptiennes, s'ils ont été privés d'eau trente jours avant le nouvel-an [4], on prélève la dîme comme étant de la 6e année, et il est permis, à la 7e année, de les rentrer ; sinon, il est interdit de les rentrer, et, pour la dîme, on agit, à leur égard, comme s'ils étaient de la 7e année (elle s'annule). On agit de même pour le champ sec [5] (qui n'est traversé ni par un canal, ni par un cours d'eau), si on a laissé passer, selon R. Meir, deux périodes de temps sans l'arroser, ou trois périodes, selon les autres sages (cet arrosage a lieu à la maturité, pour faciliter l'extraction).

On appelle oignons inféconds ceux de la campagne qui ne donnent pas de graines [6]. R. Mena dit : si on les a privés d'eau 30 jours, avant le nouvel-an, ils sont comme un champ sec. R. Yona demanda : est-ce que cette semence a un effet rétroactif (comme appartenant à l'année passée), ou fait-elle partie

1. Si, pour lui, on a planté une rangée.— 2. Pour ce terme, cf. ci-dessus, tr. *Kilaïm*, ch. VIII, § 4. — 3. Raschi, à *Rosch haschana*, f. 14a, l'appelle : *ciboule*. — 4. Cela modifie leur constitution agricole. — 5. Voir ci-après, Mischnâ, tr. *Teroumoth*, ch. X, § 11, et la glose de Raschi sur *Baba bathra*, ch. III, § 1.— 6. Collumelle, *de re rustica*, XII, 10, parle d'un oignon nommée *Mnio*, ou isolé, sans compagnon. Ce doit être le même.

de l'année courante ? Il importe de le savoir au cas où l'on en a cueilli un peu dans le mois qui précède le nouvel-an (et de privation d'eau) et le reste après cette époque; or, si l'effet est rétroactif, on peut se servir de l'un pour rédimer le reste [1]; au cas contraire, cela ne se peut pas.

10. Des courges conservées comme semence qui ont été durcies avant le nouvel an et devenues inaptes pour servir à la consommation, peuvent être gardées la 7e année; si elles n'ont pas durci à temps, c'est interdit[2]. Les bourgeons de ces produits sont d'un usage interdit la 7e année. On peut, dit R. Simon, arroser (féconder) de la terre blanche (ne contenant pas de semence, pour qu'elle produise des salades); R. Eliezer ben Jacob l'interdit. On peut étancher d'eau un champ de riz, la 7e année; mais on ne peut pas l'émonder.

A quoi bon parler de courges durcies? N'en est-il pas de même si elles ne sont pas durcies, puisqu'elles sont destinées aux semences? C'est pour dire qu'à partir du moment où elles sont durcies, elles deviennent semblables aux autres semences des jardins. Comment fait-on pour s'en assurer? R. Yossé ben Ḥanina dit: si après avoir enfoncé une aiguille dans la courge elle s'unit (le trou se referme), c'est un indice que le fruit est encore vert, et il est interdit; au cas contraire, il est permis. R. Yôna de Boçar dit: les feuilles de courges sont dispensées de toutes dîmes. Toutefois, cette règle n'est applicable qu'autant que les courges n'ont pas encore poussé; mais lorsqu'elles ont poussé, on leur assimile les feuilles pour le prélèvement des dîmes. Qui a enseigné cela? Ce doit être R. Yossé, puisqu'il défend de se servir des larges feuilles de la colocasia [3] pour puiser de l'eau [4], parce que c'est la nourriture des cerfs (de même, les feuilles de courges doivent être rédimées, puisqu'on les consomme). On peut arroser, dit R. Simon dans la Mischnâ, de la terre blanche (où il n'y a pas de semences); R. Eliezer ben Jacob l'interdit. R. Simon se conforme en ceci à l'avis d'autres sages, et R. Eliezer à ce qu'il dit lui-même ailleurs [5], où l'on s'exprime ainsi: on peut, les jours de demi-fête de Pâques ou de *souccôth*, faire passer l'eau d'un arbre à l'autre, pourvu que l'on n'arrose pas tout le champ comme les jours ordinaires (ce qui est conforme à l'avis de R. Simon d'ici); mais, selon R. Eliezer ben Jacob, c'est interdit (comme ici). R. Mena dit d'une façon anonyme, tandis que R. Abin dit au nom de Samuel, que la discussion précédente ne portant pas de noms d'auteurs, le nom de R. Eliezer ben Jacob n'a rien à faire là. Dans quelle hypothèse

1. Le tout est alors considéré comme semences.—2. Il est interdit de conserver des fruits de 7e année pour s'en servir plus tard comme semences.—3. Selon Dioscoride, d'après le commentaire de Maius sur ce traité « Arum quod apud Syros Lupha vocatur. » — 4. Comp. même série, tr. *Nedarim*, ch. VII § 1 (fol. 40b).— 5. Mischnâ, tr. *Moëd Katon*, ch. I, § 3.

parle-t-on du verger au sujet de la demi-fête? S'ils sont très-éloignés l'un de l'autre (ne tirant pas de sève de tout le terrain), il va sans dire que l'arrosage entier est interdit; s'ils sont rangés à peu de distance l'un de l'autre, pourquoi R. Eliezer l'interdirait-il? Il s'agit du cas où ces arbres sont plantés à raison de dix par *saa*; d'après R. Eliezer ben Jacob, on les considère comme trop espacés, et c'est interdit; d'après les autres rabbins, on les considère comme rapprochés, et c'est permis. Donc, les autres sages reconnaissent aussi que s'ils sont trop séparés, il est interdit d'arroser tout le champ; mais, est-il permis de faire passer l'eau d'un arbré à l'autre? On peut en ceci déduire l'opinion de l'un d'après celle de l'autre: de même que R. Eliezer ben Jacob, qui considère les arbres comme trop séparés, interdit d'arroser le champ entier et permet de faire passer l'eau d'un arbre à l'autre; de même les rabbins, qui permettent de faire passer l'eau, interdisent d'arroser tout le champ. Cela ne revient-il pas à dire que tous s'accordent à dire qu'en cas de trop large séparation, l'arrosage est interdit, parce que la terre arable (vide) domine? N'est-ce pas comme s'il n'y avait plus d'arbres du tout? En effet, il n'est pas nécessaire de supposer ces distinctions, et l'on peut dire qu'ici R. Simon le permet, parce qu'il s'agit de produits de la 7e année, tandis qu'il interdit le même travail aux jours de demi-fête. D'où provient cette distinction [1] entre le travail aratoire pendant la 7e année et le repos des demi-fêtes? Comme, pendant la 7e année, les travaux en général sont permis, sauf l'agriculture, on n'interdit pas ce qui n'est qu'une fatigue corporelle (tel que l'arrosage); tandis qu'aux jours de demi-fête, où l'on doit se reposer, on ne permet que les travaux qui seraient perdus s'ils étaient différés, et à la condition de ne pas se fatiguer. Selon d'autres, voici la raison: comme la cessation des travaux la 7e année est longue, on a permis l'arrosage; mais, comme les jours de demi-fête n'ont qu'une courte durée, c'est interdit. Mais alors ne devrait-on pas l'interdire aux derniers jours de la 7e année, comme aux jours de demi-fête (puisqu'il s'agirait aussi d'une courte durée)? On trouve, fut-il répondu, un enseignement explicite, disant: on peut arroser de la terre blanche pendant la 7e année, non aux jours de demi-fête, selon l'avis de R. Simon; mais, selon R. Eliezer b. Jacob, c'est interdit (donc, il y a analogie évidente entre la défense des 7 jours de fête et l'autorisation pour toute la 7e année, même pour les derniers jours).

1. Comp. même série, tr. *Moëd Katon*, ch. I, § 1 (fol. 80a).

CHAPITRE III

1. A partir de quand peut-on (la 7[e] année) transporter l'engrais sur le fumier [1]? lorsque d'ordinaire le travail d'agriculture cesse (lorsqu'on ne peut plus supposer quelque culture interdite). Tel est l'avis de R. Meir; R. Juda dit : lorsque le fumier est devenu sec (impropre) [2]; R. Yossé dit : lorsqu'il est assez sec pour rester collé (ce qui revient presqu'au même).

2. Combien de tas d'engrais peut-on élever à la fois? Trois monceaux par chaque champ de la contenance d'un *saa*, à raison de dix paniers pour chaque *lethekh* (espace de 15 *saa*). On peut augmenter le nombre des paniers, mais non celui des monceaux [3]; on peut même augmenter ce dernier nombre, selon R. Simon [4].

Avant l'époque habituelle (dans les années ordinaires) de la cessation des travaux, est-il permis de déposer le fumier à la porte du voisin (ce qui ne ressemble nullement à un travail agricole)? Selani adressa la même question à R. Hiya bar Aba et il lui répondit que Rabbi l'a permis; seulement, pour éviter toute calomnie et ne pas laisser dire que cette autorisation a été accordée par complaisance, parce qu'il recevait de Selani les dîmes, il se condamna lui-même à séjourner l'année suivante hors de la Palestine, afin de ne pas tirer parti de la dîme [5]. S'il en est ainsi (que l'on tient compte des calomnies), même lors de la cessation ordinaire des travaux d'agriculture, le transport de l'engrais devrait être interdit à cause de l'apparence de mal, pour que l'on ne dise pas qu'il opère ce transport en cette année dans une prairie artificielle (travail défendu)? Cette crainte n'a pas lieu d'être, car les gens de la ville savent si ce propriétaire possède une prairie artificielle ou non. Ceci prouve, ajoute R. Yossé, que l'on ne se préoccupe pas de la crainte de l'apparence à l'égard des passants qui ne connaissent pas les biens de ce propriétaire. Pendant les 2 périodes agraires (de quelques mois) qui précèdent ou suivent la 7[e] année interdite aux travaux préparatoires [6], est-il permis de transporter le fumier aux champs, en ayant soin d'observer l'ordre prescrit par la Mischnâ (c'est-à-dire 3 monceaux par chaque champ d'un *saa*, à raison de 10 paniers par espace)? On peut déduire la réponse de ce qui suit : il est permis de vendre et de fournir de l'engrais à ceux qui observent le repos de la 7[e] année jusqu'au jour du nouvel-

1. D'où on le distribue partout. — 2. Selon Maïmonide, c'est la période d'agriculture dite خِنْطة (stercus ou coloquinte). Cf. ch. IX, § 6. — 3. Afin de ne pas avoir l'apparence d'engraisser tout le champ. — 4. On voit bien par l'amoncellement que la distribution n'est pas faite. — 5. Cf. même série, tr. *Maasser Schéni*, ch. V, § 5, milieu (f. 56[b]). — 6. Voir ci-dessus, ch. I, § 1.

an ; c'est permis à l'égard du païen et du samaritain même pendant la 7e annee, à condition de ne pas décharger les paniers sur le champ. Or, on impose seulement cette dernière condition, et l'on ne défend pas de les transporter. Donc c'est permis aux dites périodes d'année; car, du reste, si c'était défendu, on dirait qu'il ne faut pas les sortir, et l'on ne parlerait pas de la simple condition de déchargement. A quoi reconnaît-on que le fumier est devenu sec? Aux crevasses du sol, répond R. Mena (et l'eau en y passant, ne pénètre pas de suite). R. Yossé fixe pour l'époque de sécheresse l'instant où il devient assez sec pour rester collé et forme pour ainsi dire des nœuds, ou boules. R. Hanania dit: dès que la partie supérieure est sèche, tout le reste le devient bientôt. Aussi est-il dit que les 2 avis sont presque semblables.— Pourquoi, après avoir parlé ici du nombre de paniers de fumier qu'il est permis de transporter, en est-il de nouveau question plus loin (§ 2)? Cela indique ici, dit R. Jérémie, qu'au cas où c'est au-dessous de ce nombre (mais réparti en 3 monceaux), c'est interdit, tandis qu'en le distribuant seulement en 2 tas, c'est permis. Est-ce à dire, demanda R. Yossé, qu'en diminuant le nombre des paniers et en mettant 20 pour 2 tas, c'est interdit? C'est, en effet, l'inverse que l'on a voulu dire, et il est question ici du cas où l'on voudrait ajouter au nombre de paniers. Ainsi on a enseigné : il n'est permis d'ajouter ni au nombre de paniers, ni à celui des monceaux, selon l'avis de R. Meir, mais d'après les autres sages, il est permis d'ajouter au nombre de paniers, non à celui des monceaux; c'est-à-dire, on peut augmenter le nombre de paniers, si la mesure n'est pas atteinte (de 30 au total), mais l'on ne peut pas augmenter le nombre de tas, si même la mesure est atteinte.

2 (3). Dans tout champ de la contenance d'un *saa*, on peut toujours placer 3 monceaux de fumier ; selon R. Simon, on peut en placer davantage; les sages l'interdisent, à moins d'avoir ou une cavité profonde de trois palmes, ou une élévation haute de 3 palmes (pour l'y placer hors du niveau du sol). Si l'on veut réunir en un grand tas l'engrais (quelle que soit la quantité), R. Meir l'interdit (lorsque cela dépasse trois tas), à moins d'avoir une cavité de 3 palmes, ou une hauteur de 3 palmes. Si l'on en a peu à transporter[1], on peut en ajouter peu à peu au monceau; R. Eliezer ben Azaria l'interdit, à moins que l'on ait une cavité de 3 palmes ou une élévation de 3 palmes, ou qu'on le place sur un roc.

Pourquoi enseigne-t-on ici pour la seconde fois la règle relative au fumier? Plus haut, il est question du cas où le nombre réglementaire de paniers n'est pas atteint, tandis qu'ici il s'agit du cas où la quantité est complète. Aussi, l'avis de R. Simon a été amplifié en ces termes : pourvu que chaque monceau

1. S'il n'y a pas de quoi emplir d'un coup les emplacements du fumier, selon la mesure prescrite. Voir tr. *Moëd Katon* fol. 4b.

(y en eût-il dix) n'ait pas moins de trois paniers. Quant aux rabbins qui exigent une place distinctive, soit une profondeur, soit une élévation de 3 palmes, ils parlent du cas où l'on a dépassé la mesure de 30 paniers; mais, si elle était maintenue, aussi bien que le transport est permis en 3 monceaux, il le serait à plus forte raison pour un seul monceau. — On a interprété cette discussion de 2 manières [1] : 1° Lorsqu'il a déjà un peu de fumier dans son champ la 7e année [2], il peut toujours en ajouter selon les sages, lorsque les laboureurs ont cessé d'ordinaire leurs travaux; mais selon R. Eliézer ben Azaria, c'est interdit, car, dit-il, il se peut que l'on n'ait plus de fumier à y ajouter, et, vu la petite quantité, l'on n'aurait fait que poser l'engrais utile à ce champ. 2° Voici l'autre explication : si l'on a dans sa maison un peu de fumier restant de la 6e année, et que, la 7e année, on veut le porter aux champs, on peut toujours en ajouter à partir du moment où le labourage cesse aux champs; selon R. Éliézer ben Azariah, c'est interdit, de crainte, dit-il, que l'on ne trouve pas de fumier à ajouter, et en ce cas l'on n'aurait fait que poser l'engrais utile à ce champ. Mais comment éprouver cette crainte? Le champ n'était-il pas déjà fumé auparavant? R. Aba, ou R. Jérémie, ou R. Aboun bar Ḥiya, répond au nom de R. Aba bar Mamal que l'on craint l'apparence du mal (tout le monde ne sachant pas que le champ est déjà fumé), crainte qui s'annule lorsque l'on transporte dix paniers à la fois. Mais est-ce que les autres sages ne se préoccupent pas de cette considération? Non, dit R. Idi de Ḥoutra, parce que la pelle et la fourche que l'on tient en mains pour le transport démontrent qu'il s'agit d'un grand monceau.

R. Yossé bar R. Aboun dit : cette double interprétation que l'on vient d'exposer ici est conforme à celle qui est donnée ailleurs [3] ; car on a enseigné que, selon R. Eliezer ben Azaria, on ne doit pas commencer à creuser une rigole pour l'eau des champs ni aux jours de demi-fête, ni la 7e année. Selon R. Zeira, le motif de la défense est qu'en creusant la rigole et en rejetant de la terre malléable, on rend les bords aptes à recevoir la semence [4]. Selon R. Jérémie, ou R. Aboun bar R. Ḥiya au nom de R. Aba bar Mamal, c'est interdit à cause de l'apparence de mal (on semble se livrer alors à l'agriculture). On a cru pouvoir supposer que celui qui admet ici la crainte d'apparence du mal est aussi celui qui l'admet à l'égard de notre Mischnâ; et celui qui a recours à l'autre raison, de rendre les bords de la rigole aptes à recevoir la semence, ne saurait correspondre ici qu'à la crainte émise de n'avoir plus de fumier à ajouter, et il se trouverait que l'on fume le champ à ce moment. Quelle différence y a-t-il entre ces deux explications? Il y en a une au cas où l'on creuse le champ pour y poser les fondements d'une construction; or,

1. Même série, tr. *Moëd Katon*, I, 1 (fol. 80a). — 2. Voir Mischnâ, tr. *Baba Mecia*, ch. V, § 6. — 3. Mischnâ, tr. *Moëd Katon*, ch. I, § 1. — 4. Comp. même série, tr. *Schabbath*, ch. VII, § 2 (f. 10a).

en ce cas comme dans l'autre, on conçoit que l'on éprouve la crainte d'apparence du mal; mais, si le motif d'interdiction de creuser une rigole est d'éviter que l'on ne rende les bords aptes aux semailles, cette raison n'est pas applicable à la construction. Toutefois, tous reconnaissent que s'il y a dans le ravin de la chaux, ou des cailloux, ou des pierres, ou du plâtre (γύψος) on peut les retirer.

3 (4). Celui qui (la 7e année) veut convertir son champ en pâturage, doit laisser établir un grillage (pour parquer les troupeaux), sur un espace de la contenance de 2 *saa*; lorsque ceci est rempli d'engrais, il détache 3 côtés du grillage, laisse celui du milieu (pour établir parallèlement un nouvel enclos de l'autre côté) et il se trouve ainsi avoir fermé un champ contenant 4 *saa*. R. Simon ben Gamaliel dit que l'on peut agir de même pour un espace de 8 *saa* (en établissant encore l'enclos dans les quatre autres directions). Mais si tout le champ ne contient que 4 *saa*, il faut laisser un petit espace libre pour l'apparence (pour que l'on ne paraisse pas engraisser le champ). Ensuite on emporte l'engrais du pâturage dans son champ, selon l'usage habituel pour le fumier[1].

Il est dit plus loin (IV, 2) : « Si la 7e année on a enlevé les chardons d'un champ, on peut l'ensemencer la 8e (quoiqu'il fût préparé d'avance); mais on ne peut pas y semer à ce moment si on l'a amélioré (par une seconde culture), ou si l'on y a fait paître des troupeaux »; ceci semble dire qu'il est interdit la 7e année d'y faire paître des troupeaux; et pourtant notre Mischnâ le permet? En effet, répondit R. Yôna, c'est permis ici parce qu'il s'agit d'une installation provisoire des troupeaux aux champs (faute d'autre place); on établit alors un grillage pour les parquer, sur un espace de la contenance de deux *saas*. On peut se servir de n'importe quoi pour ériger ces grillages, soit de lattes, soit de paille, soit de pierres, ou même de 3 cordes tendues l'une au-dessus de l'autre horizontalement, à condition qu'entre un grillage et l'autre, il n'y ait pas un espace égal au grillage même. Dans l'intervalle on amène le bétail, soit pour traire le lait, soit pour la tonte, et il sert enfin de passage pour faire entrer et sortir les troupeaux. On a enseigné : Selon R. Simon ben Eleazar, on peut à volonté enfoncer des pieux en terre autour du champ et établir ainsi des parcs de 8 *saas* autour des 4 côtés du champ (soit 2 *saas* de toutes parts). On ne doit pas envoyer le bétail en pâturage ni le sabbat, ni aux jours de fête, ni aux jours de demi-fête[2], ni même en laissant au pasteur (pour tout salaire) le profit qui en naîtra; il n'est pas permis non plus en ces jours de préposer un gardien, ni de déplacer le troupeau, et si les animaux sont sortis sponta-

1. C'est-à-dire que dans un champ de la contenance d'un *saa*, l'on peut élever 3 monceaux de fumier. — 2. Babli, tr. *Moëd Katon*, f. 12a.

némenl, on ne les aide pas pour revenir. Si le gardien est rétribué par période, soit à la semaine, soit au mois, il lui est permis d'exercer sa surveillance en ce jour, de faire sortir les troupeaux, ou de les ramener s'ils sont sortis spontanément. On a enseigné que, selon R. Simon ben Gamaliel, il est permis de laisser parquer les troupeaux, en abandonnant au pasteur pour cette peine la plus value du sol; aux jours de fête, c'est permis en payant le pasteur par de la nourriture; enfin, aux jours de fête, on lui donne pour cela un salaire. — On a enseigné : celui qui loue des bestiaux (pour le fumier) ne doit pas les contraindre à produire le plus de fumier possible en les forçant à marcher beaucoup. Ceci se rapporte au cas où on les a loués pour une courte durée (afin que le propriétaire ne perde pas tout le revenu de ses bestiaux); mais, lorsqu'ils sont loués pour un long espace de temps, c'est permis, à l'exception du dernier jour. A ce propos, R. Houna dit au nom de R. Nahman ben Jacob: si quelqu'un éprouve un besoin qu'il ne peut satisfaire, il fera bien de marcher en long et en large, et la selle lui deviendra facile. Rab au nom de Mar-Oukban recommandait en ce cas de manger d'une certaine racine de plante digestive [1], propice aux intéstins. R. Hiya bar Aba demanda : est-il permis, avant la cessation habituelle des travaux d'agriculture, de faire sortir les troupeaux du parc et de les faire paître dans le champ, comme l'on agit d'ordinaire lorsqu'on veut le fumer? (la question reste irrésolue).

4 (5). On ne doit pas (en cette année) ouvrir une carrière dans son champ (on semble le cultiver), à moins qu'il y ait déjà une ouverture de 3 tranchées carrées, ayant 3 coudées en longueur, largeur et épaisseur, représentant ensemble 27 pierres de taille (d'une coudée cubique chacune).

Comment arrive-t-on à ce chiffre? par la supputation $3 \times 3 \times 3 = 27$. On a enseigné : s'il y a une carrière entre le champ de l'un et celui de son voisin, et que celui-ci l'a ouverte dans des conditions permises (soit la 6[e] année, soit par l'ouverture de 27 pierres), il est permis de s'en servir même en cette 7[e] année; mais si elle est vide du côté du voisin (que celui-ci n'a plus rien à en extraire), il est interdit de l'ouvrir. On a enseigné ailleurs [2] : « le prolongement du toit propage l'impureté, quelque petit qu'il soit; mais, pour la gargouille et le grenier, il faut que l'espace ouvert le soit au moins d'un palme. » Ceci prouve, ajoute R. Hiya bar Aba, que celui qui accepte de son prochain la mission de construire une muraille doit laisser pour l'emplacement un espace libre de 4 palmes. En effet, dit R. Yossé, la fin de la Mischnâ précitée l'indique: le prolongement du toit communique l'impureté

1. Ce ne saurait être la pomme de terre, selon le *Arukh*, édit. Landau; est-ce le raifort? Selon J. Lévy : *Grummet*. — 2. Mischnâ, tr. *Oholôth*, ch. XIV, § 1.

malgré son exiguité, à la seule condition qu'il ne soit pas élevé au-dessus de la porte à plus de trois constructions [1], ayant chacune 4 palmes, soit un total de 12 palmes. Et pourquoi parle-t-on de ces constructions? (il suffirait de dire qu'il faut 12 palmes) C'est pour enseigner quelle hauteur elles doivent avoir. R. Ḥiya bar Aba demanda : est-ce que les mesures prescrites ici (au § suivant) sont les mêmes que celles qui viennent d'être citées? Oui, répond R. Ḥiskia bar Jacob, bar Aḥa, au nom de R. Yossé bar Ḥanina. Ici, on dit (ci-après) : « Ce mur doit avoir pour mesure 10 palmes de hauteur; s'il est moindre, on le considère comme une carrière, où l'on peut tailler, etc. » Comment donc se fait-il que, dans la Mischnâ précitée, on parle de 12 palmes en hauteur? Dans quelle hypothèse parle-t-on? S'il n'y a que 2 constructions superposées, on devrait parler de 8 palmes? S'il s'agit de 3, faisant 12 palmes, pourquoi n'exige-t-on pas ici le même chiffre? R. Yossé répond : il faut retrancher des 2 côtés (en haut et en bas) un demi palme pour la place du ciment dans chaque rangée; ce qui revient à dire que les trois rangées, ayant en réalité 10 palmes, prennent la place de 12. Mais lorsque la hauteur est moindre, ce n'est ni une séparation, ni une carrière.

5 (6). Si un mur (dans un champ) se compose de dix pierres, formant chacune la charge de 2 hommes, on peut les enlever [2]. Ce mur doit avoir pour mesure 10 palmes de hauteur. S'il est moindre [3], on peut le tailler et le renverser, jusqu'à ce qu'il en reste près d'un palme au-dessus du niveau de la terre [4]. Dans quel cas tout cela a-t-il lieu? lorsqu'il s'agit de son propre champ; mais du champ d'un voisin, on peut prendre autant que l'on veut (l'apparence de labourage disparaît). En outre, cela est dit lorsque le travail d'extraction n'a pas été commencé à la veille de la 7e année; mais, au cas contraire, on peut en prendre autant que l'on veut (il n'y a plus de soupçon injuste).

On a enseigné : selon R. Juda, tout cela est interdit lorsque l'on veut s'appliquer à l'amélioration du champ; mais, au cas contraire, dût-on même enlever toutes les pierres, c'est permis. R. Simon ben Gamaliel dit : C'est permis seulement si l'on ne s'applique pas à améliorer son champ; mais, au cas où l'on s'y applique, il est même interdit d'en enlever moins que la mesure indiquée (ce qui prouverait que l'on ne peut rien y semer). R. Bivi raconte qu'au dire de R. Yossa, on adopte pour règle l'avis le moins grave, celui de R. Juda.

1. C'est sans doute de ce terme que dérive مدماك selon Fleischer au *Wörterbuch* Lévy, II, 569b.— 2. Cela n'a pas l'apparence d'un travail agricole. — 3. S'il est moins haut, ou s'il y a moins de pierres, ou si elles sont moins lourdes. — 4. Afin qu'il soit impossible d'ensemencer cette partie.

6 (7). Si quelques pierres ont été déplacées par la charrue, ou si elles avaient été couvertes de terre, puis dénudées, ou s'il y en a deux qui forment chacune la charge de 2 hommes, on peut les enlever[1]. Celui qui enlève les pierres de son champ prend les supérieures et laisse celles du bas, qui touchent à la terre. On procède au même choix pour un tas de cailloux, ou un monceau de pierres ; mais s'il y a au-dessous un roc ou de la paille, on peut les enlever toutes (on voit aussi qu'il ne s'agit pas de culture).

On ne veut pas dire d'une façon absolue qu'il est seulement permis d'enlever les pierres lorsqu'elles ont été déplacées par la charrue ; si mêmes elles occupent une place telle qu'à l'avenir (l'an prochain), la charrue les déplacerait, on peut d'avance les enlever. En effet, dit R. Yossé, une Mischnâ précédente (§ 5) le dit explicitement : si chaque pierre représente la charge de 2 hommes, on peut déjà l'enlever la 7e année.

7 (8). Dans la 6e année, après la cessation des pluies, on ne construit plus de degrés[2] à l'entrée des vallées, parce que ce travail préparatoire profiterait à la 7e année ; mais, par contre, on peut les bâtir dans la 7e année, après la cessation des pluies, parce que cela profitera à la fin de cette année. On ne peut pas remuer la terre pour ériger une digue (servant à se garer de l'eau[3]) ; mais on peut, dans ce but, y placer des pierres taillées[4] (et superposées sans ciment). En général, on peut enlever toute pierre qu'il est aisé de prendre en étendant seulement la main (c'est pour bâtir).

R. Jacob bar Aboun au nom de R. Simon ben Lakisch dit : ceci prouve qu'il est interdit de glaner des cailloux dans le champ de son voisin[5], parce qu'au lieu d'élaguer les mauvaises herbes, on les couvre de pierres. Ceci s'applique aux vallées ; mais, dans les montagnes ou sur les rocs, c'est permis, et le bien que l'on en tire sera restitué à celui qui les enlève. R. Krispa au nom de R. Yohanan ou Ḥanania ben Gamaliel dit que, dans la Mischnâ, il est question des 2 périodes d'années interdites (avant et après la 7e année). On a enseigné : R. Juda et R. Néhémie diffèrent d'avis au sujet de ces 2 périodes et (contrairement à la Mischnâ) interdisent les constructions avant la cessation des pluies, se rapportant forcément aux 2 périodes interdites. S'il en est ainsi, demanda R. Schammaï, s'il s'agit des 2 périodes interdites, comment expliquer la fin de l'enseignement de R. Juda et de R. Néhémie, où il est dit qu'i.

1. Et, en leur faveur, on peut même emporter d'autres pierres placées auprès d'elles.— 2. Servant à aller puiser l'eau pour l'arrosage.— 3. On semblerait vouloir arroser le champ. — 4. Cf. Ezéchiel, XIII, 10. — 5. Si ces pierres n'avaient pas leur emploi, on ne s'expliquerait pas leur présence au champ.

est permis de labourer, non de construire? Il faut donc dire que c'est postérieur à la décision qui permet le labourage auxdites périodes. Mais, du moment que c'est permis auxdites périodes, pourquoi ne dit-on pas explicitement que la construction est permise la 7e année, une fois que les pluies ont cessé, parce que l'on voit bien qu'il s'agit d'une simple préparation dans l'intérêt de la 8e année (puisque l'apparence est le motif de cette règle)? R. Mena répond : R. Schammaï a raison de dire qu'il s'agit des 2 périodes permises et qu'il est permis de labourer, parce que c'est une préparation pour la 8e année; au contraire, la construction est interdite, parce que c'est une préparation utile à la 7e année. Cependant, selon la Mischnâ (contestée par R. Juda et R. Néhémie), on s'exprime autrement, et elle permet de bâtir la 7e année après la cessation des pluies, parce que c'est une préparation pour la 8e. On ne doit pas remuer la terre, est-il dit, pour ériger une digue. Mais, on peut, dans ce but, y placer des pierres taillées. Cette dernière expression est tirée du verset d'Ezéchiel (XIII, 10) : *il bâtissait un mur.*

8 (9). De grandes pierres pour construction peuvent être prises en tout lieu, et un entrepreneur peut en amener de partout [1]. On comprend dans cette règle les pierres qui ne peuvent pas être soulevées d'une main. Tel est l'avis de R. Meir; selon R. Yossé, on nomme ainsi d'après leur désignation de *pierres d'épaule*, celles dont on porte 2 ou 3 sur l'épaule.

(10). Celui qui veut élever un mur entre sa propriété et la voie publique peut creuser, pour jeter les fondements, jusque sur la roche (on voit qu'il ne s'agit pas de culture). Que fait-on de la terre déplacée? On l'amasse dans la rue, et là, on la dispose en ordre pour l'enlever. Tel est l'avis de R. Josué. Mais, selon R. Akiba, il n'est pas plus permis de la disposer en ordre dans la rue, que de détériorer celle-ci (fût-ce momentanément). Que faire alors de la terre? On l'amoncelle dans son champ, comme on agit légalement pour le fumier (§ 2). Il en est de même (pour le déplacement de terre), lorsque l'on creuse un puits, un fossé ou une caverne.

De grandes pierres pour construction peuvent être prises en tout lieu, même chez soi (puisqu'il est notoire qu'elles servent à bâtir); et les entrepreneurs peuvent en amener de partout, fussent-elles même plus petites. R. Hiya dit au nom de R. Yohanan : il est permis de construire la séparation qui est entre une propriété particulière et la voie publique (c'est pressé); mais, s'il ne s'agit que d'une séparation entre un particulier et son voisin, c'est interdit la 7e année, tandis qu'aux jours de demi-fête, il est même interdit de construire la séparation de la voie publique. De plus, la défense s'applique à la brèche dont la terre se trouve à l'intérieur [2]; mais si celle-ci est à l'extérieur

1. Même de son propre champ, puisqu'il s'agit notoirement d'une construction. — 2. V. même série, tr. *Moëd Katon*, ch. I, § 4 (f. 80c).

(et devient une gêne), il est permis la 7e année d'ériger la clôture. En effet, on a enseigné : aussi longtemps que, malgré la brèche, la terre amoncelée est à l'intérieur, il est défendu de construire une haie la 7e année; mais c'est permis si la terre est amoncelée. Puisqu'il est écrit (Psaume, L. 23) : *là est la route où je lui montrerai le salut divin*, n'en résulte-t-il pas (contrairement à R. Akiba) que l'on fait bien de mettre les routes en bon état? Ici, fut-il répondu, c'est différent; car cette amélioration momentanée provoquera plus tard des dommages (par l'amoncellement des pierres en un autre endroit). De même, dit R. Simon bien Lakisch, Saul (qui a mal fini) n'a été digne de la royauté que par les vertus de son aïeul[1], qui a propagé la lumière dans le monde et pour ce fait a été nommé Ner (lumière). Aussi, un verset dit (I, Chron., VIII, 33) : *Ner engendra Kisch*: et un autre verset dit (I, Samuel, IX, 14) : *Kisch, fils d'Abiel*. Pourquoi donc le nomme-t-on là Abiel et auparavant Ner? Ce dernier nom indique qu'il propageait la lumière (Ner) dans le monde. R. Aboun demanda : avant la cessation ordinaire du labourage, est-il permis d'entasser de la terre au champ, comme le font ceux qui fument le champ? (question non résolue).

CHAPITRE IV.

1. Au commencement, on avait établi comme règle que chacun peut, la 7e année, ramasser du bois, des pierres ou des herbes, aussi bien dans son propre champ que dans celui du voisin, en choisissant les grosses pièces, (pour que, par le maintien des petites, le champ reste inculte). Mais, lorsqu'on vit augmenter le nombre des gens transgressant la loi[2], on décida que chacun pourra seulement recueillir dans le champ d'autrui mais sans en tirer un profit; il va sans dire qu'il est défendu de déterminer par de la nourriture le salaire d'un tel travail.

R. Yona dit qu'il faut ainsi rétablir le texte de la Mischnâ : Au commencement, on avait établi comme règle que chacun peut, la 7e année, ramasser du bois, des pierres ou des herbes; dans son propre champ, il prend les grosses pièces, et dans celui du voisin, les petites ou les grosses. Lorsqu'on les a soupçonnés de choisir les petites et qu'ils ont déclaré avoir ramassé les grosses, on a fixé que l'un glanerait dans le champ de l'autre, et réciproquement, sans qu'aucun des deux puisse en tirer profit. Lorsqu'ils furent soupçonnés de faire ce travail pour un avantage quelconque, il fut décidé que l'on serait tenu de s'adresser seulement à ce qui est proche et fréquent (non d'autrui). R. Zeira

1. *Wayyikra rabba*, ch. IX. — 2. Lorsque, par suite de cette autorisation, un grand nombre de personnes enlevèrent toutes les pierres du champ, les grandes comme les petites.

dit que l'on adopte en principe les 2 premières règles ; savoir de prendre les grosses et sans profit (pas davantage). — Si le bétail est aux champs, celui-ci prouve par sa présence pour qui l'on cueille l'herbe ; si l'on y a un foyer, cela prouve que l'on ramasse du bois pour faire du feu (et non dans un autre but). Après avoir cueilli les grosses pièces, peut-on revenir plus tard prendre celles qui, en principe, étaient petites et ont grossi depuis ? Non, car si c'était permis, on finirait par ramasser successivement tout le contenu du champ. Lorsque tout le champ ne contient que de grosses pièces, quelle est la règle ? Il y a à ce sujet deux enseignements différents : d'après l'un, c'est permis ; d'après l'autre, c'est interdit. Celui qui épierre son champ, est-il dit (III, 7), enlève celles qui sont au-dessus et laissent celles qui touchent le sol[1] ; de même ici c'est permis. L'autre enseignement, indiquant que c'est défendu, est celui qui dit (§ 4) : on appelle émonder les olives en prendre une ou deux, avec défense de les déraciner toutes (de même, au cas où il n'y a que de grosses pierres, il est interdit de les enlever toutes). De même, au sujet des jours de demi-fête, on trouve un enseignement qui dit : on peut ramasser du bois et de l'herbe, en prenant dans son propre champ, le gros seul, de même que chez le voisin, on peut ramasser indifféremment du petit ou du gros la 7e année, mais non aux jours de demi-fête. De même enfin pour les pierres, on trouve un enseignement qui permet de les ramasser ; on abandonne à la conscience de chacun la question de savoir si la prise des pierres a lieu pour un usage personnel, ou dans l'intérêt du champ[2]. R. Yossé dit au nom de Menahem ; R. Akiba suit en cela sa propre opinion exprimée au sujet de ce fait. Il vit un jour quelqu'un couper les branches de sa vigne la 7e année. Quoi ! lui dit-il, ignores-tu qu'il est interdit en ce moment de vendanger ? Je coupe des ceps, répondit le vigneron, non pour le raisin, mais pour utiliser le bois autour du pressoir. Ta conscience, répliqua R. Akiba, doit savoir, si c'est un travail agricole, ou non.

2. Si la 7e année on a enlevé les chardons d'un champ[3], on peut l'ensemencer la 8e (quoiqu'il fût préparé d'avance) ; mais on ne peut pas y semer à ce moment, si on l'a amélioré par une double culture, ou si l'on y a fait paître des troupeaux[4]. Dans un champ cultivé tardivement (pour faire une seconde récolte), les fruits sont interdits à la consommation, selon Schammaï ; ils sont permis, selon Hillel. Selon Schammaï, on ne peut pas manger des fruits de la 7e année (abandonnés à tout venant) en paiement d'un service de réciprocité[5] ; selon Hillel, c'est permis. Selon

1. On ne se préoccupe pas de leur grandeur, mais de leur place. — 2. V. Midrasch *rabba*, sur les Lament., no 23. — 3. Cf. *Moëd Katon*, fol. 13a, tr. *Guittin*, f. 44b ; *Bekhoroth*, f. 34b. — 4. Sans disposer le fumier selon les prescriptions légales. — 5. Cf. ch. IX, § 6.

R. Juda, c'est l'inverse qu'il faut lire : attribuer la décision facile à Schammaï et la plus grave à Hillel.

D'après l'explication donnée à Babylone, on peut ensemencer le champ dès que les épines sont enlevées; mais, selon les Rabbins de la Palestine, il faut en outre une première culture. D'après ces derniers, on considère comme utile de faire mieux qu'une simple culture, habituelle à tout le monde, et de cultiver deux fois. Mais comment se peut-il qu'une première culture ait eu lieu la 7ᵉ année ? C'est que, répondit R. Yossé bar R. Aboun, là (à Babylone) le gouvernement ne contraint pas les propriétaires à labourer, tandis qu'en Palestine [1] on y est contraint (il faut donc 2 cultures). Lorsque le gouvernement contraignit les laboureurs à cultiver leurs champs la 7ᵉ année, R. Yanaï décida que l'on pourrait opérer une première culture. Lorsque cette ordonnance impie fut abolie, il s'aperçut que plusieurs personnes avaient adopté comme autorisation fixe la permission provisoire et leur dit: or ça, ὅστις, pensez-vous que l'on permette de cultiver (ce qui n'a été que provisoire) ? La loi reprend désormais son effet. R. Jacob bar Zabdi, en présence de R. Abahou, rappela l'assertion de R. Zeira et de R. Yoḥanan, au nom de R. Yanaï, savoir que R. Jérémie et R. Yoḥanan avec R. Simon ben Yoçadak se sont réunis dans la salle d'étude de Lobza [2] à Lydda, pour commenter la Tôrâ (Pentateuque). Là, ils résolurent que lorsque qu'un païen commandera à un Israélite de transgresser l'un des préceptes mosaïques, ce dernier ne devra résister à un tel ordre, au péril de sa vie, que s'il s'agissait de ces trois crimes capitaux : idolâtrie, inceste, ou meurtre. Toutefois, cette condescendance n'est vraie que dans l'intimité ; mais, si en public on demandait la transgression du moindre commandement, il ne serait pas permis d'écouter le païen, dût-on perdre la vie. Ainsi agirent les frères Lolenos et Pappos ; lorqu'on les engagea à boire de l'eau dans un verre coloré (coutume païenne), ils refusèrent et périrent (comment donc se fait-il que la cultùre était permise) ? c'est que, par cette dernière contrainte, le gouvernement n'avait pas pour but de faire renoncer Israel à sa loi, mais de lui imposer une sorte de contribution spéciale, en vivres. Quel doit être le nombre de personnes pour constituer le public? Ce sera dix, répondent les rabbins de Césarée, comme il est dit (Lévitique, XXII, 32): *j'ai été sanctifié au milieu des enfants d'Israel* (ils constituent l'ensemble à dix). On remarqua que R. Abina Zeira (renchérissant sur la gravité des préceptes sabbatiques) courut(φέρω) un jour de sabbat derrière un âne. R. Yona et R. Yossa décidèrent qu'il est permis de cuire du pain le samedi pour Ursicinus [3]. R. Mena dit: j'ai présenté devant R. Yona mon père cette question: l'on sait par R. Zeira et R. Yoḥanan, au nom de R. Yanaï, que R. Jérémie et R.

1. V. même série, tr. *Synhédrin*, ch. III, § 6 (f. 21ᵇ).— 2. Dans Babli, tr. *Synhédrin*, fol. 74ᵃ, on lit : Beth-Nitza.— 3. Ce chef romain, légat de Gallus en Palestine pendant quelques années, se montra très-cruel envers les Juifs.

Yoḥanan avec R. Simon ben Yoçadak se sont réunis dans la salle d'étude de Lobza à Lydda pour commenter la Loi. Là, ils ont résolu que lorsqu'un païen commandera à un Israélite de transgresser l'un des préceptes mosaïques, celui-ci ne devra résister à un tel ordre, au péril de sa vie, que s'il s'agissait de ces trois crimes capitaux; idolâtrie, inceste ou meurtre. Toutefois, cette condescendance n'est vraie que dans l'intimité; mais, si en public on demandait de transgresser le moindre commandement, il ne serait pas permis d'écouter le païen, dût-on perdre la vie. Ainsi agirent les frères Lolenos et Pappos; lorsqu'on les engagea à imiter les païens en buvant de l'eau dans un verre coloré, ils refusèrent et périrent (comment donc se fait-il que la cuisson du pain a été permise publiquement le samedi)? C'est que, par cette dernière contrainte, le gouvernement n'avait pas pour but de faire renoncer Israel à sa loi, seulement, le gouverneur voulait manger du pain frais. Quel doit être le nombre de personnes pour constituer le public? Ce sera dix, répondent les rabbins de Césarée, comme il est dit (Lévitique, XXII, 32): *j'ai été sanctifié au milieu des enfants d'Israel* (dans une communauté d'au moins dix). R. Abina demanda devant R. Imi: est-ce que les païens (Noaḥides) sont tenus de sanctifier Dieu? Non; en vertu du verset précité, c'est un devoir qui incombe à Israel seul, non à d'autres. Selon R. Nassa au nom de R. Eliezer, on le déduit de ce verset (II Rois, V, 18): *que l'Eternel pardonne en ceci à ton serviteur* (le général Naaman, qui avait renoncé à l'idolâtrie, s'excusait de ne pas professer en public ses nouvelles opinions). Cela prouve donc que ce devoir de la sanctification de Dieu n'incombe pas aux non-juifs. Un jour R. Aba bar Zemina cousait des vêtements chez un païen à Rome. On lui présenta de la viande impure, en lui disant d'en manger. Le rabbi refusa. Mange, lui dit le païen, ou sinon, je te tue. Tu peux me tuer, répliqua le juif, car je suis bien décidé à ne pas manger de cette viande. Eh bien, fit le païen, connais désormais mes intentions tout contraires, si tu en avais mangé, je t'aurais tué, car j'entends que l'on soit ou absolument juif, ou tout païen. R. Mena ajouta: si R. Aba bar Zemina avait entendu les paroles des rabbins (disant de ne pas risquer sa vie pour l'observation privée d'un précepte), il en eût mangé.

Si un propriétaire, après avoir amélioré son champ (par deux cultures) meurt, est-il permis au fils de l'ensemencer? Ou est-il passible de la peine qu'eût supportée le père (c.-à-d. la privation d'usage du champ)? R. Jacob bar Aḥa ou R. Imi dit, au nom de R. Yossé ben Ḥanina que c'est permis. Si après l'avoir amélioré on le vend [1], il est interdit au nouvel acquéreur d'en profiter et de l'ensemencer. Si cependant (par mégarde) on outrepasse la règle en l'ensemençant, il est permis de manger le fruit, car la peine infligée ne va pas jusqu'à l'obligation de détruire les produits; ce serait une défense

1. Pour la différence entre l'héritage et l'acquisition, voir Babli, tr. *Kiduschin*, f. 26a, et comp. Maïmonide, *Yad hahazaka*, tr. *schemita*, ch. I; tr. *Yôbel*, § 13.

insoutenable. Quelle est la règle actuellement (qu'il n'y a plus de contrainte) pour la double culture? R. Jérémie croit devoir dire que c'est permis. Mais, dit R. Yossé, R. Jérémie n'a-t-il pas entendu qu'un tel individu est passible des coups de lanière (c'est interdit) et qu'il est inapte au témoignage? En effet, il se reprit et dit: certes, il a dû entendre ; seulement il avait feint de ne pas prêter l'oreille, comme tel homme qui, après avoir entendu une chose s'enquiert à ce sujet[1]. R. Hiskia dit : ne peut-on pas objecter à R. Jérémie qu'il semble qu'un tribunal ait prononcé la sentence d'annulation (et que la semaille est interdite par suite de l'abrogation de la contrainte gouvernementale)? Non, ce qui fait la force de Jérémie et sert de base à son opinion, c'est l'enseignement suivant [2] : « si la fille d'un Israélite va allumer sa lumière auprès de la fille d'un sacerdote (laquelle a le droit de consommer des objets d'oblation sacrée), et qu'elle ait trempé la mèche de sa lumière dans de l'huile devenue impure et condamnée au feu (non apte à la consommation), elle peut allumer »; or, dit R. Houna au nom de l'école de R. Yanaï, à ce moment c'était permis à cause du danger que l'on courait le soir au dehors, en raison d'une irruption de loups; pour ce motif, le tribunal l'avait permis, et comme il n'y a pas là de nouvelle décision, interdisant cette facilité, elle a été maintenue. Il en sera donc de même ici, pour la double culture de la 7e année. On peut citer également, à l'appui de ce raisonnement, la décision suivante [3] : à partir de quel moment un propriétaire peut-il, la 7e année, considérer ses fruits comme lui appartenant (puisqu'en principe, ils sont abandonnés à tout venant)? Selon R. Jérémie, à partir du moment où il les recueille dans son panier; selon R. Yossé, même lorsqu'ils sont recueillis dans le panier, il peut les manger, mais ils ne forment pas un héritage revenant de droit au fils ; car le père, s'imaginant qu'il pourra les consommer, n'a pas fait une acquisition en règle, et par conséquent ils ne lui appartiennent pas. C'est ainsi que R. Tarfon descendit dans son jardin manger des figues étalées pour le séchage [4], sans que ce soit un service de réciprocité, selon l'avis de Schammaï. Lorsque les gardiens l'aperçurent, ils commencèrent à le frapper de coups de bâton, au point qu'il s'aperçut que sa vie était en danger. Je vous en supplie, leur dit-il, allez à la maison de Tarfon, prévenir ses gens qu'ils préparent ses vêtements funèbres, car il va mourir. Lorsqu'ils l'entendirent s'exprimer ainsi, ils tombèrent la face à terre, et le supplièrent de leur pardonner. Je vous assure bien, leur dit-il, qu'à chaque coup que je recevais, je vous ai pardonné d'avance. — Ainsi, en deux circonstances, R. Tarfon agit selon l'avis de Schammaï, et chaque fois il fut, pour cela, en danger : pour le présent cas, et pour la lecture du *Schema* le soir [5]. R. Abahou dit au nom de R. Hanina ben Gamaliel : toute sa vie, R.

1. V. même série, tr. *Abôda zâra*, ch. V, § 13 (fol. 45b).— 2. Comp. même série, tr. *Troumôth*, ch. XI, § 7 (fol. 48b) ; tr. *Schabbath*, ch. II, § 1 (f. 4c).— 3. Ib. tr. *Ketoubôth*, ch. IX, § 3 (f. 33a), et tr. *Synhédrin*, ch. III, § 6 (f. 21b).— 4. Cf. Babli, tr. *Nedarim*, fol. 62a.— 5. Voir Mischnâ, tr. *Berakhôth*, ch. I, § 7.

Tarfon a été tourmenté de ces 2 incidents, et il s'affligeait d'avoir été honoré de la couronne de la légalité (car elle est lourde à porter).

3. On peut prendre en fermage le champ d'un païen fraîchement cultivé la 7° année (pour y planter dans l'année suivante [1]), mais non celui d'un Israélite (celui-ci pourrait être entraîné par là à cultiver lui-même son champ pour l'affermer, ce qui est plus grave). De même, on peut, en cette année, encourager le païen au travail (lui souhaiter de réussir), mais non celui d'un Israélite dont le travail serait illicite ; on s'informe aussi en tout temps de sa santé dans l'intérêt des bonnes relations [2].

R. Ḥiya et R. Imi interprètent diversement l'autorisation d'encourager le païen au travail [3] : d'après l'un, on peut lui dire de bien cultiver le champ pendant cette 7e année et lui offrir de payer sa peine plus tard; d'après l'autre, il ne s'agit que de lui adresser des remercîments (lui montrer qu'on lui en sait gré). D'après la première interprétation, que signifie l'indication de la Mischnâ : « on s'informe aussi en tout temps de sa santé » ? Cela veut dire que l'on doit saluer chacun. Mais, d'après celui qui dit que l'on adresse seulement des saluts de remerciement au païen laboureur, que signifient les dernières paroles de la Mischnâ ? Elles concernent les Israélites soupçonnés de transgresser la loi; même ceux-là doivent être salués. Un jour, R. Hinnena bar Papa et R. Samuel bar Naḥman passèrent auprès d'un de ces Israélites qui cultivait en la 7e année. R. Samuel bar Naḥman lui adressa le salut. Mais, lui dit R. Ḥinena bar Papa, le maître ne nous a-t-il pas enseigné qu'en vertu du verset des Psaumes (CXXIX, 2) : Ce n'est pas à eux que *les passants diront*, etc., on ne doit pas adresser le salut à ceux qui la 7e année labourent la terre [4] ? Tu sais lire, lui répondit-il, mais tu ne sais pas interpréter le sens de ce verset ; il se rapporte aux nations du monde, qui quittent cette terre sans avoir dit à Israël (ib.) : *que la bénédiction de Dieu soit sur vous.*

Et que dit Israël ? Il s'écrie avec le psalmiste (fin de ce verset) : *Nous vous bénissons au nom de l'Éternel* ; c'est-à-dire, vous méconnaissez la source religieuse, émanant de nous, à cause de laquelle toutes les bénédictions surgissent en ce monde ; et au lieu de nous engager à venir prendre notre part de ces bénédictions, vous nous chargez de péages, πελσις, d'impôts, ζημια, de capitations et de contributions, ἄρενον ou *Annona*[5]. R. Imi a enseigné qu'il est interdit d'aider le païen dans ces travaux de culture en la 7e année.

1. Bien qu'il en résulte que l'on disposera ce champ à la culture pendant l'année de repos. — 2. Voir Babli, tr. *Guittin*, fol. 61a, et ci-après, ch. V, § 9. — 3. Comp. ci-après, ch. V, § 9 (fol. 36a) ; tr. *Guittin*, ch. V, § 10 (f. 47c) ; tr. *Abóda zara*, ch. IV, § 10 (f. 44b). — 4. Midrasch sur les psaumes, à ce verset. — 5. Cf. tr. *Péa*, ch. I, § 1 (p. 7). Voir J. Perles, Etymologische Studien zur kunde der rabbinischen Sprache und Alterthümer, (Breslau, 1871, 8o), p. 108.

4. Celui qui veut émonder sa plantation d'oliviers, en opérant des éclaircies au milieu des branches touffues (pour avoir du bois) peut couper les arbres jusqu'à la racine, selon Schammaï ; selon Hillel, il peut même en arracher la racine. Toutefois, tous reconnaissent que s'il s'agit seulement de niveler le champ, on coupe les branches jusqu'au niveau de la terre (sans déraciner). Qu'appelle-t-on émonder ? Enlever une ou deux branches. Qu'appelle-t-on niveler ? Enlever trois arbres placés côte à côte. Toutefois, la restriction n'est applicable qu'à son propre champ (afin que l'on ne paraisse pas le cultiver) ; mais, dans celui d'un voisin on peut déraciner même en nivelant[1].

Faut-il que celui qui émonde enlève une branche et en laisse deux (soit une sur trois), ou qu'il prenne à l'inverse deux sur trois? On a enseigné chez Rabbi qu'il s'agit d'enlever une sur trois. Mais n'a-t-on pas dit que celui qui nivelle les ceps de vigne, en enlevant trois d'entre eux placés côte à côte, doit émonder deux sur trois ? Cette Mischnâ, répondit R. Yona, parle du cas où l'émondage a lieu pour la 1e fois (tout est serré) ; tandis que Rabbi parle ici de l'émondage habituel. On ne doit pas allumer le feu avec des buissons de joncs, parce que c'est un travail qui leur profite et les fait grossir ; selon R. Simon ben Gamaliel, c'est permis. De même, ce dernier disait : il est permis, la 7e année, de planter un arbre inculte. En cette année, on ne doit exercer la vache à la culture que sur le sable de la mer (non sur un terrain agricole) ; mais, selon R. Simon ben Gamaliel, c'est permis dans le champ d'un voisin (on voit qu'il ne s'agit pas de culture), à condition de ne pas appuyer sur la charrue (simulacre de labourage). On a enseigné : Aba Schaoul dit qu'il est permis de raffraîchir (couper) les sillons en la 7e année et raser le niveau de la terre, mais non la fendiller avec la hache. On ne doit pas fouiller la terre avec une bêche pour voir si les semences commencent à germer (ce qui ressemblerait à un travail agricole), mais on peut faire un examen dans le fumier en l'écrasant ; on peut aussi, dès la 7° année, tremper et amollir les semences qui serviront dans la 8e année, et conserver la mousse[2] qui pousse sur les toits, mais sans l'arroser. On ne doit pas suspendre des modèles au figuier. En quoi consiste cette opération ? On prend une branche de figuier de choix (bien fournie) que l'on suspend, pour montrer ses belles productions et faire honte pour ainsi dire à celui qui ne produit pas. Mais n'a-t-on pas enseigné au contraire[3], lorsqu'un arbre, par excès de sève, laisse choir ses fruits, on l'enduit d'une teinte rouge et on le charge de pierres, afin d'arrêter[4] ses ex-

1. On voit qu'il s'agit seulement de réunir du bois. — 2. C'est peut-être l'aloès, ἀλόη, selon le terme originaire persan : *Alvah*. — 3. Voir même série, tr. *Maasser Schéni*, ch. V, § 1 (fol. 55d); Babli, tr. *Schabbath*, fol. 67a; tr. *Hullin*, f. 77b.— 4. Littéral : on le rend (l'arbre) honteux de perdre ses fruits, afin qu'en le voyant l'on prie pour lui.

croissances sans valeur? Là, fut-il répondu, il est permis de faire cette opération; parce qu'il s'agit de préserver les fruits contre une chute prématurée: tandis qu'ici il est question de stimuler la production par la comparaison. Il est interdit de greffer les palmiers, parce que c'est un travail agricole; et ce n'est pas un enseignement inutile, car on aurait pu croire que c'est permis, parce que la majeure partie est visiblement arrivée à la maturité (et qu'il s'agit seulement d'adoucir ou d'améliorer les produits); il a donc fallu indiquer que c'est interdit. On sait par la Mischnâ (suivante) qu'il est interdit de couper ce qui a une hauteur de 3 palmes jusqu'à dix (mais c'est permis pour la mesure qui serait inférieure à cette limite).

5. Si l'on découpe du bois d'un olivier, on ne doit pas couvrir la place dénudée avec de la terre[1], mais avec des pierres ou de la paille (pour qu'il ne dessèche pas). De même, si l'on découpe des branches de sycomore, il ne faut pas les recouvrir de terre, mais de pierres, ou de paille. En cette année, on ne doit pas couper de branche d'un sycomore vierge (que la hache n'a pas encore touché), parce que cela ressemble à l'agriculture. R. Juda dit: ce n'est défendu que si on le taille selon l'usage ordinaire[2], mais on peut le couper à une hauteur de dix palmes, ou au niveau de la terre [3].

6. Si l'on veut épointer[4] des ceps de vigne (pour qu'ils grossissent), ou couper des bouts de joncs, il faut, selon R. Yossé le Galiléen, que cela ait lieu à la hauteur d'un palme au dessus du tronc situé dans la terre. Selon R. Akiba, on peut, selon l'usage, couper avec une hache, ou avec une serpe, ou une scie, ou n'importe quel objet. Quant à l'arbre fendu par le vent, on peut, dans la 7e année, le rattacher de façon à ce que la déchirure n'augmente pas, mais non à ce que l'arbre grandisse.

Au sujet de la coupe des bouts de joncs, on a enseigné que[5], selon R. Juda, lorsqu'on a l'habitude de couper avec un instrument, on devra alors couper avec la main (pour modifier le travail); et lorsque d'ordinaire, on coupe avec la main, on coupera alors avec l'instrument, et on laissera une hauteur d'un palme. En coupant des troncs d'abres, on ne devra pas, selon l'habitude, couper une partie droite et une autre en biais, ou l'inverse, mais s'appliquer à faire une coupe toute lisse. On a enseigné selon R. Simon ben Gamaliel, lorsqu'on a l'habitude de couper droit, on coupera à ce moment en biais, et si l'usage est de couper en biais, on fera une coupe droite, jusqu'au niveau du

1. Cela profiterait à sa croissance. Cf. tr. *Baba Bathra*, f. 80b; tr. *Nida*, fol. 8b. — 2. Comme l'on taille les ceps, parce qu'alors ce travail lui est utile. — 3. C'est contraire à l'usage. — 4. Comp. Deutéronome, XXV, 18. — 5. Voir *Tossefta* sur ce traité, ch. III.

sol, pourvu que l'on ne se serve pas de la hache ordinaire. R. Yossé le Galiléen se conforme à l'avis sévère de Schammaï et R. Akiba à celui de Hillel (qui permet pour l'olivier, de le déraciner). Est-il bien vrai que dans la Mischnâ, R. Yossé soit conforme à l'avis de Schammaï et R. Akiba à celui de Hillel? (R. Yossé ne dit-il pas qu'il faut laisser une hauteur d'un palme ?) Ce dernier, en effet, craint qu'en ne laissant pas un palme d'espace, on ne laboure la terre, en coupant les ceps trop près du sol.

7. A partir de quand peut-on, la 7e année, manger les produits des arbres [1] ? Avec les figues, sur le point de mûrir, dès qu'elles commencent à se colorer de rouge foncé, on mange du pain aux champs (sans les rentrer) ; lorsqu'elles grossissent, on les rentre chez soi. De même, en ces cas, il faut, les autres années, en donner la dîme [2].

Qu'est-ce qu'on entend par le grossissement des fruits? C'est, répond R. Hiya bar Aba, l'instant où elles rougissent de leur développement [3], comme il est dit (Zacharie, XI, 8) : *et leur âme aussi a été honteuse de moi.* Il est écrit (Lévitique, XXV, 7) : *Pour ton bétail, et pour les animaux qui se trouvent dans ton pays, on réservera tous les produits servant à la consommation.* Ceci indique, dit R. Hiya bar Aba, qu'il y aura en cette année deux récoltes, l'une venant de la maison, l'autre des champs. Aussi, est-il dit : *dans les champs vous chercherez les fruits à manger* (ibid. 12). R. Yossé ben Hanina demanda : est-il permis de se servir de figues prêtes à mûrir, pour les employer comme remède [4]? Est-ce interdit, parce qu'aux champs, ces figues servent de nourriture avec le pain ? Ou ne les considère-t-on pas comme telles, puisqu'on ne les rentre pas en grange jusqu'à un certain moment, et par conséquent est-ce permis? (question non résolue). On a enseigné ailleurs [5]: selon R. Akiba, les figues prêtes à mûrir et le verjus sont susceptibles de propager l'impureté des objets de consommation (on les considère comme des comestibles); selon R. Yohanan ben Nouri, ils ne reçoivent cette qualité que plus tard, à l'époque où on prélèvera les dîmes. Or, comment se fait-il que l'on ait dit qu'ils sont aptes de suite? Se peut-il qu'on les mange avant la maturité? En effet, répondit Hanania au nom de Simon ben Lakisch, la Mischnâ parle, selon R. Akiba, de figues prêtes à mûrir (lesquelles sont bonnes à manger); mais pour tous les autres fruits prêts à mûrir, l'aptitude à la propagation des impuretés n'est possible qu'au moment où l'on prélève les dîmes. La Mischnâ, ajouta R. Yossé, indique également qu'il y a une distinction, puisqu'elle dit : « On mange du pain aux champs avec les figues sur le point de mûrir, dès

1. S'ils sont trop peu mûrs pour être mangés, on ne peut pas les cueillir ; après la maturité, il va sans dire que l'on en fait ce que l'on veut. — 2. Ce sont désormais des fruits. — 3. Cf. même série, tr. *Maasserôth*, ch. I, § 2 (fol. 48d). — 4. Cf. VIII, 1. — 5. Mischnâ, tr. *Oukcin*, ch. III, § 6.

qu'elles commencent à se colorer de rouge foncé. » (c'est pour elles l'époque de la dîme; mais pour les autres arbres, c'est plus tard). R. Pedath dit au nom de R. Yohanan que tous sont d'accord au sujet de la 7e année, c'est-à-dire tous admettent qu'alors, n'ayant pas les caractères des comestibles, les fruits ne sauraient transmettre l'impureté, comme cela arrive les autres années.

La branche fraîche de palmier (qui sera sèche l'année suivante), est considérée comme du bois mort en toutes choses (non soumise aux diverses règles); seulement, on peut l'acheter contre de l'argent provenant de la seconde dîme[1]. Les dattes non mûres sont considérées comme des objets comestibles (et soumises aux lois de la 7e année); seulement, on est dispensé d'en prélever les dîmes. R. Juda ben Pazi enseigna qu'à l'égard des jeunes branches de palmier, les lois de la 7e année ne sont pas applicables. Lorsqu'on demanda à ce sujet l'avis de R. Yossa, il s'irrita contre les questionneurs et leur dit : qui a pu émettre un doute à cet égard? C'est R. Juda ben Pazi, répondirent-ils. Un enseignement formel, s'écria R. Yossa, conteste l'avis de R. Juda ben Pazi et confirme le nôtre, puisqu'il est dit : on ne doit pas faire bouillir les figues hâtives ; mais c'est permis pour celles qui sont tardives, afin d'achever leur maturité et de les manger ainsi, selon l'habitude.

8. Avec des raisins verts [2], dès qu'ils donnent un peu de jus, on peut manger du pain aux champs; dès qu'à travers leur peau on voit les pépins, on peut les rentrer chez soi. De même, si ces cas se présentent pendant les années ordinaires, il faut donner la dîme de ces fruits (ils ont désormais toute leur valeur).

Les jeunes branches de palmier et les dattes non mûres sont considérées comme du bois mort, et il est interdit de les bouillir. C'est aussi ce que nous disions. Mais est-ce qu'il est interdit de faire bouillir du bois? Non ; mais comme l'on a dit que la sainteté de la 7e année lui est applicable, il a fallu dire que c'est interdit à ce dernier titre. Quant au verjus, quelle peut être la raison pour laquelle on le laisse se perdre et l'on soit tenu de n'en manger qu'aux champs? C'est que, dit R. Abahou, c'est la nourriture réconfortante des personnes faibles.

9. Lorsque les olives sont encore si petites qu'elles ne produisent qu'un quart de *loug* d'huile pour un *saa* [3], on peut les écraser (pour les adoucir) et en manger dans les champs ; si elles sont assez mûres pour produire un demi-*loug*, on les comprime pour s'en enduire aux champs ; si elles

1. Voir Babli, tr. *Eroubin*, fol. 28_b. — 2. Pour le sens général de ce terme, voir Fleischer, *Bernsteins Ausgabe der syr. Chrestomathie* von Kirsch, dans *Ergænz. Blatt zur Allgem. Literar. Zeitung*, mars 1838, nº 20. — 3. Lorsqu'elles sont complétement mûres, un *saa* d'olives produit d'ordinaire 3 *lougs* d'huile.

produisent le tiers de leur revenu habituel (un *loug*), on les comprime aux champs, et on en rentre l'huile à la maison. De même, si elles sont, en cet état, dans les années ordinaires, il faut en prélever la dîme (ce sont de vrais fruits, dûment constitués). Quant à tous les autres produits des arbres [1], on compare leur état de maturité, pour l'obligation de la dîme, à celle qui subsiste pour la défense de la 7e année (le moment d'en manger, la 7e année, est aussi celui du prélèvement de la dîme les autres années).

Qu'est-ce que l'on entend par le tiers de leur revenu habituel? Le tiers du *loug* (ou le 9e du total), car la parfaite maturité serait de 3 lougs par saa, selon la Mischnâ. Il est écrit (Lévitique, XXV, 2): *c'est le jubilé, la terre vous sera sacrée*; on compare la fin de ce verset au commencement; et, comme pour le jubilé, la terre est sacrée, de même ses produits seront sacrés lorsqu'ils seront mûrs (et non auparavant). A propos de sol sacré, on raconte que R. Yossé ben Ḥanina, en arrivant à la borne territoriale d'Acco (extrémité septentrionale de la Terre sainte), la baisait, en disant : là commence [2] la terre d'Israel. R. Zeira traversait le Jourdain tout habillé; R. Ḥiya bar Aba se roulait dans le sable du chemin, ἤλυσις, de Tibériade, en entrant en Palestine; R. Ḥiya Rabba prenait des pierres du sol, afin de s'assurer par leur poids supérieur qu'il était bien en Terre sainte; enfin Hanania pesait des mottes de terre. Les rabbins agissaient ainsi, afin d'accomplir les termes du verset (Psaume CII,15): *car tes serviteurs sont affectionnés à ses pierres et ils sont touchés de pitié à la vue de sa poussière.*

10. A partir de quel moment, dans la 7e année, ne peut-on plus abattre l'arbre fruitier [3]? Selon Schammaï, à partir du moment où les feuilles de l'arbre poussent (vers Nissan, afin d'éviter la détérioration). Hillel dit [4] : pour les caroubiers, on cesse lorsque ses branches commencent à se balancer mollement; pour la vigne, lorsque ses grains sont blancs [5]; pour les oliviers, lorsqu'ils fleurissent, et pour tous les autres arbres, lorsqu'apparaissent leurs feuilles. Cependant, tout arbre dont les fruits sont parvenus à la période du prélèvement de la dîme [6], peut être abattu (si l'on tire un plus grand profit de son bois que de ses fruits). Combien un olivier [7] doit-il produire, pour qu'il soit interdit (selon le

1. Comme on en mange souvent avant la maturité, ils font exception.— 2. Jeu de mots entre עכו, *Acco*, et עד כה, jusque-là. Comp. Babli, tr. *Kethoubôth*, f. 112b.— — 3. Tr. *Berakhôth*, f. 36b (I, p. 377). — 4. On sait qu'en cette année les fruits, abandonnés à tout venant, sont destinés à la consommation; on ne peut donc pas détruire l'arbre qui les porte.— 5. Ou, selon d'autres, lorsqu'ils ont atteint la grosseur des fèves blanches. — 6. Ils sont par conséquent livrables à la consommation. —7. Sa valeur est estimée supérieure à celle de tous les autres arbres. Voir tr. *Baba Kama*, fol. 91b.

Deutéronome, XX, 19) de l'abattre? Au moins, un quart de *cab*. R. Simon ben-Gamaliel dit: tout dépend de l'olivier (il s'agit de savoir si son bois vaut plus que ses fruits, (et il est comparable en cela, aux autres arbres).

R. Hinena bar Papa a enseigné : pour les caroubiers, le balancement des branches est le signe de la floraison. Pour la vigne, c'est l'instant où ses grains sont blancs; selon R. Yôna, c'est lorsqu'ils perdent du jus, comme il est dit (Job, XXXVI, 27) : *Il fait distiller peu à peu les gouttes des eaux, qui répandent la pluie de sa vapeur*. Pour les oliviers lorsqu'ils fleurissent; selon R. Yôna, c'est lorsque la mesure sera telle que ces oliviers pourront produire un quart de cab. Est-ce que l'on entend par là que les fleurs réunies doivent former un quart de cab, ou que leurs produits futurs (arrivés à maturité) seront d'un quart de cab? Evidemment, répondit R. Yôna, il s'agit des fleurs, car il n'y a guère de floraison qui, parvenue à maturité, produise un quart de cab d'olives. Aussi, dit R. Yôna, comme il est écrit dans la série des malédictions (Deutéronome, XXVIII, 40) : *car tes olives tomberont de l'arbre*, cela veut dire que la malédiction consistera en ce que la plantation d'oliviers ne contienne que la 340e partie du total habituel [1]. Ce rabbin dit aussi : il est écrit (Joël, II, 22) : *car l'arbre a porté ses fruits, la vigne et le figuier ont fourni leurs productions*; cela indique (par corrélation avec le commencement du verset) que ces arbres n'ont pas donné leurs produits ici-bas! R. Yôna dit au nom de R. Hama bar Hanina : celui qui meurt dans les 7 années du règne de Gog (précurseur douloureux du Messie) n'aura pas de part à la vie future; cela ressemble à un commerçant qui consommerait sa marchandise avant d'arriver à destination (de même ce mort n'a pas conservé, en prenant sa part des douleurs, de quoi atteindre la vie future). R. Yossé, en l'entendant, s'écria : est-il possible de s'exprimer ainsi! Au contraire, ce mort ressuscitera à la vie future, puisque R. Yona a dit au nom de R. Hiya bar Asché : à l'avenir, les compagnons d'étude s'efforceront d'aller de la synagogue aux réunions scolaires [2], selon ces mots : *ils iront d'un camp à l'autre; il verra Dieu à Sion* (Psaume LXXXIV, 8). — Les rabbins de Césarée disent : les petits enfants des païens et les armées de Nabucodonozor ne revivront pas et ne seront pas jugés [3]; c'est pour eux qu'il a été dit (Jérémie LI, 57) : *ils dormiront d'un sommeil éternel et ne se réveilleront pas*. A partir de quand les petits enfants Israélites seront-ils considérés comme vivants (pour la résurrection)? R. Hiya Rouba et R. Simon bar Rabbi diffèrent d'avis à ce sujet : d'après l'un, c'est à partir de leur naissance; d'après

1. Selon la remarque du commentateur Elie Fulda, on suppute la valeur numérique des lettres du mot ישל de ce verset, soit י,10+ש, 300+ל, 30=340. — 2. Voir Babli, tr. *Berakhôth*, f. 64a (I, p. 506). — 3. Comp. même série, tr. *Berakhôth*, ch. IX, § 2 (I, p. 158); babli, tr. *Synhédrin*, f. 110b.

l'autre, c'est depuis le moment où ils commencent à parler. Le premier avis est basé sur ces mots (Psaume, XXII, 32) : *ils viendront et raconteront sa justice au peuple qui vient de naître, car c'est lui qui l'a fait.* Le second avis est fondé sur ces mots (ibid. 31) : *Ma postérité le servira ; il en sera parlé devant Dieu au devant des générations* (la vie future). Selon R. Meir, ces enfants vivent réellement à partir du moment où ils savent répondre amen aux prières dites à la synagogue, selon ces mots (Isaïe, XXVI, 2) : *ouvrez les portes et laissez entrer un peuple juste qui garde sa foi*[1] ! Selon les uns (à Babylone), c'est à partir du moment de la circoncision, d'après ces mots : *je supporterai tes terreurs* (préceptes terribles), *je serai troublé* (Psaume LXXXVIII, 16). Selon les rabbins d'ici (Palestine), c'est depuis le moment de la naissance, conformément à ces mots (ib. LXXXVII, 5) ; *De Sion il sera dit : un tel et tel y est né, et lui le Très-Haut l'a fondée.* Enfin R. Eléazar dit que même les avortons auront part à la résurrection, selon ce verset (Isaïe, XLIX, 6) : *de ramener ceux d'Israel qui ont été conservés* ; or, ce dernier terme, a ici le sens de souche, ou postérité[2].

CHAPITRE V

1. Pour les figues blanches, l'année de repos peut se trouver fixée dans la 2e année de leur production, parce que leurs bourgeons ne mûrissent qu'au bout de trois années de plantation (soit 2 récoltes en 6 ans). Pour les Persées[3], dit R. Juda, les produits de la 8e année sont interdits au même titre que ceux de la 7e, parce qu'elles produisent presque simultanément (ou successivement) des fruits pour 2 ans. Ce déplacement d'années, lui fut-il répliqué, n'a lieu que pour les figues blanches (non pour les Persées).

On nomme figues blanches celles qui ressemblent à certains dattes (pateṭarum[4]). Est-ce que ces produits poussent chaque année (sauf qu'ils restent à l'arbre jusqu'à l'achèvement de la maturité), ou est-ce qu'ils ne poussent qu'une fois en trois années ? Ils poussent chaque année, seulement leur parfaite maturité n'a lieu qu'au bout de 3 ans. Comment agit-on alors pour reconnaître les fruits nés la 7e année ? R. Yona dit que l'on y attache un fil ; selon Samuel

1. Allusion au mot *Amen*, qui signifie : vérité et foi. — 2. Le dit terme a ce sens dans Isaïe, XI, 1. — 2. Cette fin a été complétée par le Dr Frankel, dans son *Mabo Yerouschalmi*, à ce passage. — 3. La *Persea* (Pline, *Hist. natur.*, XV, 13) fait éclore une seconde fois des bourgeons, lorsque les 1ers fruits sont à peine mûrs. — 4. Pour ce terme, voir babli, tr. *Abôda Zara*, f. 14a. Serait-ce analogue à فُطر, *fungus*, champignon ?

(qui craint que le fil se brise), on y enfonce des parcelles de bois comme signes distinctifs. On a enseigné [1] : selon R. Simon ben Gamaliel, lorsqu'un arbre fleurit avant le 15 du mois de schebat (date de nouvel-an pour les arbres), on règle la dîme d'après l'année écoulée ; s'il fleurit au contraire après cette date, on se dirige, pour le prélèvement de la dîme d'après l'année courante. Toutefois, dit R. Nehemia, cette règle n'est applicable qu'à la condition que l'arbre fournisse deux récoltes par an ; mais lorsqu'il n'en fournit qu'une par an, comme c'est le cas pour les olives, les dattes et les caroubes, eussent-ils même fleuri avant cette date, on les considère comme étant de l'année courante pour le prélèvement de la dîme future. R. Yoḥanan dit que, pour les caroubiers, on a pris l'habitude d'adopter comme règle l'avis de R. Nehémie. Mais, objecta R. Simon en présence de R. Yoḥanan, la Mischnâ ne dit-elle pas que, pour les figues blanches, l'année de repos peut se trouver fixée dans la 2e année de leur production, parce que leurs bourgeons ne mûrissent qu'au bout de 3 années de plantation ? Or, comment d'après toi, admet-on que celles qui ont fleuri seulement en cette 7e année sont considérées comme des produits de cette année ? (Ne faut-il pas exiger au moins un tiers de croissance ?) R. Yoḥanan, se rangeant à cette opinion, l'a admise. Je m'étonne, dit R. Aboun bar Cahana, de ce que R. Simon a pu présenter une telle objection devant R. Yoḥanan et comment il se fait que ce dernier l'ait accueillie ; or, la comparaison n'est pas possible, car je parle de caroubier, (dont la dîme n'est prescrite que par les rabbins), et l'autre parle de figues blanches ; moi je parle d'un usage, et lui d'une règle fixe ; moi, je parle d'après R. Néhémie, lui d'après les rabbins. Donc, point de distinction à établir entre caroubiers et figues blanches, ou l'usage et la loi, ou R. Nehémie et les rabbins : c'est tout un (la dîme est la même).

On a enseigné là (à Babylone) : lorsqu'un arbre a fleuri avant le nouvel-an religieux (1er Tisri), on prélève la dîme telle qu'elle était due dans l'année écoulée ; lorsqu'il fleurit après cette date, on prélève la dîme d'après l'année courante. Mais, objecta R. Judan bar Padia en présence de R. Yona, comment se fait-il que les caroubiers qui fleurissent avant le nouvel-an religieux (1er Tisri) sont rédimés d'après l'année écoulée ? C'est qu'il n'avait pas entendu l'explication de R. Hinena bar Pappa, exprimée ci-dessus (IV, 9), que pour les caroubiers le balancement des branches équivaut à l'époque de leur floraison. R. Yossa dit : si la croissance a atteint le tiers de la production avant le nouvel-an religieux (Tisri), on la rédime d'après l'année écoulée ; au cas contraire, on se règle d'après l'année présente. Mais, objecta R. Zeira à R. Yassa, il arrive parfois qu'en certaines années dont les produits sont tardifs, ces dattes se fendillent comme du levain après le nouvel-an religieux [2], et pourtant la dîme est prélevée pour l'année écoulée ? En effet,

1. Voir Babli, tr. *Rosch ha-schana*, f. 15b. — 2. Comp. Mischnâ, tr. *Maasseróth*, ch. I, § 2.

répondit R. Zeira, ce n'est pas en son propre nom que R. Yassa s'était exprimé ; ce qu'il avait énoncé était dit au nom de R. Yohanan ou de R. Simon ben Lakisch. D'autre part, R. Jacob ben Aha dit au nom de Samuel bar Abba : si la croissance est arrivée au tiers avant le 15 ab (nouvel-an des arbres), on prélève la dîme d'après l'année écoulée ; au cas contraire, on rédimera d'après l'année courante. R. Zeira ajoute : R. Yossa a bien fait de préciser les 2 fixations d'années (agricole et religieuse), car, par exemple pour le cédrat, la floraison est l'époque principale, et non l'année nouvelle ; tandis qu'ici, où c'est l'inverse, le nouvel-an l'emporte aussi bien que l'instant de la floraison. R. Aboun bar Hiya a demandé en présence de R. Zeira : est-ce à dire, selon ceux qui se dirigent d'après la croissance du premier tiers, qu'il faudrait rédimer ce premier tiers selon l'année écoulée, dans laquelle il est né, et le reste selon l'année actuelle ? Il est inutile, répondit-on, d'établir des distinctions, car le premier tiers étant le plus long à surgir de terre, le reste vient aussitôt après, et fait partie de la même annuité. R. Aba dit que R. Zeira connaît cette règle de la croissance par les ouvriers fermiers. Il suffit de remarquer, dit Samuel, que dans les 60 premiers jours, il pousse à peine 6 feuilles, tandis que dans les six jours suivants, il poussera plus de 60 feuilles (telle est la progression). On a enseigné que R. Simon ben Gamaliel dit : depuis le jour de la pousse des feuilles jusqu'à l'éclosion des bourgeons, il se passe 50 jours ; depuis ce moment jusqu'à la naissance des figues hâtives, il y a une même durée ; depuis ce moment jusqu'à la maturité des figues ordinaires, il y a aussi 50 jours. Selon Rabbi, chacune de ces périodes est de 40 jours. Si l'on ramasse une figue et que l'on veut savoir quand elle a fleuri (pour régler l'annuité de la dîme), on comptera cent jours en arrière, dit R. Yona, ou les 2 dernières périodes, et l'on verra bien si la date du 15 Schebat (nouvel-an d'arbres), y est comprise ou non (on saura ainsi si la floraison a été antérieure ou postérieure à cette date). Sur l'assertion de R. Juda dans la Mischnâ au sujet de la Persée, les rabbins répliquent qu'il y en a à Tibériade qui poussent chaque année. Par contre, répliqua R. Juda, on en voit à Sippori qui poussent tous les 2 ans (votre exemple n'est pas concluant).

2. Si, la 7e année, on veut enfouir de l'ail sous terre, il faut, dit R. Meir, ne pas en réserver moins de 2 *saas* (ce qui, évidemment, n'est pas une semaille), le tas (non dispersé) devra avoir au moins 3 palmes de hauteur et être recouvert d'un palme de terre. Selon les autres sages, il faut au moins une quantité de 4 *cabs*, que la couche ait une hauteur d'un palme, et qu'il y ait, par dessus, une couche de terre, d'un palme ; de plus, il faut l'enfouir aux endroits où les hommes marchent (où cela ne peut pas pousser ; ainsi l'on évite tout soupçon de culture).

La Mischnâ indique la règle à suivre pour l'ail. Mais quelle est-elle pour

les oignons? C'est la même, répondit R. Yona, pour l'un et l'autre. Il me semble, dit R. Yossa, que pour les oignons c'est permis même en réservant une plus petite quantité, parce qu'ils sont plus rares (σπανή) et serrés.

3. Si de l'ail [1] a été conservé au-delà de la 7e année jusque dans la 8e et que — dit R. Eliezer, — les pauvres en ont cueilli les feuilles [2], c'est bien (et il ne leur est plus rien dû; sans quoi, il eût fallu brûler les feuilles, non les têtes); s'ils ne les ont pas cueillies, on compte avec les pauvres (qui seuls peuvent alors les consommer, et on leur en remet le montant). Selon R. Josué, si les pauvres ont cueilli les feuilles, c'est bien; sinon, ils n'ont droit à aucun compte (cette part ne leur est pas due [3]).

R. Abahou dit au nom de R. Yohanan que l'avis exprimé dans notre Mischnâ par R. Eliezer est conforme à celui de R. Juda, et celui de R. Josué se rapporte à celui de R. Yossa dans l'enseignement suivant, où il est dit [4] : les pauvres peuvent consommer les produits après l'époque du dernier enlèvement légal, mais non les riches (auxquels on n'abandonne pas les produits), tel est l'avis de R. Juda; mais, selon R. Yossa, tout le monde peut en manger, riches ou pauvres. R. Imi demanda, en présence de R. Yohanan : est-ce que la Mischnâ (qui permet la consommation) parle de l'époque qui a précédé l'ordonnance sur les secondes pousses? On ne saurait l'affirmer, répondit-il; car, est-on monté dans la salle de délibérations (où ces sortes d'ordres [5] avaient été faits secrètement). De cette réponse, R. Imi semblait devoir conclure que la défense relative aux nouvelles pousses est fondée sur un texte de la Loi. R. Jérémie dit non, car la Mischnâ ne parle que de feuilles d'ail sauvage (elles seules ont poussé en la 7e année; aussi, est-ce permis). R. Oschia rapporta l'enseignement de Bar Kappara de Droma; et à propos de la discussion mischnique entre R. Eliezer et R. Josué, il ajouta qu'il est question de feuilles d'ail ou d'oignons, mais on ne parle pas de produits sauvages, comme le prétend R. Jérémie; car, lorsqu'un objet pouvant être détruit (comme les feuilles) se trouve au milieu d'objets ne pouvant pas l'être (comme l'ail lui-même), il n'est pas annulé pour cela, et il faut le faire disparaître [6]. Que répond à cela R. Jérémie? Il s'agit là, dit-il, du cas où l'on a arraché les feuilles la 2e année (avant le dernier instant légal de l'enlèvement; mais, sans cela, elles seraient annulées et confondues avec la souche). Selon R. Yossa, notre Mischnâ (au lieu de se conformer à la discussion précitée pour l'enlèvement) parle d'une plantation qui a eu lieu avant

1. Planté avant l'année consacrée au repos, mais qui a continué pendant ce temps à rester en terre et à croître.— 2. Qui en émergent sur le sol.— 3. Elle est à tous. Voir, ch. IX, § 8.— 4. Voir ci-après, ch. IX, § 8.— 5. Comp. ci-dessus, ch. IV, § 2. — 6. Comp. ci-après, ch. VII, § 1.

le nouvel-an de la 7e année, dont le germe a aussi grandi avant le nouvel-an de la 7e et dont on a écrasé les feuilles avec le pied [1] la 7e année, détachées ensuite complètement la 8e année. Or, si l'action de détacher les feuilles avec les pieds équivaut à un détachement régulier, le tout revient aux pauvres, à titre d'opération accomplie la 7e année; si, au contraire, elle est considérée comme incomplète, le tout n'est pas aux pauvres, une bonne partie ayant été détachée la 8e année. Aussi, selon R. Eliézer, il y a doute, et il faut compter avec les pauvres (selon R. Josué, elle est incomplète). R. Hiskia interprète encore autrement notre Mischnâ et dit qu'il s'agit d'une plantation accomplie la 6e année, dont les produits ont grandi avant le nouvel-an de la 7e, dont les feuilles ont été écrasées avec le pied avant cette même date, mais dont la souche essentielle n'a été retirée qu'à la fin de la 7e année. Or, si l'action de détacher les feuilles avec les pieds équivaut à un détachement régulier, accompli avant la 7e année, le tout revient nécessairement au propriétaire; si, au contraire, elle est considérée comme incomplète, le tout ne revient pas au propriétaire, une grande part de la cueillette ayant lieu la 7e année. Aussi, selon R. Josué, la dernière cueillette l'emporte, et, sans qu'il soit besoin de compter avec les pauvres, le tout leur revient. Si on a labouré la terre trois années de suite après la 7e, on donne aux pauvres un quart en dîme (en comptant 4 années, une pour la 7e et les 3 suivantes); si on a labouré deux ans, on leur donne un tiers; pour un an, la moitié.

4. De l'ail mûr, qui est de la 6e année[2] et que l'on a laissé en terre jusque dans la 7e, ou des oignons d'été [3], ou la garance de terre grasse, ne peuvent être détachés, selon l'école de Schammaï, qu'avec des crocs en bois; selon celle de Hillel, on peut même employer des haches en métal (cette différence suffit, afin de ne rien détériorer). Toutefois, les premiers reconnaissent que pour la garance latérale [4] ou anguleuse (*rubia acaliculata*), on l'arrache avec des haches de métal.

5. A partir de quand est-il permis d'acheter de l'ail après la 7e année? Immédiatement après, dit R. Juda [5]; selon les autres sages, lorsque les nouveaux produits atteignent une grande quantité [6].

On a dit plus haut : selon R. Yossa, il est question dans la Mischnâ d'une plantation ayant eu lieu avant la 7e année et ayant donné des produits avant cette même époque. Selon R. Hiskia, il y est question d'une plantation

1. Terme employé dans les Nombres, XI, 8; c.-à-d. on a comprimé les feuilles contre le tronc; ce qui a lieu d'ordinaire peu avant d'arracher. — 2. Amplement arrivé à la maturité en temps opportun. — 3. On les appelle ainsi à cause de leur dureté. — 4. Elle croît sur des rocs ou des côteaux. — 5. Parce que, selon le § 4, sa constitution diffère de celle des autres plantes herbacées. — 6. Vers Pâques, comme les autres produits du même genre.

ayant eu lieu la veille de la 7e année et dont les produits sont nés en la 7e année. S'il en est ainsi, demande R. Aboun bar Hiya devant R. Zeira, et que le détachement des feuilles est valable, pourquoi n'en serait-il pas de même, dans les années agricoles habituelles,au point de vue de la dîme des pauvres? N'a-t-on pas enseigné, en effet, que lorsque la 2e année agraire touche à la 3e année (dont la dîme spéciale revient aux pauvres, au lieu d'être consommée à Jérusalem par le propriétaire), on ne doit pas détacher les feuilles, ni les priver d'eau, afin qu'en cette 3e année leur part soit d'autant plus forte, et pour la même raison, on ne prend pas ces précautions lorsqu'il s'agit d'une 3e année qui touche à la 4e? C'est vrai, et cela prouve que l'action d'arracher les feuilles en les écrasant équivaut au détachement complet. Toutefois, ajoute R. Yossé, au nom de Rabbi, cette explication qu'il s'agit d'arracher les feuilles, n'est applicable qu'au cas où la souche n'a pas encore poussé (car, sans cela, il serait interdit de les arracher et de perdre ces produits). Quant aux oignons d'été, indiqués dans la Mischnâ, ils sont analogues à d'autres produits d'été [1]. Tous reconnaissent que l'on arrache la garance anguleuse, etc., ainsi nommée parce qu'elle provient d'un terrain rocailleux [2]. A ce sujet, on a enseigné (I, 1): dans les localités où c'est l'usage de labourer, on le fait; et lorsqu'on a l'habitude d'arracher on agit de même. Pourquoi R. Juda diffère-t-il ici au sujet de l'achat de l'ail, tandis que plus loin (VI, 4) il ne conteste pas l'avis des rabbins? C'est que, répondit-il, pour l'ail, on a exigé de l'enlever avec certaines modifications (il sera donc rare); tandis que les plantes herbacées, en général, ne sont pas dans ce cas. Puisqu'il en est ainsi (comme on sait qu'on ne l'arrachera pas en la 7e année), même en cette année il devrait être permis de l'acheter (s'il est de provenance antérieure)? Non, car ce que l'on a dit de la rareté s'applique à l'enfouissement (des produits arrachés la 7e année et mis de côté); mais, si l'achat était permis en la 7e année, on vendrait de la partie interdite, en déclarant que c'est enfoui de l'an passé. On a enseigné que R. Juda a raconté le fait suivant: nous nous trouvions à En-Kouschi [3], et nous avons mangé de l'ail, sur l'avis de R. Tarfon, le lendemain des premières fêtes de la 8e année (c'est-à-dire, de suite). R. Yossé répliqua : j'y étais avec toi et je sais que c'était le lendemain de la fête de Pâques (plus tard).

6. Voici les outils, qu'il est interdit à l'ouvrier de vendre la 7e année [4] : la charrue avec ses accessoires, le joug, le van [5], la houe [6], mais il peut

1. Ce terme קיטנאי a été transmis par les Nabatéens aux Arabes, qui ont قطنية. Voir Fleischer, supplément au *Chal. Wörterbuch* du Dr Lévy, II, p. 575b. — 2. On retrouve ce terme de pierre au tr. *Kilaïm*, ch. I, § 9.— 3. Ce mot peut signifier : source de Kousch (Ethiopie). On le retrouve dans le même Talmud, tr. *Aboda Zara*, ch. V, § 4 (f. 44d), et Babli, même traité, f. 31a. — 4. Il s'agit d'empêcher le pécheur de commettre le mal, en écartant de lui les moyens (Lévitique, XIX, 14). 5. Comp. Isaïe, XXX, 27.— 6. Comp. Raschi sur I Samuel, XIII, 20; R. Simon de Sens a le mot *coutre*.

vendre une scie à main, ou une petite serpe, ou un chariot avec ce qui en dépend [1]. Voici du reste la règle générale : tout outil spécialement destiné à l'agriculture est interdit ; mais s'il sert également à des usages permis, la vente en est autorisée.

7. Le potier peut vendre jusqu'à 5 cruches pour l'huile et 15 pour le vin [2], car c'est là la quantité que l'on a l'habitude de rapporter sur les fruits abandonnés à tout venant (en cette année) ; si même on lui en a apporté davantage, le potier vendra aussi le nombre nécessaire de cruches. Il peut aussi en vendre sans limites aux païens dans la Palestine, et aux Israélites hors du pays [3].

R. Yona dit : il faut ajouter à la Mischnâ qu'il est interdit en la 7e année de vendre les instruments de labour à la personne seule qui est soupçonnée de se livrer à l'agriculture (mais à d'autres, c'est permis). Quelle est la règle à l'égard de l'inconnu ? Puisque l'on vient de préciser dans quel cas seul c'est interdit, cela prouve que, hors de là, c'est permis. Pour le potier, n'y a-t-il pas à craindre qu'il ne fasse l'inverse (et qu'il n'en donne davantage pour l'huile que pour le vin) ? La confusion est impossible, car on distingue bien celles qui sont destinées à l'huile de celles destinées au vin. R. Oula dit : de même que l'on distingue les outres contenant certains liquides d'autres de ce genre [4], de même ce sera pour les cruches. A un païen, on peut en Palestine vendre davantage ; et c'est permis aussi à l'Israélite hors de la Terre-Sainte, fût-ce même des produits provenant de ce pays.

8. L'école de Schammaï dit : on ne doit pas la 7e année, vendre une vache de labour à un homme soupçonné de transgresser la loi du repos agraire ; celle de Hillel le permet, parce qu'il se peut qu'on l'ait achetée pour l'égorger et la manger. On peut vendre à cette personne des fruits même au moment des semailles [5], et lui prêter le *saa* (ou toute autre mesure), même si l'on sait qu'il a une grange (on ne craint pas qu'il l'emplisse) ; on peut lui procurer de la monnaie, si même on sait qu'il a des ouvriers (qu'il occupera peut-être [6]). Tout cela est interdit, si cet homme indique explicitement des intentions illégales (il n'est pas permis de l'aider à transgresser la loi).

1. Servant à emporter ce qui est abandonné; cf. tr. *Aboda Zara*, f. 15b. — 2. Même aux personnes soupçonnées de violer le repos de l'an sacré. — 3. En ce cas, il n'y a pas à craindre des récoltes illégales, ni que ces articles des païens soient vendus à des Israélites. — 4. Littéral. la peau des unes (outres) est reconnaissable et celle des autres l'est. Donc, il n'y a pas de confusion possible. — 5. On présume qu'ils ne serviront qu'à la consommation. — 6. On peut supposer qu'il a d'autres dépenses à payer.

On a enseigné[1] : lorsqu'on vend un bœuf à son prochain et qu'il se trouve que c'est un bœuf dangereux, la vente est nulle, selon Rab ; mais, selon Samuel elle est valable, parce que le vendeur peut se retrancher derrière la remarque qu'il a vendu la bête pour être égorgée. En somme, quel avis prédomine ? Si on l'a vendu à un fermier, il est évident qu'on le destine à la culture (donc la vente serait nulle) ; si on l'a vendu, pour la consommation, il suffit que l'animal soit bon à être égorgé. Il n'y a de discussion qu'au cas où il a été vendu à un marchand (dont la destination finale n'est pas déterminée d'avance) ; en ce cas, selon Rab, le marché est nul ; selon Samuel, il est valable, parce que l'on peut objecter que l'on a cru vendre la bête pour la consommation. Ces deux opinions semblent en contradiction avec celles qui ont été émises par ces rabbins dans la discussion suivante : si on vend un terrain pendant l'année même du jubilé [2], ou 50e agraire (époque à laquelle toutes les terres font retour au propriétaire), l'acquisition est valable selon Rab et le vendeur garde l'argent, bien que la terre lui revienne ensuite ; selon Samuel, l'acquisition est nulle et il faut rendre l'argent. Or, n'est-ce pas une contradiction pour Rab de dire à ce sujet que l'acquisition est valable, tandis qu'elle ne l'est pas pour l'achat du bien ? Non, car, pour le jubilé, chacun sait[3] que la terre retourne au maître, tandis que l'on ignorait les défauts du bœuf ; c'est donc un faux marché. Mais, n'est-ce pas une contradiction pour Samuel de dire à ce sujet que l'acquisition n'est pas valable, tandis qu'elle l'est pour l'achat du bœuf ? Non, car pour le jubilé, il est évident que l'acquisition du terrain a eu lieu dans le but de l'ensemencer (ce qui est impossible en cette année, comme en la 7e) ; la vente est donc nulle ; tandis que pour la cession du bœuf, on peut dire qu'on le supposait destiné à la consommation. Il semble donc que, pour le bœuf, Rab adopte l'avis exprimé dans la Mischnâ par Schammaï, et Samuel celui de Hillel. Mais se peut-il que ces rabbins reprennent la discussion de Schammaï et de Hillel ? (Est-ce que ce dernier ne l'emporte pas ?) En effet, fut-il répondu, Rab adopte l'avis de Schammaï, et même, selon Hillel, ses paroles s'expliquent, car, selon l'usage, on achète les marchandises dans l'espace d'un mois et l'on met plusieurs mois pour les revendre ; or, si ce laps de temps n'a pas été nécessaire (pour vendre le bœuf vicieux), le marché est faux. D'autre part, Samuel partage l'avis de Hillel, et même selon Schammaï son opinion est justifiée, car, dit-il, on n'a pas l'habitude de prendre pour la consommation les vaches destinées généralement à la culture, tandis que l'on prend pour cela les bœufs dangereux. R. Aḥa ou R. Tanḥoum bar Hiya dit au nom de R. Yoḥanan : si quelqu'un a prêté (gratis) à son voisin une mesure *saa* et qu'il le trouve au

1. Voir ci-dessus, tr. *Demaï*, ch. VI, § 6 ; même série, tr. *Baba Kama*, ch. IV, § 7, (fol. 4c), et Babli, même traité, fol. 46a.— 2. Babli, tr. *Erakhin*, fol. 29b.— — 3. Tr. *Baba mecia*, fol. 15b.

moment de s'en servir pour mesurer son blé, il n'est pas tenu de l'aider, et, à plus forte raison, en est-il dispensé lorsque le prêt est salarié.

9. Une femme peut prêter un tamis, un van, un petit moulin ou un four[1], même à une femme soupçonnée de ne pas observer les lois de la 7e année; mais elle ne doit pas l'aider à trier, ni à moudre[2]. La femme d'un compagnon savant peut prêter à la femme d'un homme du peuple[3] un tamis ou un van; elle peut trier, moudre et vanner avec elle. Mais, dès que celle-ci jette de l'eau sur la farine (qu'elle commence seulement une pâte[4]), elle ne doit plus l'aider, ni la toucher, car il est interdit d'encourager ceux qui transgressent la loi. Du reste, toutes ces mesures n'ont été autorisées que dans l'intérêt de l'harmonie, comme l'on peut souhaiter du succès aux païens la 7e année, mais non à l'israélite[5], et comme dans l'intérêt des bonnes relations, on doit s'informer de leur santé.

R. Zeira demanda en présence de R. Mena : la Mischnâ parle de prêts dont le but n'a pas été déterminé d'avance ; mais si l'on a dit explicitement que l'on veut s'en servir pour les travaux agricoles, c'est interdit. Cependant, fut-il objecté, est-ce que le prêt sans indication n'implique pas un but interdit ? Non, car on peut se servir d'un tamis pour compter de la même monnaie ; d'un van, pour trier le sable ; d'un moulin, pour moudre des médicaments ; d'un four, pour y faire sécher des tiges de lin. R. Pinḥas demanda : à quelle sorte de transgression s'applique l'interdit ? S'agit-il des personnes soupçonnées de semer en la 7e année (et non d'en consommer les produits), ou s'agit-il de ceux qui les mangent ? Il importe de savoir de quelle transgression il s'agit au cas où l'on a vu cet Israélite acheter les produits sur la voie publique d'un marchand étranger[6] ; or, comme ils sont soupçonnés, non-seulement de semer en cette année, mais encore d'en manger les produits, c'est interdit en cas d'achat d'un étranger ; mais s'ils ne sont pas soupçonnés de semer (présomption qui entraîne l'hypothèse favorable à la consommation), c'est permis. (Quant à la question précédente, elle n'a pas été résolue.) R. Yossé ben Ḥanina demanda : en faisant valoir l'intérêt de l'harmonie, cela se rapporte-t-il à toutes les mesures prescrites par la mischnâ (même à la vente d'outils), ou seulement à la règle pour la personne soupçonnée de transgresser la Loi ? Les rabbins de Césarée répondent au nom de R. Juda bar Soutas : puisque la

1. Il se peut qu'elle s'en serve dans un but permis. Voir tr. Guittin, f. 61a. — 2. Afin de ne pas participer à des actes blâmables. — 3. Soupçonné seulement d'impureté. — — 4. Susceptible d'impureté par l'humidité. — 5. Voir ci-dessus, IV, 3. — 6. Le mot סירקי signifie-t-il cirque, place publique ? ou faut-il lire תורקי, turc, comme l'insinue R. Elie Fulda ? ou plutôt : boulangère, qui fait des pains ronds (selon Frankel) ?

même Mischnâ reproduite au traité *Guittin* (des divorces, V, 9) ne parle que de la personne soupçonnée, cela prouve qu'il n'est pas question d'y comprendre d'autre règle.

On a enseigné ailleurs[1] : lorsqu'un boulanger travaille malgré son état d'impureté (avant de se purifier), on ne doit l'aider ni à pétrir la pâte ni à la préparer (afin de ne pas contribuer à cette action interdite) ; et l'on ajoute à ce propos : on ne devra ni trier avec lui les grains, ni moudre, ni vanner ; comment donc se fait-il qu'ici la Mischnâ permet ce concours ? Il n'y a pas de contradiction, répond Rabbi, car ici il s'agit de mets profanes, tandis qu'ailleurs il s'agit d'oblation sacerdotale (qu'il faut consommer dans un état de pureté parfaite). Mais peut-on dire qu'un boulanger ordinaire (non sacerdote) serait chargé de pétrir du pain d'oblation ? En effet, répondirent les compagnons d'études, la cause de divergence est celle-ci : là (ailleurs), il s'agit de grains qui ont été mouillés (susceptibles d'impureté), et ici non. Aussi notre Mischnâ confirme cette explication, puisqu'elle dit : « dès qu'elle jette de l'eau sur la farine on ne doit plus l'aider ; etc.»[2].

CHAPITRE VI

1. Relativement à la loi du repos en la 7e année, il y a trois sortes de pays à distinguer : 1° Dans toute la contrée de la Palestine, conquise par ceux qui sont revenus de Babylone et dont la limite est Kézib[3], on ne mange pas les produits de la 7e année[4] et on ne cultive pas la terre ; 2° Dans la possession de ceux qui sont venus de l'Egypte comprenant ce qui s'étend depuis Kézib (au sud) jusqu'au fleuve (l'Euphrate) et à l'Amanus (Monts du Nord), on mange les fruits[5], mais on ne peut pas labourer ; 3° Dans le pays qui se trouve à l'intérieur du fleuve (en deça de l'Euphrate) et de l'Amanus, on mange les produits de 7e année et l'on y cultive la terre (non conquise par les anciens Israélites).

Il est écrit[6] : *voici les préceptes et les commandements que vous aurez soin d'observer dans ce pays* (Deutéronome, XII, 1) ; cela signifie qu'il faut les pratiquer dans le pays de la Terre-Sainte, non hors de là. Cela revient à dire encore que l'on a l'habitude d'observer dans cette Terre-Sainte seulement les préceptes exclusivement relatifs à la terre. Est-ce à dire qu'aucun autre

1. Même série, tr. *Abôda zara*, ch. IV, § 10 (fol. 44b).— 2. Suit un passage jusqu'à la fin du chap., déjà cité *in-extenso*, ci-dessus, ch. IV, § 3.— 3. Sur ces délimitations, voir Neubauer, *géographie*, p. 6, note 1, et p. 233. Comp. tr. *Halla*, ch. IV, § 8. — 4. Après l'époque où l'on a dû en débarrasser la maison. — 5. Même postérieurement à l'époque du débarras légal.— 6. Cf. même série, tr. *Kidduschin*, ch. I, § 9 (f. 61c) ; Babli, ib. f. 37b.

précepte, même ceux qui ne sont pas relatifs à la terre, ne doivent pas être observés hors de ce pays ? C'est pourquoi il est dit (ibid. XI, 16): *gardez-vous de peur que votre cœur ne s'égare et que la colère divine ne s'enflamme contre vous* (d'où : l'exil); puis (ib, 18) : *vous placerez mes paroles sur votre cœur et en votre âme* (ce qui implique l'observance au dehors). Qu'est-ce qui l'indique ? Le voici : le précepte de mettre des phylactères et d'étudier la loi. De même qu'il faut accomplir ces deux préceptes qui ne sont pas relatifs à la terre, aussi bien en Palestine qu'au dehors, il en sera de même pour tous les préceptes qui ne sont pas relatifs à la terre, et l'on devra les accomplir partout. Est-ce à dire que les Israélites sont désormais affranchis en Terre-Sainte de l'accomplissement des préceptes relatifs à la terre, depuis que, par suite de l'exil, la Palestine a perdu son caractère de sainteté? On n'en est pas dispensé[1], comme il est dit (Néhémie, VIII, 17) : *Toute l'assemblée, composée de gens revenant de la captivité, firent des tentes, et ils demeurèrent dans les tentes, car on n'en avait pas construit depuis l'époque de Jéhu, fils de Noun*[2]. Pourquoi est-il dit *Jésu* ישוע, au lieu de *Josué*, יהושע ? R. Hillel, fils de R. Samuel ben Nahman répond : l'Écriture Sainte a voulu rapetisser Josué[3], pour donner un éclat d'autant plus grand à Ezra le juste, qui, à ce moment, avait une valeur sans égale (pour avoir restauré la religion d'Israel). Or, on compare le retour d'Israel sous la conduite d'Ezra à l'entrée des Israélites en Palestine sous Josué ; et, de même qu'à l'époque de Josué, ils avaient été dispensés jusque là d'accomplir les préceptes agricoles et qu'ils y furent contraints du jour au lendemain, il en fut de même sous Ezra. A cette dernière époque, quel a été le caractère de l'obligation ? Selon R. Yossé bar Hanina, l'obligation est légale, C'est, pourquoi, il est écrit (Deutéronome, XXX, 5) : *L'Eternel, ton Dieu, te mènera dans le pays que tes ancêtres ont acquis par héritage et tu l'hériteras.* On compare l'héritage actuel à celui des parents ; or, de même que ce dernier était soumis légalement aux diverses obligations, il en sera de même pour l'héritage actuel (au temps d'Ezra). *Il l'améliorera pour toi*, est-il dit ensuite, *et te l'agrandira au-delà de ce que possédaient tes ancêtres.* C'est-à-dire : tes ancêtres étaient dispensés, puis soumis à certaines redevances; il en sera de même pour toi, qui en avais été dispensé d'abord. Tes ancêtres n'avaient pas été soumis au pouvoir royal ; et toi, bien que soumis, tu es contraint de payer les redevances. Tes ancêtres n'étaient tenus de payer les redevances agraires que 14 ans après leur entrée en Palestine, savoir : sept ans pour la conquête et sept ans pour la durée du partage des possessions ; mais tu y es tenu dès ton arrivée. Tes ancêtres n'étaient tenus qu'après l'acquisition du bien total ; mais toi, tu rédimeras les produits au fur et à mesure de leur acquisition. — Au contraire, selon R.

1. Babli, tr. *Erakhin*, f. 32b. — 2. Il devait en être de même pour tous les préceptes.— 3. *Agada* de Samuel, ch. 15 ; Midrasch rabba sur l'Ecclésiaste, I, 4 fin.

Eliezer, l'obligation du temps d'Ezra de payer les dîmes n'est qu'un engagement contracté spontanément par les Israélites (non dû légalement).

Ce qui le prouve, c'est qu'il est dit (Néhémie, X, 1) : *Pour tout cela, nous contractons une alliance vraie, nous l'écrivons, et pour la signature, nous apposons les noms de nos lévites et de nos prêtres* (or, il est question aussitôt après des dîmes, dont l'obligation semble ainsi avoir été acceptée). Mais comment R. Eliézer explique-t-il le verset suivant: *Et les premiers-nés de nos bœufs et de nos bestiaux?* (N'est-il pas évident que ces devoirs sont également imposés hors de la Palestine?) C'est vrai; mais, comme ils se sont engagés spontanément à remplir les devoirs de la dîme, auxquels ils n'étaient pas obligés, Dieu leur sait le même gré pour l'accomplissement des autres devoirs, qui sont obligatoires. Comment, d'autre part, R. Yossé bar R. Hanina (qui ne partage pas cet avis) explique-t-il ce verset ? Selon lui, puisqu'ils ont accepté de bonne grâce l'engagement d'accomplir les devoirs de la dîme (comme les autres),Dieu leur en sait le même gré que si cet engagement avait été pris spontanément,et il n'était pas obligatoire. Comment, de son côté, R. Eliézer explique-t-il le verset invoqué par R. Yossé (et impliquant l'analogie entre le retour en Palestine et la conquête)? Il l'applique à l'avenir; car, dit R. Helbo ou R. Simon bar Aba au nom de R. Yohanan: tes ancêtres ont conquis un pays de sept peuples, et vous posséderez un jour les territoires de dix peuples. Les trois peuples nouveaux (à ajouter aux sept) sont[1] les Kénites, les Kénizeens et les Kadmoneens (Genèse XV, 18) ; selon R. Juda, on entend par ces 3 noms : les Arabes, les Salmioï[2] et les Nabatéens. Selon R. Simon, ce seront les 3 provinces d'Asie mineure, d'Apamée et de la Damascène. Selon R. Eliézer ben Josué, ce seront les 3 séries d'habitants des villes d'Asia, de Carthage et de Torkï[3]; selon Rabbi, ce seront les Iduméens, les Moabites et les premiers des fils d'Amon. «Vous aurez plus que vos ancêtres», est-il dit. Vos ancêtres, après avoir été délivrés de la servitude égyptienne, sont plus tard retombés en esclavage (soumis par les Assyriens), mais vous, après votre délivrance définitive, vous ne serez plus jamais assujettis, ainsi qu'il est dit (Jérémie, XXX; 6): *Demandez et voyez si un mâle enfante.* Or, de même qu'un mâle n'enfante pas, de même plus jamais vous ne serez réduits à l'esclavage à partir du jour de la délivrance future[4].

Lorsqu'on va d'Acco à Kezib, la droite de la route, à l'Est, est pure, n'étant pas considérée comme pays païen, et les produits qui y naissent sont soumis à la dîme et au repos agraire, à moins que l'on sache que tel endroit spécial de la route ne fait pas partie de la Palestine, et il est dispensé des redevances[5]. La gauche de la route à l'ouest, est impure, étant considérée comme partie païenne;

1. Babli, tr. *Baba bathra*, f. 56a; et *Sifri*, section *Ekeb*, nº 51. — 2. C'est une peuplade arabe voisine de la Mésopotamie, selon Neubauer, p. 427-29. — 3. C'est peut-être une ville de Thrace, selon Ibn-Ezra (Cantique, I, 3). — 4. *Beréschith Rabba*, ou Midrasch sur la Genèse (I, 2), éd. d'Amsterdam, fol. 5b. — 5. Babli, tr. *Guittin*, f. 7b.

et les produits qui y naissent ne sont soumis à aucun droit, à moins que l'on sache que tel point fait spécialement partie de la Palestine, et il est soumis aux divers droits. Tout cela s'applique à la route jusqu'à Kezib; selon R. Ismaël bar R. Yossé au nom de son père, ces divergences sont applicables jusqu'à Lablab[1]. Quant à Acco elle-même, est-elle considérée comme partie intégrante, ou comme sise en dehors du pays? R. Aba bar Jacob répond au nom de R. Imi : par deux faits relatifs aux dîmes, survenus à Rabbi, nous savons qu'une partie d'Acco est considérée comme faisant partie de la Palestine et une autre comme placée en dehors[2]. Comme Rabbi se trouvait à Acco[3], il vit que des habitants mangeaient du pain blanc. Comment faites-vous, leur demanda-t-il, pour tremper les graines donnant du pain aussi blanc (sans qu'il ait l'inconvénient d'être susceptible d'impureté)? Un disciple de rabbin, répondirent-ils, était ici, il nous a enseigné que le blanc des œufs [4] ne rend pas les mets susceptibles d'impureté (nous avons recours à ce moyen). Les habitants s'étaient imaginé, d'après cet avis, qu'il suffit de cuire les œufs à l'eau, puis de se servir de cette même eau pour tremper le froment, tandis qu'il n'avait pas voulu parler de l'eau de la cuisson, mais du blanc d'œuf. A partir de ce moment (par suite de cette équivoque regrettable), dit R. Jacob bar Idi, il a été ordonné qu'aucun élève ne pourrait propager de décision légale. R. Ḥiya dit au nom de Houna : lors même qu'un élève enseigne exactement les décisions, son enseignement devient nul (et n'a pas force de loi). — A ce propos, on a enseigné [5] : lorsqu'un disciple professe en présence de son maître, il mérite la mort (c'est un grave manque de respect). De même, on a enseigné au nom de R. Eliézer: Nadab et Abihu (les fils d'Aron) ne sont morts que pour avoir professé (une règle relative au feu) en présence de leur maître Moïse. Il arriva à un disciple d'enseigner en présence de son maître R. Eliézer. Celui-ci dit à Ima Salome sa femme : cet élève n'achèvera pas la semaine, en raison de ce qu'il a fait; en effet, il mourut avant la fin de la semaine. Quoi, lui dirent ses disciples, es-tu prophète? Non, leur dit-il, je ne suis ni prophète, ni fils de prophète ; mais je sais par tradition que lorsqu'un disciple professe en présence de son maître, il mérite la mort. On a enseigné aussi [6] ; il est interdit à un élève de professer des décisions légales jusqu'à ce qu'il soit éloigné de son maître à une distance de douze milles, ce qui représente l'étendue du camp d'Israël au désert. Et ce qui le prouve, c'est qu'il est dit : *Ils campèrent sur le Jourdain depuis Beth-Yeshimon jusqu'à Abel Schittim* (Nombres, XXXIII, 49); ce qui équivaut à une distance de 12 milles [7]. Ainsi, R. Tanḥoum bar Hiya se trouvait à Hefar. et chaque fois qu'on l'interrogeait sur une question doctrinale, il y répondait en professant les règles.

1. Voy. Neubauer, *Géographie*, p. 231.— 2. Comp. ci-dessus, ch. IV, § 9.— 3. Même série, tr. *Guittin*, ch. I, § 2, (fol. 43c).— 4. Babli, tr. *Synhédrin*, f. 5b.— 5. Babli. tr. *Eroubin*, f. 63a.— 6.V. Neubauer, *Géographie*, p. 201.—7. Ib. p. 251.

Mais lui dit-on, le maître ne nous a-t-il pas enseigné qu'il est interdit à un disciple d'enseigner en présence de son maître, à moins d'en être éloigné à la distance de douze milles, égale à l'étendue du camp d'Israël, tandis que R. Mena notre maître se trouve assez près d'ici, à Cippori? Malheur à moi, s'écria-t-il, je jure bien que je l'ignorais, et à partir de ce moment, il ne professa plus. 2° Comme Rabbi se trouvait à Acco, il vit un homme aller au-delà de Kiphta [1], en remontant au Nord (hors de la Palestine). N'es-tu pas, dit-il, fils de tel cohen (sacerdote)? Ton père n'était-il pas sacerdote? (comment donc se fait-il que tu sors de la terre sainte)? Les yeux de mon père, répondit-il, étaient trop élevés (regardaient la beauté); il a épousé une femme qui ne lui convenait pas (une répudiée), et il a profané sa dignité en me faisant naître (aussi, je perds mes droits de sacerdote; et cela prouve qu'une partie d'Acco est sise hors du territoire sacré). Voici les frontières de la Palestine, telles qu'elles ont été délimitées par ceux qui sont revenus de la captivité de Babylone [2]: Environs d'Ascalon; le mur de Césarée; Dor (Tantoura); le mur d'Acco (non la ville); Kaçra de Guelila; Habartha; Beth-Zanita (ou Aïn Zeïtoun); El-Koubéa; forteresse de Bir; la grande Biria; Tofnim (Doufneh); Sanalta, environs d'Ituréa; Memci de Abhata (du mont Scheikh); le commencement de la rivière de Ghouta et Ghouta même; le lac Asphar; Maresa; le village Ḥaroub (Χαράδη, en Galilée); Oulamma la grande; le trou (vallée) d'Iyoun; Oukkrith; le grand espace de la ville de Sangorah (συνηγορία, cité de protection, ou Panéas); la Tarnegola supérieure, au-dessus de Césarée; la province Trachonide qui se trouve près de Boçra; la forteresse de Vadkaï; Nimrim; Beth-Soukkoth; Canath, Raphia de Ḥagra; la grande route qui se dirige vers le désert; Ḥesbon, Yabbok; le fleuve Zered; Yegar Sahadouta (ou Galëd); la ville de Gayia (équivalent de Kadesch-Barnea) et les environs (ou jardins) d'Ascalon [3]. Quant à la ville même d'Ascalon comment est-elle considérée? R. Jacob bar Aḥa répond au nom de R. Zeira: puisque l'on parle seulement des jardins d'Ascalon, cela prouve que la ville même est considérée comme située au dehors. Selon R. Simon au nom de Houlfia, l'école de R. Ismael bar Yossé et ben Kappar se consultèrent sur la question de savoir quelle valeur il fallait donner à Ascalon, et l'on décida qu'elle serait déclarée pure (c'est-à-dire, comme sise à l'intérieur), d'après ce qu'avait dit R. Pineḥas ben Yaïr: nous descendions au marché d'Ascalon pour y acheter du froment, puis nous remontions à la ville, et après avoir pris le bain de purification, nous mangions l'oblation sacerdotale (qui exigeait la plus grande pureté et n'était pas consommée au dehors). Le lendemain on vota de nouveau sur la question, et il fut décidé que les

1. L'ingénieuse conjecture de Rapoport (dans l'*Orient*), d'identifier ce nom avec le mot *copte*, est inapplicable ici.— 2. Pour l'explication détaillée de ces noms de lieux et les passages parallèles, voir Neubauer, p. 11 et suiv.— 3. Voir ce qu'en dit Reland dans sa Palestine, t. I, p. 195. Cf. Graetz, *Monatschrift*, 1855. p. 114.

produits de cette ville seraient dispensés de la dîme (comme sise au dehors). Sur ce, R. Ismael bar R. Yossé, qui avait l'habitude de se soutenir sur l'épaule de ben Kappar, retira la main. Mon fils, lui dit-il alors, pourquoi ne me demandes-tu pas pour quelle raison je retire la main? En voici le motif (servant à t'expliquer ma désapprobation) : Il est bien vrai qu'hier j'ai partagé votre avis à tous, me disant que nous pouvons déclarer pur ce que d'autres rabbins ont considéré comme impur et douteux ; mais à présent, où il s'agit de dîme, nous devons dire que peut-être cette ville est considérée légalement comme étant conquise, et par conséquent ses produits ne peuvent être dispensés d'une obligation légale (et non rabbinique).

A partir de quand la ville d'Ascalon est-elle considérée comme impure à titre de ville païenne? Après un laps de temps de 40 jours, répondit R. Simon, qui suivront la décision (afin que l'on ait eu le temps d'en prendre connaissance). Mais, dit R. Jérémie, n'est-ce pas dans le doute, sur la question de savoir si cette terre est païenne que nous la déclarons impure? Donc, on peut de suite la déclarer telle. Au contraire, dit R. Ména, c'est avec certitude ; car R. Jacob bar Aha a dit au nom de R. Zeira : puisque l'on parle seulement des jardins d'Ascalon, cela prouve que la ville même est considérée comme sise au dehors; or, le vote a eu lieu pour que l'on ne compare pas Ascalon à Tyr, car dans cette dernière ville païenne, bien que l'on ne doive pas y aller, (parce qu'elle est sise au dehors), les fruits sont soumis à la dîme ; donc, pour que l'on ne suppose pas qu'il y a égalité, on a décidé que les fruits d'Ascalon seraient dispensés de la dîme. R. Simon et R. Abahou se trouvaient assis ensemble et ils objectèrent : n'est-il pas dit (Juges, I, 18) : *Juda conquit Gaza et son territoire?* (Cela n'implique-t-il pas que cette ville fait partie de la Palestine?) Il ne s'agit que de la frontière de cette ville, non d'elle-même ; de même, en disant : *Ascalon et son territoire*, il ne s'agit que de sa frontière. Est-ce à dire qu'en citant ensuite *le canal d'Égypte*, ses bords seuls ont été conquis? (Le canal lui-même sert de frontière). R. Josué ben Levi [1] explique ce verset (ib. XI, 3) : *Jephté s'enfuit de devant ses frères et alla habiter le pays de Tob.* Ce pays est celui de Susitha (Hippos). Et pourquoi est il appelé *Tob* (bon)? parce que ses produits sont dispensés des redevances de dîmes (par leur naissance au dehors). Mais, demanda R. Imi, ne proviennent-ils pas des habitants d'Hippos qui sont palestiniens? C'est qu'il pensait que ce territoire est considéré comme conquis par Israel, puisque R. Samuel dit [2] : Josué envoya en Palestine, avant l'entrée des Israélites, trois messages (προστάγματα, ou en persan فِرِستَك), dans lesquels il était dit: ceux qui voudront émigrer le pourront ; ceux qui voudront contracter la paix la concluront, ceux qui préféreront la guerre seront combattus. Guergassi (Genèse, X, 16, XV, 21)

1. Neubauer, p. 239. — 2. *Wayyikra Rabba*, ch. 17 ; *Debarim rabba*, ch. 5.

émigra, montrant ainsi sa confiance envers l'Éternel, et il se rendit en Afrique [1]. Ainsi, lorsque Nabucodonozor dit (II Rois, XVIII, 32) : *jusqu'à ce que je vienne et que je vous amène dans un pays semblable au vôtre*, on entend par là la province d'Afrique. Les Gabaonites firent la paix, ainsi qu'il est dit (Josué, X, 1) : *Les habitants de Gabaon conclurent avec les enfants d'Israël*. Enfin, trente et un rois choisirent la guerre, et ils furent vaincus. Pourquoi les rabbins ne prononcèrent-ils pas de décision au sujet de l'espace de Gadrigo (pour savoir si elle faisait partie de la Terre-Sainte ou non)? C'est que, répondit R. Simon au nom de R. Josué ben Levy, c'est une habitation malsaine (et par conséquent inhabitée). Jusqu'où va-t-elle? Jusqu'au canal d'Égypte (au sud-ouest), répond R. Hanan au nom de R. Samuel ben R. Isaac. Mais pourquoi ne parle-t-on pas de Gaza, qui est une habitation saine? Pispesa dit que R. Yossé avait adressé cette question à R. Aḥa, et il déclara ses produits dispensés de tout droit. R. Zeira s'étant rendu à Hamata de Paḥal, il s'aperçut qu'il avait dépassé les palmiers de la Babylonie (qu'il se trouvait au dehors de ce pays, dont le sacerdote ne doit pas sortir). R. Zeira envoya alors R. Ilija bar Nava auprès des deux fils de R. Abitar de Dama (pour savoir ce qu'il devait faire) ; ils lui répondirent : les sacerdotes ont l'habitude d'aller jusqu'à l'endroit où il se trouvait. D'autres sacerdotes demandèrent à R. Yossé : est-ce que la ligne frontière passe par Naweh? R. Yoḥanan au nom de R. Hounia de Brath-Hiwrin répondit : Les sacerdotes ont l'habitude de pousser jusqu'à Darci [2], qui est compris dans la ligne frontière allant de Boçra à Pardes. R. Abahou dit : il y a telles villes samaritaines à l'égard desquelles la dispense de tout droit est contemporaine de la conquête du pays sous Josué fils de Noun ; et elles conservent cette situation de dispense. R. Yossé objecta que s'il en était ainsi, les sacerdotes ne se préoccuperaient pas d'en recevoir la Halla (parcelle de pâte), et de même nous voyons que les rabbins en ont souci (donc, cela fait partie de la Terre-Sainte). Selon R. Juda ben Pazi, ce n'est pas pour cette raison, mais c'est parce qu'il (Josué) n'avait pas encore sur ces villes une domination complète. R. Yossé ayant appris que sa mère (moabite) se rendait à Boçra, il demanda à R. Yoḥanan si, pour aller au-devant d'elle, il pouvait sortir du pays? Voici quelle fut la réponse : s'agit-il seulement de savoir s'il n'y a pas de danger en route, il n'y en a pas et l'on peut sortir ; mais s'il s'agit de déclarer que le *cohen* peut quitter la Terre-Sainte pour honorer sa mère, je ne puis me prononcer et ne sais si c'est permis. Comme R. Yossé insista, R. Yoḥanan lui dit : si tu t'es décidé à sortir, tu reviendras en paix. Alors, dit R. Samuel bar R. Isaac, c'est encore douteux d'après cette réponse de R. Yoḥanan (qui semble avoir cédé à l'insistance). Lorsque R. Eliézer l'entendit, il s'écria : il n'y a pas d'autorisation plus

1. Voir *Tosefta* sur *Schabbath*, ch. 8 ; *Mekhilta*, section *Bô*, ch. 18. Comp. Neubauer, p. 402-3.— 2. Ibid. p. 255.

formelle que celle donnée par R. Yohanan (et terminée par une bénédiction).

R. Simon ben Lakisch demanda à R. Hanina : lorsqu'on fait une acquisition de terrain dans le pays d'Amon ou de Moab, doit-on observer le repos agraire de la 7[e] année? Je n'ai rien appris à ce sujet, de R. Hiya le grand, répondit-il ; je sais simplement qu'à partir des environs d'Ascalon et au-delà, c'est hors de la Palestine. Or, il est singulier qu'après avoir été consulté sur un point donné, il ait répondu par une autre observation ; seulement, comme R. Hanina avait pour habitude de ne jamais dire une parole légale qu'il n'ait entendu prononcer par son maître, et ne voulant cependant pas congédier son interlocuteur sans aucune communication, il lui a répondu sur un sujet tout différent. — Lorsque ce même R. Simon ben Lakisch se trouvait à Boçra, on vint auprès de lui pour le prier d'envoyer dans cette localité un homme capable de remplir les fonctions de prédicateur, de juge, d'écrivain, d'officiant à la synagogue, qui pourvoie enfin à tous les besoins religieux. Le rabbi avisa dans ce but un babylonien et lui dit : j'ai trouvé pour toi de bonnes fonctions dans telle localité. Ce savant vint trouver R. Yohanan et lui demanda la permission de se rendre dans cette localité (si ce n'est pas sortir du pays). Oui certes, lui répondit-il, car c'est toujours rester en Babylonie que d'aller de ta ville à Boçra. A ce propos, dit R. Jacob bar Abba, puisque R. Yohanan dit que c'est aller d'une ville de la Babylonie à l'autre, cela prouve que les produits de la terre qui proviennent de là ne sont soumis à aucun droit (étant du dehors). Mais peut-être est-il permis d'y aller de Tyr (sans quitter la Babylonie), et pourtant à cause du doute les fruits provenant de cette ville doivent être rédimés? (N'en serait-il pas de même pour Boçra ?). C'est que R. Jacob a trouvé un enseignement où il est dit : on peut se rappeler, à titre de signe mnémonique, que pour le pays d'Amon et Moab (dont Boçra fait partie) comme pour l'Egypte, il y a deux sortes de terres au point de vue légal. Dans les unes, il n'est pas permis de cultiver la 7[e] année, mais on peut toujours en consommer les produits ; dans les autres, on peut même cultiver (voilà pourquoi ses produits sont dispensés de tout droit). D'après cela, R. Yohanan avait vu qu'il s'agissait de la ville de Becer au désert (Deutéronome, IV, 43), et il s'informa à ce sujet auprès de R. Simon ben Lakisch, qui lui répondit : Becer n'est pas Boçra [1]. R. Isaac bar Nahman objecta : comment R. Simon ben Lakisch peut-il avoir demandé à R. Hanina quelle est la règle à suivre en cas d'acquisition de produits du pays d'Amon ? Or, j'ai fait la remarque devant R. Yossé que ni Amon, ni Moab, n'ont été soumis par Moïse [2]. De même, dit R. Mena, j'ai aussi fait la remarque devant R. Honia que ces territoires n'ont été soumis à la Palestine ni sous Moïse, ni sous Ezra. R. Yossé Abbar oun répondit : comme il est écrit (Nombres, XXI, 26) : *car Hes-*

1. Babli, tr. *Aboda Zara*, fol. 58[b]. — 2. Cf. tr. *Haghiga*, fol. 3[b].

bon, la ville de Sihon, le roi des Amorrhéens, etc. (d'où il résulte qu'après la défaite de ce roi, son pays fut soumis), R. Simon ben Lakisch a cru devoir demander si, à la suite de cette possession provisoire entre les mains de Sihon et d'Og, le territoire est considéré comme pur (Palestinien) ou non, et, comme conséquence, s'il est dispensé de tout droit en cas d'exclusion ou non. R. Tanhouma dit: comme il est écrit (Deutéronome, II, 24): *commence à conquérir, à posséder le pays*, c'est-à-dire que le sol a été déclaré pur pour toi, comme un mets profane. R. Houna avait eu le désir de libérer de tout droit la ville de Yablona (sise à l'extérieur); il se rendit donc auprès de R. Mena, en lui disant: Voici une déclaration écrite à ce sujet, que je te prie de contresigner. Mais R. Mena ne consentit pas à y apposer son nom. Le lendemain R. Hiya bar Media se rendit auprès de lui et l'approuva de son refus ; car son père R. Yona a raconté qu'Antonin lui confia deux mille champs en fermage (non en possession définitive) et, pour cette raison, on pouvait en manger les produits, mais non la cultiver, au même titre qu'en Syrie; et l'on est dispensé d'en prélever les dîmes, parce que les champs sont à des païens (mais, d'ordinaire, les produits de la Syrie doivent être rédimés ; il a donc bien fait).

R. Houna dit qu'il faut ainsi rectifier la Mischnâ ; depuis Kezib jusqu'au fleuve et depuis cette ville jusqu'à l'Amana (c'est-à-dire à l'Est et à l'Ouest). On a enseigné [1] : quelle est la partie considérée comme palestinienne et quelle est celle qui ne l'est pas ? tout le versant de la montagne qui domine l'Amana tourné vers l'intérieur de la Terre-Sainte (au Sud) fait partie de cette dernière ; ce qui est tourné de l'autre côté est à l'extérieur (la partie Nord). Quant aux îles de la mer (à l'Ouest), on imagine un fil tiré du sommet des monts de l'Amana jusqu'au canal de l'Egypte (à l'angle Sud-Ouest) ; et ce qui se trouve à l'intérieur de ce fil et des côtes de la Palestine fait partie de ce pays ; ce qui est hors de là est l'extérieur. Selon R. Juda, toutes les îles situées dans la mer en face de la Palestine, en font partie, parce qu'il est dit au sujet des limites palestiniennes (Nombres, XXXIV, 6) : *vous aurez pour frontière à l'Ouest la grande mer* (Méditerranée). Or, pour tracer cette limite à l'égard des îles, on suppose qu'un fil est tendu allant de la ville de Klaparia (sise à l'extrémité nord-ouest) jusqu'à la grande mer [2]; tout ce qui se trouve entre ces fils et la côte fait partie de la Palestine ; le reste est au dehors. R. Justa bar Schounam dit: lorsque les exilés d'Israel reviendront dans leur terre et atteindront le sommet de l'Amana, ils entonneront un cantique, comme il est dit (Cantique, IV, 8) : *Regarde* (ou *chante*) *du sommet de l'Amana.*

2. En Syrie (soumise par David), on peut travailler sur les fruits déta-

1. Babli, tr. *Guittin*, f. 8ª ; Tossefta sur *Troumôth*, ch. 2 ; et même série, tr. *Halla*, ch. IV, § 8, (f. 60ª). — 2. Il y a ici : Océan, terme qu'il ne faut pas prendre à la lettre dans son acception habituelle, mais dans le sens de grande mer, ou Méditerranée.

chés de leur souche [1], mais non sur ceux qui y sont encore adhérents ; ainsi l'on peut battre le blé, le vanner, le comprimer, le mettre en gerbe, mais non le moissonner, ni vendanger la vigne, ni gauler les oliviers. En règle générale, dit R. Akiba, tout ce qu'il est permis [2] d'accomplir en Palestine peut aussi être fait en Syrie.

On a défendu les travaux sur les fruits encore adhérents, dit R. Abahou, de crainte que les habitants de la Palestine n'aillent de préférence s'établir en Syrie ; mais c'est permis pour les fruits détachés, parce qu'en ce cas on a, de près, un gain facile, qui ne provoquera pas l'émigration. R. Yossé bar R. Aboun demanda en présence de R. Mena : est-il permis en Palestine d'aider le païen à moudre le blé ? Non, répondit-il, la Mischnâ indique bien que c'est défendu, puisqu'il est dit : « En Syrie, on peut travailler sur les fruits détachés de leur souche, mais non sur ceux qui sont encore adhérents »; donc, en Palestine, c'est interdit même pour les fruits détachés. Dans les localités dont on peut manger les produits, mais où la culture est interdite, peut-on louer ses bestiaux aux païens ? R. Levy de Sobar adressa cette question à R. Isaac et R. Imi qui répondirent que c'est interdit. R. Oschia le permettait, mais il donnait à des païens l'argent qui en provenait, non pas que ce soit défendu, mais pour ne pas provoquer, par ce gain, l'isolement du bétail chez le païen (soupçonné de l'accoupler à d'autres espèces). Dans quel cas, s'agit-il, selon la Mischnâ, d'interdire le travail sur les fruits adhérents ? S'il s'agit de produits de la 6e année, qu'il faut cueillir en la 7e, c'est permis, même en Palestine ; et, s'il s'agit de fruits provenant de la 7e année et mûris en la 8e année, dans laquelle on peut cultiver, ne peut-on pas à plus forte raison récolter ? Il s'agit de fruits nés en la 7e année et prêts à être cueillis. R. Ḥanina étant allé à Tyr, on lui dit que R. Yossé avait permis d'arroser les champs, et R. Ḥanina l'approuva. Mais n'est-ce pas là un travail agricole exclusif à la terre, qui devrait être interdit ? Non, puisque l'on a enseigné [3] que l'on peut arroser les champs artificiels aux jours de demi-fête et la 7e année (même en terre sainte). Toutefois, dit R. Judan, ce n'est permis là que dans l'intérêt des plantes qui y ont été mises (et qui seront retirées la 8e année). R. Mena objecta que s'il en était ainsi (s'il est permis d'arroser), on devrait permettre aussi aux Tyriens de cultiver (il l'interdit donc).

3. S'il a plu sur des oignons de la 6e année (restés en terre la 7e année) et qu'ils ont grandi, il est interdit d'en manger, si les feuilles ont

1. On ne craint pas que les gens de Palestine n'en sortent pour s'établir en Syrie, où les lois sur le repos agraire sont moins sévères. Voir ci-dessus, tr. *Demaï*, ch. VI, § 11. — 2. C'est-à-dire, tout ce que la loi accorde, bien que les rabbins, plus sévères, le défendent. — 3. Mischnâ, tr. *Moëd Katon*, ch. I, § 1, et ci-dessus, ch. II, § 2.

noirci (c'est un indice de germe nouveau); si les feuilles ont seulement jauni, il est permis d'en manger. R. Hanina ben Antigonos dit: si on peut les arracher par leurs feuilles (ce qui est une preuve de leur solide cohésion), il est interdit d'en manger [1]. Par contre, si étant de provenance de 6e année, on les a un moment plantés la 7e année, puis qu'on les ait retirés, et qu'on les ait de nouveau implantés la 8e année, leur usage est permis (ils n'ont surtout grandi qu'à la 6e et 8e année).

Voici comment il faut rectifier les termes de la Mischnâ : si les feuilles sont noires, elles sont interdites ; si elles sont jaunes, elles sont permises. R. Yossé dit au nom de R. Yohanan : si quelqu'un après avoir arraché les oignons les rédime d'après la grosseur de leur tige et les plante de nouveau, dès que les feuilles ont noirci (indice du germe nouveau), on doit les rédimer d'après toute la nouvelle croissance. Selon R. Hiya au nom de R. Yohanan, la même obligation incombe en ce cas dès que ce fruit a pris racine (même sans augmentation); selon la Mischnâ, il importe peu que l'enlèvement date de la 7e année et la seconde plantation de la 8e, ou que le premier enlèvement provienne de la 6e et la seconde plantation de la 7e. R. Zeira dit: dès que la partie nouvelle est plus forte (et qu'elle a grandi en la 8e année), il est permis d'en manger (car la Mischnâ parle d'enlèvement ayant eu lieu la 6e année et d'une plantation de 7e année). Selon R. Ila et R. Imi, c'est interdit (même en l'ayant arrachée la 7e année et replantée en la 8e, car la Mischnâ a en vue ce cas). Un enseignement est opposé à ces deux derniers, puisqu'il est dit [2] : Selon la règle établie par R. Simon au nom de R. Josué, tous les objets qui peuvent, par un procédé, être rendus aptes à la consommation, comme les fruits non rédimés qu'il suffit de rédimer, ou la seconde dîme qu'il faut consommer à Jérusalem, ou les saintetés que l'on doit racheter contre des objets profanes, ainsi que les gerbes nouvelles à offrir au sacerdote comme prémices, ne sont jamais annulés, quelle que soit la quantité de ce qui les entoure ; les sages n'ont fixé d'autre limite à cet égard que la conformité de l'espèce [3] ; et lorsque l'espèce environnante est diverse, on a égard à la propagation du goût (qui sert à distinguer les objets les uns des autres) ; mais pour ce qui ne peut pas devenir propre à la consommation, comme par exemple l'oblation sacerdotale, la parcelle de pâte (*Halla*), les fruits des 3 premières années de plantation et les mélanges hétérogènes, les sages ont assigné des limites lorsqu'il y a unité d'espèces (soit pour l'oblation 1/00 et pour *l'orla* 1/200), et lorsqu'il n'y a pas unité d'espèces, cela dépend de l'égalité de goût. Mais, lui objectèrent les sages, n'y a-t-il pas le repos agraire de la 7e année, auquel on ne peut remédier? En cette année, il faut tout débarrasser ; et pourtant les sages n'ont fixé aucune

1. C'est qu'évidemment ils ont grandi la 7e année. Comp. tr. *Nedarim*, f. 58a. — 2. Même série, tr. *Nedarim*, ch. VI, § 8 (fol. 39d). — 3. Ci-après, ch. VII, § 10.

limite à partir de laquelle les fruits de 7e année sont déclarés nuls? Voici ce que R. Simon leur répondit : vous ne dites pas qu'en cette année de repos il faille interdire la moindre parcelle de consommation, hormis pour l'enlèvement final de tous les produits; mais pour la consommation il suffit (pour annuler) qu'il y ait conformité de goût. Que répondent à ce raisonnement R. Ila et R. Imi? Ils disent qu'il s'applique au mélange, mais non à une croissance survenue à l'état d'interdiction, ce qui est plus grave que le mélange. Or, R. Zeira dit au nom de R. Yonathan[1] : Lorsqu'après avoir arraché un oignon planté dans une vigne où il y avait ainsi des hétérogènes, on le transplante ailleurs, quelle que soit son augmentation nouvelle, il est interdit d'en user, car ce qui est né dans un état interdit ne peut pas faire disparaître l'interdiction dont il est issu. Un autre enseignement est en opposition avec l'avis de R. Zeira, puisqu'il est dit[2] : « Les produits provenant de la semence de *troumà* (oblation sacerdotale) sont considérés par extension comme *troumà* eux-mêmes, mais les produits de ces produits sont déclarés profanes. Quant aux fruits non rédimés, ou de la première dîme, ou des pousses de 7e année, ou de l'oblation de la dîme (1/100), ou de mélange de sacré avec du profane, ou des prémices, leurs produits sont déclarés profanes. L'on a dit à ce sujet : les produits ne conservent pas leur caractère sacré lorsque la semence, en germant, pourrit dans la terre (comme les graines); mais lorsqu'elle ne se perd pas (comme pour les oignons), et ne fait que se développer, même les produits des produits restent défendus au profane. Que réplique à cela R. Zeira? Il dit que la défense s'applique seulement à l'obligation, considérée comme sacrée en la 7e année, de faire disparaître tout; mais il est permis d'en manger dès que la partie nouvelle est la plus forte. R. Abahou se rendit à Arbèl et fut reçu par Aba bar Benjamen. On vint alors lui demander quelle était la règle à suivre à l'égard des oignons ayant grandi dans la 7e année? Il répondit en rappelant l'enseignement de R. Zeirà, selon lequel il est permis d'en manger dès que la part nouvelle est la plus forte. Lorsqu'il vit que son opinion servait de règle pratique, il ajouta: ce que j'ai dit ne s'applique qu'au cas où l'on a déjà arraché quelques feuilles du pied (ce qui reste, étant considéré alors comme mélange, est permis). Ce n'est pas ainsi, dit R. Juda ben Pazi, je me souviens du commencement et de la fin de l'histoire ; or, dès qu'il eut appris que R. Ila et R. Imi discutent l'avis de R. Zeira, il retira sa décision.

4. A partir de quand peut-on acheter des légumes verts dans l'année qui suit la 7e [3]? Lorsque d'autres (de 8e année), de la même grandeur, peuvent déjà avoir poussé ; dès que les premiers légumes mûrs (de la 8e) ont poussé, on peut acheter les retardataires (de la 7e). Rabbi permet

1. Babli, tr. *Nedarim*, f. 57b; tr. *Menahoth*, f. 69b. — 2. Mischnâ, tr. *Troumôth*, ch. IX, § 4.— 3. Sans se demander s'ils proviennent de l'année consacrée.

d'en acheter dès le commencement de la 8e année (comme de son temps, on en importait beaucoup du dehors, la plupart étaient permis).

En principe, la verdure était interdite dans les villes limitrophes de la Palestine ; mais, plus tard, il a été décidé qu'elle serait permise dans ces villes. Cependant, comme l'interdiction d'apporter de la verdure du dehors à l'intérieur subsistait, il a été décidé que ce serait permis (vu la proximité des autres territoires). Enfin, il restait la défense d'acheter de la verdure pendant la 8e année ; Rabbi le permit de suite [1], ne faisant d'exception que pour le porreau, (*porrum capitatum*, pour lequel il fallait attendre). Que firent alors les habitants de Cippori, où Rabbi résidait? Ils le couvrirent d'un sac et de cendres, comme en deuil, et le présentèrent à Rabbi, en disant : en quoi ce plan a-t-il péché plus que tous les autres pour que tu le condamnes? aussitôt, Rabbi leur permit d'en vendre également dès le commencement de la 8e année. Oula bar Ismaël raconta, au nom de R. Hanina, qu'il arriva à Rabbi et à R. Yossé bar Juda de descendre à Acco (ville frontière). Ils furent reçus chez R. Mena. Fais-nous cuire un plat de légumes, dit Rabbi ; et on leur servit de la viande. Le lendemain, Rabbi lui demanda encore de cuire des légumes ; et R. Mena servit un poulet. On reconnaît chez lui, dit Rabbi, qu'il a l'habitude de la table de Samuel (qui ne mangeait que des viandes). Ce n'est pas pour cette raison, répondit R. Yossé bar Juda, qu'il agit ainsi, mais c'est comme élève de son maître R. Juda, qui a dit : la verdure est interdite dans les villes limitrophes de la Palestine. Lorsque son maître R. Juda se rendit chez lui, R. Mena lui raconta les faits tels qu'ils s'étaient passés. Tu as bien fait, dit-il, de suivre en cela mon opinion.

On a enseigné ailleurs [2] : lorsqu'on fait vœu de ne pas manger de verdure en général, on n'est pas tenu de s'abstenir de la verdure des champs, parce qu'elle a une désignation spéciale et fait exception. A ce sujet, l'on enseigne : si l'on fait vœu de s'abstenir de la verdure en général pendant la 7e année, celle des champs est aussi interdite (parce que, faute de semailles, c'est la seule qui existe). R. Krispa a enseigné au nom de R. Hanania ben Gamaliel et en a dit la raison [3] : ceci est vrai en principe, avant que Rabbi n'ait permis d'apporter en terre sainte de la verdure venant du dehors ; mais, depuis que Rabbi l'a permis, il n'y a pas de différence entre la 7e année agraire et les autres. De même, R. Yossé ben Hanina dit que les endives sont considérées comme assez importantes pour communiquer l'impureté aux mets pendant la 7e année (parce qu'alors il y en a peu). Toutefois, cette règle n'était applicable qu'en principe, avant que Rabbi n'eût permis d'importer de la verdure ; mais depuis que cette autorisation a été accordée, il n'y a pas de différence entre la 7e année et les autres. Au sujet de l'achat des premiers légumes verts de la

1. Tosseſta sur *Schebiith*, ch. 4; Comp. ci-dessus, tr. *Demaï*, ch. II, § 1. — 2. Mischnâ, tr. *Nedarim*, ch. VI, § 9.— 3. Voir ci-dessus, tr. *Péa*, ch. V, § 1 (p. 66).

8° année, on avait cru qu'il n'y a pas de discussion entre les rabbins de la Mischnâ ; mais on a trouvé un enseignement disant : Selon R. Juda, on se règle d'après la croissance des premiers légumes verts, jusqu'à Kezib ; selon R. Simon, jusqu'au sommet de l'Amana.

5. On ne peut pas transporter de la Palestine, hors de ses limites, de l'huile d'oblation devenue impure, qu'il faut brûler (sur place), ni des fruits restants de la 7e année (qui sont dans le même cas). R. Simon dit : j'ai entendu dire expressément qu'il est permis de les transporter en Syrie (pays intermédiaire), mais non dans une contrée réellement sise hors de la Palestine.

On a enseigné [1] : lorsqu'on transporte hors de la Palestine des fruits provenant de ce pays, il faut les faire disparaître sur place, selon R. Simon ; R. Simon ben Eliézer dit qu'il faut, en ce cas, les rapporter dans la terre sainte pour les faire disparaître, selon ces mots (Lévitique, XXV, 8) : *Dans ton pays sera toute la récolte à manger* (elle devra se trouver là en l'an du repos). R. Jacob bar Aḥa dit : R. Imi le Cohen a enseigné que l'on suit la règle moins sévère du préopinant. Toutefois, dit R. Ila, l'on ne devra plus les transporter d'un endroit à l'autre lorsque le moment de les faire disparaître sera venu.

6. Il est interdit d'importer en Palestine de l'oblation venant du dehors [2]. R. Simon dit : j'ai entendu dire expressément qu'on peut l'apporter de la Syrie, mais non d'une autre contrée du dehors.

On a enseigné ailleurs [3] : Ariston apporta de la province d'Apamée (province située hors de la Palestine) des prémices, que les sacerdotes acceptèrent de lui, et l'on peut de même apporter du dehors de l'oblation sacerdotale. R. Oschia dit : pour les prémices, les propriétaires sont tenus de les apporter à Jérusalem, afin de les distribuer aux sacerdotes ; mais ils ne sont pas tenus d'y apporter du dehors l'oblation sacerdotale ; car s'il y avait cette dernière obligation, les sacerdotes courraient après ce revenu jusqu'en dehors de la Palestine (ce qu'ils ne doivent pas).

CHAPITRE VII.

1. On a établi une règle importante au sujet de cette année (7e) : ses prohibitions s'appliquent à la nourriture de l'homme, au fourrage des

1. Babli, tr. *Pesahim*, f. 52b ; Tossefta, ch. 5. Cf. même série, tr. *Halla*, fin du ch. IV. — 2. On craignait, si les sacerdotes sortent pour chercher l'oblation, qu'ils se rendent impurs. — 3. Mischnâ, tr. *Halla* ch. IV, §§ 5 et 11.

bêtes, aux matières colorantes, mais qui ne se conservent pas en terre [1], ainsi qu'au montant du rachat de ces produits ; il faut les faire disparaître en temps opportun [2], ainsi que le montant. Ce sont par exemple : les feuilles de l'ail sauvage *(momordica luffa)*, les feuilles de menthe crépue, la chicorée, le cresson, le persil [3] et la fleur de lait [4], le fourrage, les ronces, les chardons ; parmi les matières colorantes, les pousses d'isatis et de carthame [5] (carduus tinctorius) ; pour tout cela, ou pour le montant de leur rachat, la loi de prohibition s'exerce [6]; il faut les faire disparaître, ainsi que leur équivalent.

Par quel texte de la loi sait-on que la sainteté du repos de la 7e année s'applique également aux matières colorantes ? On le sait par le terme : *pour vous* (Lévitique, XXV, 6), expression pléonastique servant à étendre la défense à tout ce qui est d'usage habituel [7]. A ce propos, l'on enseigne que l'on comprend dans cette expression le manger, le boire, l'action de s'enduire d'huile et la teinture, à l'exception des remèdes destinés seulement à un usage profane et excepté le liniment ou boisson pharmaceutique [8], dont le but est de donner du goût à ce qui est fade [9]. Mais, objecta R. Yona, comment se fait-il qu'il y ait une exception pour les remèdes et qu'on ne lui applique pas la sainteté du repos de la 7e année ? N'a-t-on pas enseigné que lorsqu'on sème en la 8e année des roses, ou des fleurs, ou de la semence d'izatis, elles sont sujettes aux lois de la 7e année (elles profitent de cette 7e année, quoique plantées plus tard) ? En quoi les remèdes diffèrent-ils ? En effet, l'expression précitée : *pour vous* indique que, pour tous, la semence est égale (non le remède). Selon R. Yossé au nom de Rabbi, on déduit ce qui précède d'une autre expression, du terme : *il sera* (ibid.), c'est-à-dire qu'il servira même à allumer la lumière et à teindre les étoffes. N'autorise-t-on pas ainsi la destruction de ce qui peut servir à la consommation des animaux ? Il se peut, fut-il répondu, qu'il soit permis d'user de ces comestibles lorsque l'homme en tire un profit. Selon R. Mena, il s'agit, non de comestibles, mais de matières colorantes ne servant qu'à l'homme ; selon lui, on ne peut rien en déduire pour la question

1. Qui n'y ont pas de racines. Cf. tr. *Schabbath*, f. 68a (ch. VII, § 1). — 2. Pour la disparition, ou enlèvement légal, voir ch. IX. — 3. En italien : *portulaca*, espagnol : *verdolagas* ; allemand : *Borzel-kraut*. Voir ch. IX, 1. Selon M. B. Goldberg, dans le *Maguid* du 9 mars 1870, c'est une tige droite, au goût amer. — 4. C'est peut-être le *Sonchus albus*, que cite Pline, *hist. natur.*, XXII, 39 et 44. —5. Pour ce terme, Maïmonide propose l'équivalent arabe عُصْفُر, « cnicus herba quæ tingendo inservit. » (Kamous). Comp. tr. *Kilaïm*, ch. II, § 8 : חריע. Comp. *Baba Kamma*, f. 101b ; tr. *Nidda*, f. 51b. — 6. On ne doit ni les détruire, ni en faire un sujet de trafic. — 7. Voir *Sifra* sur la section *Emor* ; Babli, tr. *Baba Kamma*, f. 101a. — 8. Un composé de vin, d'huile et d'eau distillée. Voir même série, tr. *Berakhôth*, ch. VI, § 6, (I, p. 123). — 8. Selon le Dictionn. de J. Lévy, « qui n'est employé d'ordinaire que pour les enfants. »

de savoir si l'on peut tirer parti des objets de consommation d'animaux. Est-ce que la sainteté du repos de la 7[e] année s'applique aux matières colorantes destinées aux animaux ? On peut répondre à cette question par l'enseignement suivant [1] : la souche de la rose, ou rosier, les souches tinctoriales [2] et le cornouiller ou racine de tan (Péâ, I, 5), ne sont pas soumis aux règles de la 7[e] année. Est-ce qu'on leur applique les diverses sortes de lavage (qui sont aussi un profit pour l'homme) ? On le sait par ce qui suit : l'iris (ἴρινος), le savon et la soude (ἄλκας) sont soumis aux règles du repos de la 7[e] année. Sont-elles applicables aussi aux odeurs ? On le voit par ce qu'il est dit : les règles ne sont applicables ni aux câpres blanches, ni au riz. Les compagnons d'étude ont cru devoir conclure de cet enseignement qu'il est conforme à l'avis de R. Simon (§ 6), selon lequel on n'applique pas les règles du repos de la 7[e] année au bois de senteur, parce que ce n'est pas un fruit. Selon R. Samuel au nom de R. Abahou, on peut dire que cet enseignement est conforme à l'avis de tous (même des rabbins), car il s'agit d'objets semblables à des éclats de bois (insignifiants). Quelle est la règle en cette 7[e] année pour les huiles d'éclairage, par exemple celle qui est extraite des feuilles de la courge, ou de l'huile de roses? On a enseigné à ce sujet trois règles [3] : pour les feuilles, ainsi que pour leur équivalent en argent, les lois de prohibition s'exercent; il faut, pour elles et l'équivalent, les faire disparaître en leur temps ; pour l'huile extraite, ainsi que pour son équivalent en argent, ces lois s'exercent, seulement il n'est pas besoin, ni pour elle, ni pour son équivalent, de la faire disparaître en son temps ; enfin, quant au tronc, on ne lui applique ces lois, ni à lui-même, ni à son équivalent, de même que l'on n'est pas tenu de le faire disparaître en son temps. R. Jérémie demanda en présence de R. Abahou : est-il permis aussi de confire ces roses, pour les conserver? Certes, fut-il répondu, puisqu'il n'y a pas d'autre élaboration à accomplir pour les rendre comestibles. R. Ḥiya a enseigné que c'est considéré comme un objet de consommation pour l'homme (et il en subit toutes les règles).

R. Mena permet d'employer (comme remède) le ῥοδωτόν ou baume juste [4], l'eau de rose (ὕδωρ ῥόσατον), les purgatifs (καθαρτέον), le jus de myrthe (μυρσινίτης), et le met imbibé d'extrait de mûres δεῦμαμόρον ; mais il interdit l'huile de rose [5] et le jus de mûres (diamoron). Les habitants de Cippori demandèrent à R. Imi : peut-on s'en servir pour tremper le froment? Oui, répondit-il, car l'on est venu dire au nom de R. Ḥanina que l'on peut même y tremper des feuilles de certaines sortes de vesces (vicia cracca), R. Ioschia raconta le même fait et confirma l'avis qui venait d'être émis. En effet, dit R. Ioschia, la *Tôra* n'a exclusivement reservé aux animaux que l'herbe (Psaume

1. Tossefta sur ce traité, ch. V. — 2. Littéral. les racines de chardon : ἀκή. — 3. Cf. ci-après, § 5.—4. Mélange composé de roses et autres ingrédients, servant de médicament et aussi d'aliment. — 5. Mélange d'eau, ὕδωρ, et de myrthe (ou rhodomyron).

CXLVII, 8) ; tous les autres produits étant destinés aux divers usages de l'homme, il lui est permis de faire tremper dans certains jus tout ce qu'il désire. On a enseigné de même : l'herbe, ainsi que toute autre verdure, prise dans le but d'être employée à tremper des comestibles, peut recevoir telle destination ; mais dès qu'on les a destinées à servir pour la consommation de l'homme, il n'est pas permis de les détruire en les employant à tremper d'autres objets. Bar Kappara a enseigné : il est permis d'y tremper des graines, mais il est interdit de les prêter (comme un objet mercantile), parce que la sainteté du repos de la 7[e] année agraire n'en est pas détachée. Mais cette même sainteté n'est-elle pas applicable aux objets de consommation des animaux ? Et pourtant il est permis (ci-après, VIII, 1) de les employer comme remèdes pour l'homme ? En effet, dit R. Yossé, nous avons appris que l'on peut s'en servir comme médicament pour l'homme ; il est permis de les presser pour en extraire le suc, afin de l'utiliser en remède pour l'homme. On a enseigné ailleurs [1] : les branches de sorbes, celles des arbres pendant les premières années de plantation (interdites) et les feuilles de l'ail sauvage ne propagent pas l'impureté parmi les mets, jusqu'à ce qu'elles soient adoucies par la cuisson ; parce qu'à l'état naturel elles sont amères. Mais est-ce que les lupins ne sont pas amers ? (Et pourtant ils ne font pas exception à la règle sur l'impureté ?) Pour les lupins, c'est différent, parce qu'ils sont toujours considerés comme un objet de consommation pour l'homme. Tout cela va de soi et n'a été enseigné que dans un but, celui d'indiquer que la sainteté du repos de la 7[e] année réside sur ces produits, à partir du moment où ils sont adoucis par la cuisson. C'est ainsi que R. Yossé ben Hanina nous enseigne qu'il y a 2 sortes de chicorées, assez importantes pour entraîner la communication de l'impureté, et que la seconde espèce sauvage a cette valeur pendant la 7[e] année, en raison de sa rareté. Or, pourquoi l'a-t-on enseigné ? En voici le motif : c'est vrai, et cette rareté est réelle, aussi longtemps que Rabbi n'avait pas permis d'importer en Palestine de la verdure venant du dehors [2] ; mais, depuis que c'était permis, il n'y avait plus de différence entre la 7[e] année et toutes les autres. Donc, forcément, on ne leur attribue désormais aucune valeur, à moins qu'on ne les destine spécialement à servir d'objet de consommation (par conséquent, il s'agit de ces mêmes produits lorsqu'ils sont cuits). Il se trouve donc que, pour ces mêmes produits, au commencement (avant la cuisson), la sainteté de la 7[e] année ne leur est pas applicable, tandis qu'elle l'est à la fin. Mais, fut-il objecté, il y a l'origan maru, l'hysope et le thym [3] qui sont dans le même cas ; lorsque l'on en recueille comme bois, la sainteté du repos de la 7[e] année ne leur est pas applicable ; mais dès que, dans sa pensée, il se propose de les manger, cette

1. Mischnâ, tr. *Oukcin*, ch. III, § 4. — 2. Comp. ci-dessus, VI, 4. — 3. Cf. ci-après, VIII, 2.

même sainteté leur est applicable? Il y a une différence, répondit R. Hanania, entre ces exemples et celui de l'ail qui est ici en question; pour lesdits bois, si on les destine à la consommation dès qu'on les recueille, la sainteté du repos agraire leur est immédiatement applicable (ce qui n'a pas lieu pour les feuilles d'ail qui en principe sont amères. L'équivalent de l'origan est la saturée [1]; quant à l'hysope et au thym, on les désigne de même en araméen; enfin, le laiteron est composé de corolles à fleurs claires (jaunes).

2. On a établi encore une autre règle : la loi de prohibition s'exerce même sur ce qui n'est ni de la nourriture humaine, ni du fourrage, ni des matières colorantes, ni plante maintenable en terre, ainsi que sur le montant du rachat en argent; mais il n'est pas nécessaire d'en débarrasser la maison, en temps opportun. Ce sont par exemple : les racines de l'ail sauvage, celles de la menthe, la scolopendre, le laiteron commun[2], la baccaris [3]; parmi les matières colorantes, la garance et des petites racines dites *Rakfa*[4]; sur tous ces produits, ou sur le montant de leur rachat, s'exerce la loi de prohibition; mais il n'est pas nécessaire de les faire disparaître s'il en reste. Selon R. Meir, il faut en faire disparaître le montant en argent. Mais on lui objecta que s'il n'est pas nécessaire de débarrasser les produits mêmes, à plus forte raison y laisse-t on l'équivalent.

R. Meir explique l'avis exprimé dans la Mischnâ en disant à ses contradicteurs qu'il est plus sévère pour la valeur équivalente aux produits, que pour les produits mêmes; ainsi, on peut allumer avec de l'huile de la 7e année agraire, tandis qu'en la vendant et achetant de l'huile pour le montant, on ne peut pas brûler cette dernière. R. Imi dit au nom de R. Yohanan : lorsque l'on a échangé de l'huile de 7e année contre d'autre, toutes deux sont interdites comme étant l'objet de transactions commerciales. Comment opère-t-on pour les rendre de nouveau aptes à la consommation? Selon R. Hiskia au nom de R. Jérémie, on les échange toutes deux contre de l'huile profane ordinaire (et, dès lors, l'interdiction est levée). Quelle est la règle lorsque l'on échange du vin interdit contre de l'huile? De même que l'on ne saurait dire du vin qu'il sert à enduire le corps, de même on ne pourra employer cette huile à allumer (c'est l'amende pour prévenir l'échange). Quelle est la règle lorsque l'on échange des feuilles de certains arbres pour ses branches (qui d'ordinaire ne sont pas astreintes à la loi du débarras)? On aggrave, en ce cas, la règle et l'on dit qu'il faut faire disparaître

1. Voir Babli, tr. *Schabbath*, f. 128a. — 2. C'est la version française adoptée par Raschi au tr. *Schabbath*, fol. 90a; selon d'autres, c'est la racine de fleurs de lait.— 3. Herbe odoriférante; selon l'*Aroukh*, c'est le خنجر, rosmarin; dans Pline, *Hist. nat.* XXIV, 59 : *cachryn*. cf. p. 227.—4. Dans Pline, XIX, 17, radicula, ῥιζίας.

les branches aussi bien que les feuilles. Si l'on a échangé des objets servant de nourriture à l'homme contre d'autres servant aux animaux, il ne sera pas permis (à titre d'aggravation) d'employer ces derniers aliments comme remèdes, de même que l'on ne peut pas se servir d'aliments de l'homme pour un tel usage. Mais n'a-t-on pas enseigné que l'on peut vendre de la nourriture d'homme et de celle des animaux pour acheter de la nourriture servant à l'homme, mais non pour acheter seulement de la nourriture des animaux ; on peut vendre de cette dernière pour acheter de l'équivalente ; et à plus forte raison peut-on vendre de la nourriture humaine pour acheter par contre de la nourriture d'animaux ? Or, cette fin n'est-elle pas en contradiction avec le commencement? Il s'agit là, par exemple, d'une botte d'herbe fraîche (ὑγρός) qui serait desséchée (elle ne peut plus servir à l'homme et peut alors être échangée). R. Yohanan dit au nom de R, Simon ben Yoçadak : pour le vin à faire disparaître, on peut attendre jusqu'à Pâques de la 8e année ; pour l'huile, jusqu'à Pentecôte, et pour les figues sèches, jusqu'à la fête d'Esther ou Pourim. R. Bivi ajoute au nom de R. H'anina que, pour les dattes, on attend jusqu'à la fête des Maccabées ou Hanuca[1].

3. Sur les cosses de grenades, sur leurs bourgeons, sur les cosses des noix[2] et en général sur les pépins[3], les lois de prohibition s'exercent, ainsi que sur leur montant en argent. Le teinturier peut colorer un objet pour son usage (avec des produits de 7e année), mais non teindre pour d'autres, contre salaire ; car il est interdit de faire du commerce avec les fruits de la 7e année, ni avec les premiers-nés (sacrés) des animaux, ni avec les oblations, ni avec des cadavres de bêtes impures, ni avec de la chair d'animaux purs non tués selon le rit (ou malades), ni avec des animaux ou des insectes immondes (interdits par la loi). On ne doit pas ramasser des légumes verts du champ pour les vendre au marché[4], mais le fils de celui qui les a cueillis peut les vendre (le but commercial n'est pas aussi visible). Si après les avoir cueillis pour son propre usage, il lui en reste, il peut les vendre lui-même (ce n'était pas l'intention primitive).

R. Ila dit au nom de R. Simon bar Wawa : comme R. Yohanan était assis entouré de ses compagnons d'étude, ceux-ci lui demandèrent : est-ce qu'à l'égard des cosses de grenade (pour lesquelles on observe la sainteté de la 7e année), la loi de l'enlèvement subsiste aussi, ou non ? A ce moment, R. Yanaï passait, et R. Yohanan dit de s'adresser à lui. Les compagnons lui adressèrent donc cette question. Il leur répondit : la règle est qu'il faut faire disparaître ce

1. Comp. Babli, tr. *Pesahim*, f. 53a. — 2. Tous ces déchets servent à la teinture. — 3. Ceux des olives fournissent de l'huile, et ceux des dattes servent de fourrage. — 4. Le commerce y est interdit.

qui a l'habitude de tomber et de se faner, mais ce n'est pas dû pour ce qui ne tombe pas, tandis que les objets énumérés dans la Mischnâ tantôt tombent, tantôt ne tombent pas; voilà pourquoi la Mischnâ n'en parle pas à ce dernier point de vue.

Est-il permis de teindre à la simple condition de rendre service, sans rémunération? Puisqu'il est dit que, pour la garance et le laiteron, l'ouvrier peut accomplir un travail personnel, (non salarié), cela prouve qu'en dehors de ce cas, il n'est pas permis de se livrer à un travail même non salarié. Il est écrit: (Lévitique, XI, 35) : *ils sont impurs* [1] ; à quoi bon répéter ensuite : *ils sont impurs pour vous*? Cette redondance a pour but d'indiquer que : 1° il y a l'interdiction d'en manger; 2° celle d'en jouir. Tout ce qui est interdit par une défense exprimée dans la loi ne peut devenir l'objet d'un trafic ou échange, tandis que c'est permis pour ce qui est seulement interdit par décision rabbinique. Mais n'y a-t-il pas p. ex. l'âne? (pour lequel un texte de la loi interdit d'en manger, pourquoi permet-on d'en user?) C'est qu'il s'agit alors d'un objet qui est né pour servir à travailler, de même que le chameau (dont il est interdit de manger) peut servir à tous les travaux. R. Oschia[2] faisait le commerce de sauces de poissons (interdite par les rabbins), et R. Houna trafiquait avec de l'assa (laserpitium, حلتيت) des païens (ce n'est interdit que rabbiniquement, non légalement). On a enseigné: il ne pourra pas y avoir une société de 5 personnes, dont 4 recueilleront la verdure et la 5e vendra; mais il est permis à chacun de vendre son bien et même celui du voisin. Lorsque 5 frères possèdent un champ unique, ils peuvent répartir entre eux le travail de la cueillette et celui de la vente. Toutefois, dit R. Yossé bar R. Aboun, il ne faudra pas en faire un marché permanent (πρατήριον), où l'on vend toute l'année; ou, selon d'autres, il s'agit seulement de ne pas y vendre à toute heure du jour. On a enseigné: le boutiquier qui vend de la verdure cuite ne devra pas, en la 7e année, escompter son profit d'après la valeur de ce produit, mais il pourra bénéficier sur la vente du vin, celle de l'huile et sur l'inaction (ne pouvant pas alors entreprendre d'autre travail). Rabbi recommandait, lorsque l'on pétrissait des gâteaux d'huile et de froment pour les vendre, de ne pas compter de gain sur l'huile provenant de la 7e année, mais sur la farine, qui est antérieure.

4. De même, si quelqu'un a acheté un premier-né défectueux (pouvant être consommé par le vulgaire) qu'il destine au repas de noces de son fils [3], ou pour un jour de fête, et qu'ensuite il ne s'en serve plus, il est permis de le vendre[4]. Si des chasseurs ou des pêcheurs ont pris des espèces impures [5], ils peuvent les vendre. R. Juda dit : s'il arrive à un

1. Cf. même série, tr. *Synhédrin*, VII, 10 (f. 6[a]). — 2. Tossefta, ch. 6. — 3. Pour cette expression, voir notre traduction, I, p. 554, n. 4.— 4. Au prix d'achat, mais à la condition de ne rien gagner à ce nouvel échange.— 5. Tr. *Pesahim*, f. 23[a].

homme ordinaire (non chasseur) de prendre une bête de ces espèces, il peut aussi la vendre, à condition qu'il n'en fasse pas un métier (une source de lucre) ; les autres sages l'interdisent[1].

On a enseigné ailleurs[2], au sujet de l'inaptitude au témoignage de ceux qui trafiquent en la 7e année : ce n'est vrai, dit R. Juda, que lorsque cet homme n'exerce pas d'autre profession en dehors de celle qui est interdite la 7e année; mais s'il en exerce une autre qui n'est pas interdite, l'homme est apte à être témoin. Dans quel cas a lieu l'hypothèse de la Mischnâ? Si cet homme reste inactif pendant les 6 années agricoles ordinaires et qu'à la 7e année il se met au travail et se livre au commerce d'objets interdits[3], il n'est apte au témoignage que s'il se livre en même temps à une autre occupation ; au cas contraire, il est inapte. Toutefois, si pendant les années ordinaires il travaille, et qu'à l'arrivée de la 7e année il se livre au commerce d'objets interdits, il reste malgré cela apte à être témoin. R. Aba bar Zabda ou R. Abahou dit au nom de R. Eliézer que l'avis de R. Juda dans la Mischnâ sert de règle. On loua fort R. Aba bar Zabda d'avoir exprimé cette opinion au nom d'un inférieur à lui. On a enseigné que R. Juda s'est exprimé dans un sens plus sévère. Comment cela? Le voici : si, pendant les années ordinaires, quelqu'un travaille et qu'à l'arrivée de la 7e année il se livre à un commerce interdit, ce n'est permis qu'à condition de se livrer en même temps à un autre travail ; sans cela, c'est défendu. Cependant, si en dehors de la 7e année, il ne fait rien d'ordinaire et qu'à l'arrivée de cette année il se met subitement au travail interdit, si même il a simultanément une occupation permise, cet homme est inapte à témoigner. A ce sujet, R. Aba bar Zabda ou R. Abahou dit au nom de R. Eliézer que l'avis de R. Juda dans la Mischnâ sert de règle ; et il a été fort loué pour cet avis. Il en est de même ici. R. Yossé bar R. Aboun ajoute : pour le témoignage, il n'y a nulle pression gouvernementale (on peut donc être sévère); tandis qu'ici, pour la livraison des produits[4], la pression du gouvernement est effectuée (aussi est-on moins sévère).

5. Sur les branches de sorbes [5] ou de caroubier, ainsi que sur leur équivalent en argent, les lois de prohibition s'exercent ; il faut, les unes et les autres, les faire disparaître en leur temps. Quant aux branches ou glands de chêne [6], de pistachier [7] et d'épine blanche [8], ainsi que pour le montant de leur rachat, la loi de la 7e année subsiste, mais il n'est pas nécessaire de les faire disparaître. C'est seulement exigible pour leurs

1. Ils le permettent aux chasseurs de profession, parce qu'ils paient pour cela un impôt. — 2. Cf. même série, tr. *Synhédrin*, X, 6 (f. 21a). — 3. Ib. *Rosch haschana*, I, 9 (f. 57c). — 4. Comp. ci-dessus, ch. IV, § 2. — 5. Tr. *Pesahim*, fol. 111b. Comp. *Baba Kama*, fol. 59a (all. *schirling*). — 6. Comp. Isaïe, VI, 13, et Osée, IV, 13. — 7. Genèse, XLIII, 11. — 8. Juges IX, 14.

feuilles, parce qu'elles tombent de la souche (et que les bêtes sauvages en mangent).

Au commencement du chapitre (au sujet des feuilles d'ail), on dit, quoiqu'elles ne tombent pas, qu'il faut les faire disparaître et que l'on ne peut pas en manger, pas plus que de la souche ; tandis qu'ici, bien que la souche subsiste aussi, il est permis d'en manger et l'on n'est pas tenu de les faire disparaître ? C'est que, répond R. Pinhas, plus haut il ne s'agit pas d'objets finissant par se durcir et se faner, tandis que les objets énumérés dans la présente Mischnâ, finissent par se faner et ressemblent dès lors à la souche. On a enseigné [1] : pour toutes ces espèces, lorsqu'elles proviennent de la 6e année et qu'elles finissent de mûrir la 7e année, on les traite comme des produits de 6e année (pour les divers droits), à l'exception des bulbes [2], qui sont considérées comme verdure (et régies selon la 7e année). R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan : ce n'est pas ainsi que le préopinant a voulu s'exprimer ; il a voulu dire que lorsque des produits nés de la 6e année murissent en la 7e, ils sont assujettis aux règles de cette dernière année (dans laquelle ils sont cueillis). Mais il a été enseigné [3] : l'origan, l'hysope et le thym qui ont été conservés dans la cour sont soumis aux droits ; si le produit de la 2e année est cueilli en la 3e, on le rédime d'après la 3e ; s'il est produit de la 6e et cueilli en la 7e, on le juge d'après la 6e année ? Comment se fait-il que tantôt on compte en arrière (d'après la 6e) et tantôt en avant (d'après la 7e) ? (On ne répond rien).

R. Yossé dit : pour la 3e et la 6e, bien que la seconde dîme ne leur soit pas applicable, les autres dîmes subsistent ; tandis que pour la 7e il n'y a aucune dîme ; or, R. Abahou ne dit-il pas au nom de R. Yoḥanan qu'un produit de 6e année cueilli en la 7e, loin d'être soumis aux règles de la 6e, est estimé d'après la 7e année ? (Comment donc se fait-il qu'on le règle d'après cette dernière année, où il n'y a pas de dîme ?) C'est que pour ce dernier cas (lorsqu'on a cueilli les fruits en la 7e année), ils se trouvent en la possession du maître, tandis qu'ici (pour la 3e année et la 6e), il s'agit d'une dîme appartenant aux pauvres ; il vaut mieux en ce cas, en considérant le produit de la 6e année, donner leur part due avec certitude, que de donner deux parts douteuses en la 7e année (l'une comme arbre, l'autre comme verdure). Lorsqu'on a confit ensemble des feuilles et des branches, il faut, d'après un avis, faire disparaître les unes et les autres ; d'après le second avis, il n'est besoin de rien faire disparaître ; enfin, d'après un 3e avis, il faut opérer un triage et faire disparaître les feuilles, non les branches. L'avis de celui qui dispense de tout est conforme à celui de R. Josué ; et l'avis de celui qui fait un choix est exprimé par R. Gamaliel.

1. Tosseftâ, ch. 5. — 2. Comp. Mischnâ, tr. *Ouqcin*, ch. III, § 4. — 3. Mischnâ, tr. *Maasseróth*, ch. III, § 9.

6. Cette même prescription [1], s'exerce sur les roses, les cyprès [2], les bois de senteur ou pin [3], le gingembre, ainsi que sur leur équivalent. Selon R. Simon, elle ne s'exerce pas sur les bois de senteur, parce que ce n'est pas un fruit [4].

R. Pedath ou R. Yossa dit au nom de Yohanan : cet avis de R. Simon est conforme à celui de R. Josué, qui dit ailleurs [5] : J'ai appris qu'il est permis de conserver le fromage dans de la résine d'arbres et de la résine des souches; c'est défendu dans de la résine des figues non mûres, parce que celles-ci sont considérées comme fruits interdits. R. Zeira dit à R. Pedath : il résulte de ton assertion que là, l'avis de R. Josué sert de règle, de même qu'ici celui de R. Simon l'emporte. R. Yona dit : ces deux choses se ressemblent aussi peu que l'arrière d'un navire à l'avant; or, le bois de senteur est annulé par rapport au parfum, tandis que l'arbre n'est pas annulé pour la résine (il conserve sa valeur propre). Il y a encore une autre différence : à la nourriture d'animaux, la sainteté du repos agraire est applicable, et non celle de l'*orla* (défense des 5 premières années de plantation). Il y a aussi cette distinction : R. Josué en parle par ouï-dire, et R. Simon le dit en son nom. Voici ce qu'il dit : la résine est un fruit comme celle des figues non mûres l'est aussi ; or, s'il est admis que la résine est considérée comme fruit, lorsque l'on s'est servi de la résine provenant d'oblation pour conserver un objet, c'est interdit; tandis que si l'on considère comme fruit celle qui provient seulement de figues non mûres, il est permis d'en user même à l'égard de l'oblation. Car il est permis de tirer jouissance d'un objet provenant de l'oblation, mais non de ce qui appartient aux premières années de plantation.

7. Si l'on a confit une rose fraîche (de 7e année) dans de l'huile vieille (de 6e), on peut la retirer à temps (avant la fin de la 7e) ; si, au contraire, on a mis une vieille rose [6] dans de l huile fraîche (de 8e année), il faudra la faire disparaître à temps; il faut agir de même pour les caroubiers frais enduits de vin vieux, ou des caroubes de l'année précédente dans du vin nouveau. Voici la règle : dès que des produits d'espèces différentes se communiquent leur goût, par leur mélange, il faut (en cas de fruit de 7e) les faire disparaître tous; en cas d'unité

1. Comp. tr. *Nidda*, f. 8a. — 2. On en tire un goudron odoriférant, Cantique I, 14,et IV, 13. Selon Maïmonide, c'est la giroflée, et ce serait plus en harmonie avec le contexte ; selon d'autres c'est le *cariophyllum*. Comme équivalent arabe Maïmonide indique la حنّاء *cyprus*.— 3. Le mot qui se rapproche le plus du texte est le grec λώτος, qui a pour but équivalent arabe جَوْزِي.— 4. Comp. tr. *Orla*, ch. I, § 5.— — 5. Au sujet de l'*Orla* (I, 7), ou premières années de plantation d'un arbre. — 6. Une rose de l'an précédent communique rapidement son goût à l'huile.

d'espèces, il n'importe qu'il y en ait peu ou non [1]. Ainsi, le fruit de 7e an fait interdire son semblable, aussi peu que ce soit, et une autre espèce en lui communiquant le goût.

Comment se fait-il qu'au commencement on permette de retirer la rose et à la fin on ordonne de la faire disparaître? R. Abahou dit au nom de R. Yohanan : ce sont deux avis différents, exprimés par des auteurs divers. Selon R. Zeira, on peut expliquer cette divergence, en disant qu'il s'agit de deux sortes distinctes d'huile. Ainsi, au commencement il s'agit d'une rose neuve dans de l'huile vieille; c'est-à-dire une rose de 7e année dans de l'huile de 6e; à la fin, il s'agit de vieux dans du nouveau, c'est-à-dire d'une rose de 7e année dans l'huile de 8e année.

CHAPITRE VIII

1. On a établi une règle importante au sujet de la 7e année : de tout ce qui sert de nourriture à l'homme, on ne doit pas faire une emplâtre [2] (μάλαγμα) pour l'homme, ni à plus forte raison pour les animaux ; mais on en peut faire pour l'homme, non pour les animaux, si cela ne sert pas spécialement de nourriture (selon Lévitique, XXV, 6). Si un produit n'est d'ordinaire spécialement destiné, ni à l'homme, ni à la bête, et que par exception on leur donne cette destination, on lui applique les lois plus sévères de l'un et l'autre cas. Si l'on se propose de s'en servir comme bois à brûler, on le considère comme bois, comme par exemple de l'origan maru, de l'hysope [3] et du thym [4].

R. Aboun bar Hiya objecta en présence de R. Zeira : puisque la section de la loi relative au repos agraire contient des instructions, aussi bien à l'égard de la nourriture des hommes que pour celle des animaux, pourquoi est-on autorisé à déclarer que l'on ne peut pas utiliser de la nourriture humaine pour faire un médicament, tandis que c'est permis pour de la nourriture d'animaux? C'est que, fut-il répondu, comme il est écrit (Lévitique, XXV, 6) : *ce qui proviendra de la terre, en l'année sabbatique, vous servira de nourriture;* cette dernière expression a un caractère exclusif, et elle indique qu'il est permis de manger les produits servant à l'homme, non de les employer comme médicament. Mais pourquoi le verset suivant, qui traite de la nourriture des animaux, n'est-il pas aussi exclusif? R. Aboun bar Hiya répond : lorsqu'une

1. Il faut le faire disparaître. Cf. tr. *Nédarim*, f. 58. — 2. Ainsi le traduit Ratchi (*baba Kamma*, f. 112a), et non pas : bouchée.—3. Raschi, *Abôda Zara*, f. 29a, et *Schabbath*, f. 109b.— 4. Maïmonide l'appelle : صعتر, saturée.

interprétation exégétique vient renverser la précédente (comme ce serait le cas ici pour ces 2 versets), la première interprétation s'annule ; aussi, dit R. Yossé, ce n'est pas à la manière de R. Zeira qu'il faut établir l'interprétation, mais de la façon suivante : les mots *ce qui proviendra de la terre, en l'année sabbatique, vous servira de nourriture,* impliquent une exclusion ; puis les mots : *pour toi, ton serviteur, ta servante, etc.*, impliquent aussi une exclusion ; puisqu'il y a deux exclusions à la suite, on en conclut qu'il n'est pas permis d'employer comme médicament de la nourriture d'homme. Mais peut-on en tirer cette conclusion, conformément à R. Aboun bar Hiya qui dit : lorsqu'une interprétation exégétique vient renverser la précédente, la première interprétation s'annule ? R. Matna modifie un peu l'explication et ajoute : l'exclusion ne peut se rapporter qu'à la nourriture d'homme et la déduction à la nourriture d'animaux (sans quoi, on aurait deux interprétations contradictoires). Est-il permis d'employer des aliments d'animaux, afin de s'en servir comme teinture pour l'homme ? S'il est permis d'employer comme couleurs pour l'homme des aliments humains, qu'il serait interdit d'employer à titre de médicaments, à plus forte raison peut-on prendre à cet usage des aliments d'animaux, dont on peut user comme médicaments. Peut-on employer des remèdes divers comme couleur pour l'homme ? Puisque l'on peut employer pour faire des couleurs des aliments humains, dont il n'est pas permis de faire usage en médicaments, à plus forte raison peut-on employer les remèdes à titre de couleur. Aussi, n'était-il pas nécessaire de poser cette question ; et voici ce que l'on a voulu demander : est-il permis d'employer comme couleur pour les animaux les objets qui leur sont destinés comme aliments ? De même qu'avec les aliments de l'homme, que l'on ne peut pas employer comme remède même pour les hommes, il est permis de faire des couleurs, de même on peut utiliser pour faire de la couleur les aliments d'animaux dont il est permis de tirer des remèdes, et de même encore on peut employer les aliments d'animaux à faire des couleurs pour eux, bien que l'on ne puisse pas en tirer pour eux des médicaments. Selon R. Yossé, au contraire, la comparaison n'est pas fondée : on peut employer des aliments de l'homme à faire des couleurs pour lui, parce que les uns et les autres sont passibles du même degré de sainteté (à la fin de la 7e année), tandis que tout en permettant d'employer des aliments d'animaux à faire des couleurs pour eux, on ne saurait leur appliquer aucune sainteté.

La Mischnâ parle, à juste titre, de lois plus sévères pour l'homme (dont les aliments ne peuvent pas servir de remède) ; mais, pour les aliments d'animaux, quelle est la restriction ? Il est interdit de les faire bouillir. On a enseigné : lorsque l'on vend des objets énumérés dans la Mischnâ comme aliments et que l'acquéreur se propose de les employer comme bois, il n'est plus libre d'en disposer à ce dernier titre (ils sont consacrés comme aliments) ; si le vendeur les destine à servir d'aliments et que l'acquéreur les achète dans ce

but, mais qu'ensuite il se propose de les employer comme bois, ce n'est plus permis ; si, enfin, le vendeur les destine à servir comme bois et que l'acquéreur se propose de les employer comme aliments, puis, changeant d'avis, il se propose de les utiliser comme bois, ne peut-il plus revenir sur ses intentions? Dans quel cas cette hypothèse a-t-elle lieu ? S'il a payé en argent avant de prendre possession des objets (et de porter sur eux son attention), il est évident qu'il a payé la valeur du bois tel que le vendeur l'a cédé ; s'il en a pris possession (avec la pensée de s'en servir comme aliments) avant de les payer, le paiement est fait pour les aliments (et ils conservent ce caractère) ; sur quoi donc porte la question présentée ici ? Sur le cas où l'on aurait payé avant de prendre possession des objets. Or, il y a à ce sujet divergences d'opinions entre R. Yohanan et R. Simon ben Lakisch : selon le premier, on ne peut pas acheter légalement par de l'argent sans la prise de possession préalable : on a donc eu le temps de leur donner leur destination et le paiement a été opéré pour l'aliment ; au contraire, selon R. Simon ben Lakisch, on peut acquérir légalement par l'argent seul et, par conséquent, l'acquéreur paye la valeur du bois, tel que l'a cédé le vendeur. Lorsque le vendeur les cède dans l'intention que l'on en fera du bois et que l'acquéreur les achète pour les manger, si chacun persiste dans ses vues, cela dépend de la 1re condition émise ; or, lorsque le vendeur demande à l'acquéreur ce qu'il se propose d'en faire, le désir de ce dernier l'emporte ; si, au contraire, l'acquéreur demande au vendeur quelle était son intention à l'égard de ces objets, on se règle d'après les vues du vendeur. Or, ici, a-t-on agi ainsi ? (Y a-t-il lieu d'établir cette distinction, tant qu'il n'y a pas de possession ? La question reste irrésolue).

2. Il est permis de manger les produits de la 7e année, d'en boire, de s'en enduire le corps ; toutefois, l'on ne peut manger que ce qui sert d'ordinaire à la consommation, ni s'enduire qu'avec ce qui y est habituellement destiné. Ainsi, l'on ne peut pas se frotter avec du vin ou du vinaigre, mais avec de l'huile. La même règle subsiste à l'égard de l'oblation sacerdotale et de la seconde dîme [1] ; seulement la loi sur la 7e année est moins sévère, en ce qu'il est permis de se servir d'huile de cette année pour allumer la lumière (privilége qui n'existe, pour l'oblation ou la dîme, que si elle est impure).

Qu'appelle-t-on ne manger que ce qui sert d'ordinaire à la consommation [2] ? On n'est tenu de manger ni le pain moisi, ni la verdure fanée, ni les mets cuits dont l'aspect a changé de forme (qui est rance) ; de même, on n'écoute pas celui qui veut manger des bettes crues, ou mâcher des grains de froment non cuit. Qu'est-ce que l'on entend par boire ce qu'on a l'habitude de boire ?

1. Tr. *Troumôth*, ch. XI, § 3.— 2. Tout ce § se retrouve au tr. *Maasser schéni*, ch. II, § 1.

On n'est pas tenu de boire de la sauce d'huile et de vin, dite *anygaron* [1] ni celle que l'on nomme *oxygron* [2], ni du vin auquel on a mêlé de la lie. Celui qui a mal aux dents [3] ne devra pas se gargariser avec du vinaigre, puis le rejeter (ce qui est la coutume pour l'emploi du remède), mais l'avaler après l'opération, ou tremper autant qu'il faut les grains que l'on voudra mâcher, sans crainte d'avoir l'apparence de se livrer à une opération défendue. Si l'on a mal à la gorge, on ne devra pas l'adouciravec de l'huile (habitude exclusive aux remèdes), mais ajouter beaucoup d'huile à la potion d'*anygaron*, puis l'avaler. On ne devra pas s'enduire de vin ou de vinaigre (ce qui est contraire à l'habitude), mais d'huile. Celui qui a mal à la tête, ou des pustules sur le corps, peut se frotter avec de l'huile, non avec du vin ou du vinaigre. On ne doit pas aromatiser de l'huile de la 7e année (ce serait la dénaturer) ; mais on peut prendre pour cette préparation de l'huile de la 6e année, sans craindre que l'on suppose que c'est de l'huile de 7e année. R. Imi a cru devoir conclure de cette assertion qu'il est permis d'acheter de l'huile dans ce but même auprès d'une personne soupçonnée de méconnaître les lois du repos agraire. Non, lui dit R. Yossé, il est permis de s'adresser aux vendeurs en général, sur lesquels on n'a pas de notions pour savoir s'ils sont soupçonnés de négligence ou non ; mais au cas où l'on est certain qu'ils sont sujets au soupçon, c'est défendu.

Est-il permis d'aromatiser du vin de 7e année ? On peut répondre à cela, en invoquant les termes de la Mischnâ : « la loi sur la 7e année est moins sévère, en ce qu'il est permis de se servir d'huile de cette année pour allumer la lumière » ; cela prouve qu'il est permis de détourner un aliment pour un autre usage. Mais il y a un enseignement disant que c'est interdit ? C'est que notre Mischnâ, répondit R. Eliézer, est conforme à R. Juda, qui dit ailleurs [4] : il est permis de cuire du vin d'oblation sacerdotale, parce qu'il devient ainsi meilleur (tandis que ledit enseignement serait conforme à l'adversaire de R. Juda, qui le défend). — La loi de 7e année, est-il dit, est moins sévère, parce qu'elle permet de se servir d'huile de cette année pour allumer de la lumière. Mais n'est-ce pas permis avec de l'huile d'oblation ? Il y a une différence : en fait d'huile d'oblation, on brûle seulement celle qui est impure ; tandis que, pour celle de la 7e année, on prend même celle qui est pure. R. Ḥiskia, en allant au bain, remit un flacon d'huile au domestique du bain [5], en lui recommandant de le lui apporter dans la salle intérieure (pour se frotter). Mais, objecta le serviteur, n'est-ce pas défendu ? Il alla consulter R. Jérémie qui lui dit : tu peux inférer de la question du serviteur qu'il t'a enseigné la défense. En effet, on a appris : on ne doit pas, à l'intérieur du bain, se frotter avec de l'huile de la 7e année, mais on peut s'en frotter au dehors avant d'entrer. L'huile d'oblation

1. Pour ce terme et le suivant, voir tr. *Berakhôth*, f. 36a (I, p. 373). — — 2. Ὀξύγαρον, sauce où l'on a infusé diverses plantes. — 3. *Tosseftâ* sur ce traité, ch. 6. — 4. Mischnâ, tr. *Troumôth*, ch. XI, § 1. — 5. Le servant du bain mettait au baigneur le vêtement de dessous allant à la ceinture, ζῶμα.

devenue impure, et destinée à l'éclairage, ne doit pas servir comme telle, ni dans les synagogues, ni dans les réunions d'études, par respect pour son caractère sacré.

3. Il ne faut pas vendre les fruits de 7e année (même dans les cas précités qui sont autorisés) en se servant de mesure, de poids ou de nombre [1]; il ne faut ni compter les figues (pesées d'ordinaire), ni peser les légumes verts (puisque c'est contraire à l'usage, il faut se contenter de l'évaluation générale). Selon Schammaï, il ne faut pas non plus vendre les légumes verts par paquets liés ; selon Hillel, ce que l'on a l'habitude de lier chez soi peut aussi être lié au marché, comme le cresson et les fleurs de lait [2].

Pourquoi est-ce interdit? pour que l'on soit tenu de vendre à bon marché (sans grand bénéfice). Pourquoi ne pas dire de mesurer au litre, aussi pour forcer la vente ? Si l'on s'était exprimé en ces termes, on ne conserverait plus de respect pour ces produits consacrés. On a enseigné : lorsqu'on importe en Palestine des fruits venant du dehors, on ne devra les vendre, ni à la mesure, ni au poids, ni au nombre, mais au même titre que les fruits palestiniens ; mais s'ils sont faciles à reconnaître, c'est permis. Ainsi, dit R. Yossé bar Aboun, c'est permis à ces Kurdes marchands qui vont et viennent de Sousitha (en dehors) à Tibériade (ville frontière) pour la vente [3]. R. Hiskia dit au nom de R. Aba bar Mamal : si l'on mesure dans un panier et qu'après s'en être servi 2 ou 3 fois, on en connaît par cœur la contenance, il n'est plus permis d'y mesurer les fruits. De même, dit R. Oschia, il est interdit, pour prévenir l'acquéreur, de compter sur ses doigts. Lorsqu'il arrive à un prêtre sacrificateur de recevoir un premier-né d'animaux, lui est-il permis de détailler la viande et de la vendre au marché? R. Jérémie a cru devoir le permettre, selon ces paroles de la Mischnâ : « ce que l'on a l'habitude de lier chez soi, peut aussi être lié au marché. » Au contraire, dit R. Mena, ceci même prouve que c'est interdit ; puisque c'est l'usage de le vendre ainsi chez soi, il ne faut pas, en cette année, qu'il se livre au commerce personnellement, en public (bien que ce soit seulement par hasard).

4. Si quelqu'un prie un ouvrier de lui cueillir pendant une journée des verdures, en lui donnant d'avance un *issar* (petite pièce de monnaie [4]) ce salaire est permis [5]; mais s'il fait marché avec lui, c'est défendu [6]. Si quelqu'un achète au boulanger un pain pour un *pondion* et qu'il lui dise:

1. Ce qui entraînerait une baisse des prix.—2. Pour ce terme, voir ch. VII, § 1.— 3. Neubauer, p. 238.— 4. Sur sa valeur, et celle du *Pondion*, voir t. I, p. 445. (comp. tr. *Abôda Zara*, f. 62a. — 5. Ce n'est pas tirer parti des produits de la 7e année. — 6. En ce cas, la récolte serait considérée comme une acquisition faite commercialement.

« lorsque je cueillerai des légumes, je t'en rapporterai », c'est permis. Mais, s'il l'achète sans rien dire, il ne peut le payer avec de l'argent de rachat des fruits de 7e année, car cet argent ne peut servir de paiement.

Pourquoi y a-t-il une différence entre celui qui dit à l'ouvrier d'aller cueillir de la verdure (sans paiement) et celui qui ajoute le montant? R. Abin répond au nom de R. Yossé ben Ḥanina: en effet, ce devrait être interdit, mais on a consenti à la permettre [1] par condescendance. On a enseigné ailleurs [2] : on ne doit pas dire à son prochain d'emporter les fruits à Jérusalem, en lui offrant là une part ; mais on peut lui dire de les emporter pour y manger et boire ensemble. Or, pourquoi établit-on une différence entre celui qui offre de payer le transport par une part des produits et celui qui propose de consommer le tout ensemble? C'est que, dit R. Zeira au nom de R. Jonathan, ce dernier cas est encore de ceux qui ont été accordés par condescendance. On a aussi enseigné [3] : on peut demander à son prochain des cruches de vin et d'huile, à condition de ne pas lui parler de prêt. Pourquoi cette différence entre celui qui fait une simple demande et celui qui emprunte? C'est que, dit R. Zeira au nom de R. Jonathan, ce dernier cas est encore de ceux qui ont été accordés par condescendance. De même, pour le pain des non-juifs, il est permis d'en manger, dit R. Jacob bar Aḥa au nom de R. Jonathan, parce que c'est aussi un de ces cas autorisés par condescendance. R. Yossé dit avoir présenté une objection en présence de R. Jacob bar Aḥa : est-il vrai que ce cas fait partie de ceux qui ont été concédés? Je prétends seulement que lorsqu'on ne trouve pas de pain d'Israélite, il est tout juste qu'il soit permis de manger de celui d'un païen ; par suite de condescendance, on l'interdit. Mais, dit R. Mena, est-ce que l'on insiste pour obtenir une défense? Le pain n'est-il pas différent des autres mets cuits par des païens? Voici ce que nous disions : lorsqu'on ne peut pas trouver des aliments cuits par des Israélites, il paraît juste de déclarer que ceux des païens sont permis; mais, par mesure préventive, on l'a interdit. Aussi faut-il ajouter qu'il semble que même à défaut de pain provenant d'un Israélite, celui du païen soit interdit; on a donc dit qu'en ce cas on l'a permis par condescendance, car c'est une question de vie ou de mort. Les rabbins de Césarée, au nom de R. Jacob bar Aḥa, adoptent l'avis de celui qui l'autorise, à condition de s'adresser au boulanger (non aux particuliers), sans toutefois s'y conformer pour leur usage.

Selon R. Simon ben Lakisch, on peut ainsi payer le boulanger lorsqu'on a pris la peine de lui montrer la récolte [4], parce qu'alors on doit être dédommagé de son dérangement. Selon R. Yoḥanan, si même on ne l'a pas montré, on

1. Littéral : on a fermé les yeux sur cette légère infraction. — 2. Mischnâ, tr. *Maasser schéni*, III, 1.— 3. Tr. *Schabbath*, ch. XXIII, § 1.— 4. L'éd. d'Amsterdam, ou d'Elie Fulda, a קולט ; mais celle de Venise et les suivantes ont קולת, *huche* (?).

suppose que c'est fait. Il y a un enseignement contredisant l'avis de R. Simon ben Lakisch, où il est dit : si on loue un mercenaire chargé d'apporter du vin à un malade, ou des fruits, on lui doit le salaire s'il a apporté quelque chose, et on ne lui doit rien s'il n'a rien apporté ; mais, s'il lui a dit d'aller prendre dans tel et tel endroit pour le malade, soit du vin, soit une pomme, il est obligé de payer ce journalier en tous cas qu'il ait apporté l'objet ou non, car il doit payer son dérangement [1]. Or, jusqu'ici on lui doit en tous cas le salaire ; que répond à cela R. Simon ben Lakisch ? Il s'agit aussi du cas, répond-il, où on lui a montré les objets à transporter (il y a eu un dérangement réel). Un autre enseignement conteste l'avis de R. Yoḥanan (qui n'exige pas que ce soit montré) : on ne doit pas donner d'ordre à son prochain en lui disant : voici un *dinar* et apporte-moi aujourd'hui de la verdure de glanage, ou de l'angle des pauvres ; mais il faut au contraire lui dire que ce sera le prix d'achat du glanage, ou du produit de l'angle (c'est l'inverse, on ne paie pas le dérangement, mais les produits) ; il en est de même pour le lévite, à l'égard des dîmes. Or, il est certain qu'en ce cas l'on n'a rien montré ; comment donc supposer que cela revient au même que si on l'avait montré? Comment expliquer ce cas selon R. Yoḥanan? D'après lui, on a été moins sévère à l'égard de la 7e année et l'on est dispensé de montrer les objets, parce qu'il ne s'agit que d'une prescription rabbinique. Lorsqu'on achète du pain au boulanger pour un *pondion*, est-il dit, et qu'on lui dise « lorsque je cueillerai de la verdure au champ, je t'en rapporterai », c'est permis [2]. Selon R. Juda et R. Néhémie, c'est interdit. En quel cas? lorsqu'on dit au boulanger : « donne-moi du pain ; je suis sûr de te rapporter des légumes », en ce cas R. Juda et R. Néhémie l'interdisent, en raison de l'engagement formel qui peut entraîner à acheter de ces légumes, parce qu'alors ils sont rares aux champs ; selon les autres sages, c'est permis, parce qu'il n'en manque pas aux champs.

5. On ne peut pas s'en servir pour payer ce que l'on doit au maître des fontaines (qui fournit l'eau des villes), ni au chef des bains, ni au barbier, ni au nautonnier ; mais on peut en donner au maître des fontaines pour avoir un peu à boire, et à tous on peut donner ces fruits en cadeau [3].

R. Yossé enseigne que l'on ne doit pas en donner même au maître des fontaines (pour boire). R. Yossé n'est-il pas en contradiction avec ce qu'il dit ailleurs lui-même? On ne doit pas se servir de la valeur des produits de 7e année, est-il dit [4], pour acheter de l'eau ou du sel ; mais R. Yossé le permet.

1. Voir même série, tr. *Abôda Zara*, ch. V, § 1 (f. 44c). — 2. Tossefta, ch. 6. — 3. Bien que l'on sache qu'en ce cas tous ces fournisseurs ne demanderont pas le salaire qui leur est dû. Voir ch. IV, § 2, l'avis de Hillel. — 4. Mischnâ, tr. *Bekhôroth*, ch. IV, § 9.

Comment donc se fait-il qu'ici il le défende? Il n'y a de discussion, dit R. Yossé, que lorsqu'on veut se servir du cours d'eau pour divers usages domestiques ; mais s'il s'agit de boire seulement, R. Yossé reconnaît aussi que c'est permis. D'après qui la Mischnâ dit-elle que l'on peut donner de ces produits de 7e année au maître des fontaines pour avoir à boire? Est-ce conforme à l'avis de R. Yossé seul ? Non, c'est même d'accord avec l'avis du préopinant dans l'enseignement précité (au sujet de l'achat d'eau et de sel), car notre Mischnâ, qui le permet ici, parle de l'homme, tandis que lorsqu'elle le défend, il s'agit des animaux (non de boisson destinée à l'homme). On a enseigné : lorsqu'une source sert aux habitants d'une localité et de ses voisins, puis qu'à un moment donné elle ne fournit plus assez d'eau pour les deux villes, il est permis aux premiers de barrer l'écoulement de l'eau, car ils ont le privilége sur les autres; si, en principe, elle servait aussi aux animaux de cette 2e ville et qu'elle ne suffit plus, les habitants passent avant les animaux ; si elle servait aussi au blanchissage et qu'elle ne suffit plus à tous, l'eau du blanchissage des premiers est un besoin plus pressant que le reste et doit l'emporter, car c'est une question de vie. D'après quel docteur, demanda R. Yoḥanan, le blanchissage est-il considéré comme une question vitale? C'est d'après R. Yossé, puisqu'il est dit [1] : Il n'est pas permis de se servir des fruits de 7e année ni pour tremper des grains, ni pour laver du linge ; selon R. Yossé, il est permis de s'en servir pour le blanchissage (cela équivaut à la subsistance). R. Yossé n'est-il pas en contradiction avec lui-même? Ailleurs il dit que le lavage n'est pas une question d'existence [2], et ici il affirme que oui? C'est que, répondit R. Mena, on peut se laver plus ou moins (sans danger de mort); mais faute de linge blanc, on court de grands périls. — Un certain Juda, habitant de Ḥouci [3], vivait enfermé au fond d'une grotte pendant trois jours, afin de se rendre compte du motif en vertu duquel la vie des habitants d'une ville (jouissant d'une source d'eau) est mise au-dessus de la vie des habitants d'une autre ville (que l'on peut priver de ce même bien) ; il se rendit dans ce but auprès de R. Yossé ben Ḥalafta, qui lui dit : où étais-tu? je me suis renfermé au fond d'une grotte, répondit-il, pendant trois jours pour chercher le motif en vertu duquel la vie des habitants d'une ville est préférable à celle des habitants d'une autre ville. R. Yossé appela R. Abadrimos son fils et le chargea de répondre à cette question : C'est que, répondit ce dernier, il est écrit (Nombres, XXXV, 11) : *ces villes seront* ; il est d'abord question de ces villes, puis il est dit : *et leurs faubourgs seront à l'entour*. C'est de ta faute, dit-il à R. Juda, de n'avoir pu trouver le motif plus tôt, c'est que tu ne l'as pas cherché en compagnie de condisciples.

6. On ne doit pas couper avec la serpe (selon l'habitude) les figues de

1. Tossefta, ch. 6. — 2. Tr. *Nedarim*, ch. XI, § 1. — 3. Ou : Du dehors (?).

7e année, mais avec quelqu'autre instrument tranchant[1]. On ne doit pas comprimer les raisins dans le pressoir (habituel), mais dans un pétrin. On ne doit pas comprimer les olives dans le pressoir ordinaire et avec l'arbre du pressoir, mais on les foule en les plaçant dans une cuve. Selon R. Simon, on peut les moudre dans le pressoir d'huile, puis les placer dans une cuve (pour y écouler l'huile).

Il est écrit (Lévitique, XXV, 5) : *Tu ne moissonneras pas les produits de ta récolte.* Est-ce à dire qu'il n'est pas permis de recueillir de la façon ordinaire les pousses spontanées de 7e année ? Non, dit R. Ila, car s'il n'y a pas lieu d'appliquer ces paroles aux pousses permises (celles qui sont abandonnées à tout venant), il faut les rapporter aux autres fruits, qui sont en effet interdits. Selon R. Mena, ces mots sont nécessaires pour les appliquer aux produits qui ont poussé spontanément, pour que l'on ne suppose pas que, par cette raison, il est permis de les cueillir; c'est pourquoi il est dit spécialement que c'est défendu : *Tu ne moissonneras pas*, est-il dit, *les pousses provenant de la récolte et tu ne vendangeras pas*, *les raisins de ta vigne qui ne sera point taillée.* Cela signifie qu'on ne doit rien vendanger de ce qui est conservé sur pied [2], mais il est permis de recueillir ce qui est abandonné à tous. En outre, on ne doit pas vendanger selon l'habitude ; aussi, a-t-on dit : « On ne doit pas couper avec la serpe les figues de 7e année, mais avec quelqu'autre instrument tranchant ; on ne doit pas presser les raisins dans le pressoir habituel, mais dans un pétrin. On ne doit pas comprimer les olives dans le pressoir ordinaire et avec l'arbre du pressoir. » Mais, selon les autres sages, il est permis de se servir pour cela de l'arbre du pressoir. R. Yohanan enseigna à l'école de R. Yanaï qu'il est permis, en cette année, de moudre avec le moulin ordinaire, conformément à l'avis de R. Simon, et de se servir de l'arbre du pressoir pour fouler les olives, selon l'avis des rabbins. Il leur enseigna aussi qu'il ne faut pas se faire payer, pour le salaire des travaux, en nature, p. ex. en vin, mais en argent, conformément à l'enseignement de R. Juda et de R. Néhémie.

On a enseigné [3] : les âniers et les porteurs de fardeaux et tous ceux qui sont occupés à des travaux de 7e année peuvent être payés par des produits de la même année. Selon R. Zeira, il s'agit de travaux relatifs à des fruits permis ou abandonnés ; et l'on entend par le paiement de salaire en produits de 7e année, que les ouvriers pourront prendre de ces produits eux-mêmes, sur lesquels ils travaillent. Quant à l'enseignement exprimé par R. Yohanan aux disciples de R. Yanaï, de ne pas se faire payer en nature pour un travail

1. Il faut que l'opération diffère des récoltes ordinaires, pour ne pas en avoir l'apparence. — 2. Comp. *Sifri*, section *Behar*. — 3. Voir même série, tr. *Abôda Zara*, ch. V, § 1 (fol. 44c).

accompli, mais en argent, c'est une opinion exprimée au nom de R. Juda et de R. Néhémie. Selon R. Ila, il s'agit de travaux accomplis pour des produits interdits, adhérents à la terre; mais alors pourquoi est-il dit qu'on les rémunère de leur travail par des produits de 7e année qui seraient interdits ? C'est précisément pour les punir de ce travail interdit, de même que R. Abahou dit au nom de R. Yohanan, lorsqu'un ouvrier a transporté du vin d'idole on le paie en lui donnant de ce même vin (qu'il ne pourra pas consommer), pour le punir de ce transport [1]; l'amende sera la même au présent cas.

7. On ne peut pas cuire des légumes verts de 7e année dans de l'huile d'oblation sacerdotale, de crainte que, par accident, cette huile sacrée ne devienne impure (et ne tombe dans l'obligation d'être brûlée, entraînant les légumes dans sa perte); R. Simon le permet. Le dernier objet ayant servi à échanger des produits de 7e année est seul passible des droits de prohibition, et le fruit lui-même reste interdit [2].

On a enseigné ailleurs [3]: pour tous ces objets, il est permis aux sacerdotes de modifier la manière de les consommer et de les manger, soit rôtis, soit cuits, soit bouillis, et d'y mettre à leur gré des épices d'oblation; tel est l'avis de R. Simon; selon R. Meir, le sacerdote ne doit rien y joindre qui soit profane, afin d'éviter tout danger de rendre l'oblation inapte à la consommation. L'avis exprimé ici par un seul auteur est conforme à l'anonyme, ou avis général exprimé ailleurs; et puisque l'anonyme d'ici est semblable à l'opinion de R. Meir, il y a discussion entre R. Meir et R. Simon; or, en ce cas, l'avis de ce dernier l'emporte. R. Yossé dit : je me suis informé auprès de l'école de R. Yanaï pour connaître leur avis à ce sujet, et ils m'ont répondu que les sacerdotes avaient l'habitude de cuire ce légume peu à peu, juste ce qu'il faut pour manger en une fois (afin de faire disparaître les produits au moment opportun, sans dommage pour l'oblation). Que nous apprend-on par là ? En adoptant comme règle l'avis exprimé (au sujet des sacerdotes), on se conforme à l'avis anonyme des rabbins exprimé ici (lequel l'emporte). « Le dernier objet ayant servi à échanger des produits de 7e année, est-il dit dans la Mischnâ, est passible des droits de prohibition, et le fruit lui-même reste interdit. » Dans quel cas cela a-t-il lieu ? Lorsqu'on achète par exemple de la viande pour des fruits de 7e année, il faut au moment final, les faire disparaître tous deux : si l'on achète pour la viande

1. Babli, tr. *Abôda Zara*, f. 63b.— 2. Après le moment de l'enlèvement légal, le fruit et son équivalent sont interdits; mais les objets qui ont servi transitoirement d'échange, ou d'intermédiaire, ne sont passibles d'aucune interdiction. V. Lévitique, XXV, 12. Comp. tr. *Kidouschin*, f. 58a; tr. *Soucca*, f. 40a; tr. *Abôda Zara*, f. 54a; tr. *Bekhôroth*, f. 9a, et tr. *Zebahim*, fol. 76a.— 3. Mischnâ, Ve partie, tr. *Zebahim*, ch. X, § 7.

des poissons, la viande n'a plus le caractère sacré et devient permise mais les poissons sont passibles de prohibition; si pour les poissons on achète de l'huile, ceux-ci perdent leur caractère sacré et le transmettent à l'huile, car le dernier objet servant à l'échange est prohibé, et le fruit lui-même conserve son état d'interdiction originelle. On a demandé à R. Yoḥanan : peut-on racheter des fruits de 7e année par d'autres fruits (sans les vendre) ? Certainement, dit-il ; selon R. Eliézer, les fruits de 7e année ne perdent leur caractère de sainteté que par la vente. Chacune de ces opinions est confirmée par un enseignement. L'avis de R. Yoḥanan est confirmé par ces mots : lorsqu'on a de l'argent provenant des revenus de 7e année et que l'on désire l'échanger contre de la pâte, ou du pain, on peut le faire. L'enseignement qui confirme l'opinion de R. Eliézer est le suivant [1]: lorsqu'on possède un sicle provenant des revenus de 7e année et que l'on désire acheter un vêtement, on va chez son marchand ordinaire (dont on est connu) et on lui dit : donne-moi pour cette somme des fruits. Lorsque le marchand les a remis, on lui fait remise nouvelle de ces fruits que l'on donne pour ainsi dire en présent, puis le marchand rend de même la pièce d'argent, qui représente un don dans les mêmes conditions, enfin, avec cet argent devenu profane, on pourra acheter ledit vêtement (l'on voit donc qu'un simple échange ne serait pas permis). R. Yoḥanan, après avoir bu du vin au dehors, en cette année, le payait. Cela se comprend à l'égard de ce savant (qui inspirait au marchand une confiance telle qu'il était supposé avoir payé d'avance) ; mais quelle est la règle à l'égard de tout le monde, dont la notoriété n'est pas la même et n'inspire pas une égale confiance ? Selon R. Jacob bar Aḥa au nom de R. Abina, on montre d'avance la pièce de monnaie, ce qui équivaut à la remise anticipée ; selon R. Hiskia, on dit : voici l'argent devant moi ; et, par le fait de s'être exprimé ainsi, on est censé ne pas avoir remis de l'argent provenant des revenus de la 7e année, mais de source profane (pour laquelle on peut acquérir tout ce que l'on veut).

8. Pour de l'argent provenant des fruits de 7e année, il est interdit d'acheter des esclaves ou des terrains, ou des animaux impurs ; mais, si l'acquisition est faite, on consommera autant d'argent que cela vaut (car il est permis de les consommer). On ne doit pas prendre de cette même valeur (mais de l'argent profane) pour les sacrifices d'oiseaux, offerts par ceux qui sont guéris de la gonorrhée, ou les femmes relevant de couches [2] ; mais si c'est fait, on consommera l'équivalent. On agira de même, si, par oubli, on a enduit des vases avec de l'huile de 7e année ; en principe, c'est interdit.

Cela prouve, dit R. Yossé, qu'il est interdit de prendre femme en payant

1. Voir Babli, tr. *Succa*, ibid. — 2. Ce qui est obligatoire ne peut pas être acquis parmi les objets sacrés.

son douaire avec de l'argent provenant des revenus de la 7e année [1] ; car, s'il n'en était pas ainsi, on ne s'expliquerait pas la différence qu'il peut y avoir entre la prise de possession d'une femme et l'acquisition d'une esclave. On a enseigné : on ne doit pas employer l'huile de 7e année à enduire le four ou le poêle (pour le consolider), ni pour frotter les souliers ou les sandales, ni pour s'enduire les pieds lorsque l'on est chaussé (ce qui profiterait à la chaussure) ; mais, l'on peut en enduire les pieds, et après cela revêtir les souliers ou les sandales ; après s'être enduit le corps, on peut aussi se rouler sur une peau servant de lit (καταβολή), sans craindre de la mouiller d'huile. On ne doit pas même mettre de cette huile sur une table de marbre, sur laquelle on se roulera [2]. Selon R. Simon ben Gamaliel, c'est permis.

9. Si l'on a enduit une peau avec de l'huile de 7e année, il faut la brûler, selon R. Eliezer ; selon les autres sages, on devra en consommer l'équivalent. On raconte en présence de R. Akiba que son maître R. Eliezer dit : « une peau enduite d'huile de 7e année doit être brûlée. » Taisez-vous, répliqua R. Akiba, je ne vous dirai pas ce que R. Eliezer en a dit (quelle opinion plus ou moins sévère il a exprimée).

10. On raconta aussi devant lui que R. Eliezer dit : « celui qui mange du pain d'un païen est aussi blâmable (par les rabbins) que s'il mangeait du porc » ; taisez-vous, répliqua R. Akiba, je ne puis vous dire l'avis de R. Eliezer à ce sujet (qui est moins grave).

11. On peut prendre un bain chauffé avec de la paille ou des issues de 7e année (dont la combustion est interdite en principe) ; un homme notable (dont le mauvais exemple induirait d'autres en erreur) ne devra pas s'y baigner [3].

Celui qui enduit une peau d'huile doit la brûler, selon R. Eliezer. Et qu'a-t-il ajouté ? R. Yossé dit qu'il a ajouté : un tel homme est si coupable qu'après sa mort on devrait brûler ses os. Selon Ḥiskia au nom de R. Aḥa, il a été au contraire moins sévère, et il en a permis l'usage (c'est là ce que R. Akiba a voulu faire entendre). Les mots « on raconta aussi, etc. » (au sujet du pain de païen) prouvent que l'on ne doit pas épouser [4] la fille d'un homme ignorant (laquelle est soupçonnée de donner à manger à son mari des objets non rédimés) ; selon R. Hiskia au nom de R. Aḥa, on a voulu au contraire exprimer une opinion moins sévère et faire entendre que R. Eliezer permet de consommer, immédiatement après la fête de Pâques, le pain levé d'un païen (sans craindre qu'il remonte à une époque antérieure à Pâques).

1. Même série, tr. *Maasser Schéni*, ch. I, § 1 (f. 52b). — 2. C'est contre l'habitude. — 3. Il serait à craindre aussi que l'on ne brûle, comme odoriférants, des produits destinés à la consommation. — 4. Babli, tr. *Pesahim*, f. 49a.

Quant à l'autorisation accordée relativement au bain, elle s'applique aux bains publics (δημόσιαι), mais c'est interdit dans les bains privés ou riches. Un homme notable, est-il dit, ne devra pas s'y baigner. En effet, R. Josué ben Lévi allait pour se baigner de Lod à Beth Gabrin. R. Simon ben Lakisch, se trouvant à Boçra, vit qu'au bain l'on versait des libations à la déesse grecque Aphrodite[1]. Est-ce que par cet acte, demanda-t-il, le bain devient interdit? On présenta la question à R. Yoḥanan, qui répondit, au nom de R. Simon ben Yoçadak, qu'un établissement public ne peut pas être interdit par un acte isolé.

CHAPITRE IX.

1. La rue [2] πήγανον, l'épinard [3], l'asperge sauvage, le persil [4], le coriandre des montagnes, le cresson de rivière (apio) et l'origan des près [5], toutes ces plantes peu importantes sont dispensées de la dîme (en tout temps), et l'on peut les acheter de chacun en la 7e année [6], parce que l'on n'a pas l'habitude de les conserver. R. Juda autorise les pousses spontanées de moutarde (il les range dans la même catégorie que ce qui précède); parce que, dit-il, l'on n'éprouve pas la crainte que des personnes transgressent les prescriptions du repos à ce sujet (et les conservent au-delà de l'époque permise). R. Simon étend la permission à toutes les pousses spontanées [7], à l'exception des pousses de caroubier (*Crambe*), parce que l'on n'en trouve pas parmi les plantes sauvages (et que, par conséquent, elle a une certaine importance [8]. Selon les autres sages, elles sont toutes interdites.

1. Mischnâ, tr. *Aboda Zara*, III, 4.— 2. Comp. *Kilaïm*, ch. I, § 8, et Raschi au tr. *Schabbath*, f. 128a; tr. *Succa* f. 39b.— 3. R. Simson de Sens traduit le mot *Yarbouzin* par oseille. Les extraits d'Alexandrinus du livre de Galien sur les *médicaments simples* ont au mot *Yarbouz*: « est olus Jamanense, blita. » Mais le plus souvent on traduit par : asperge. — 4. Voir, ci-dessus, ch. VII, § 1. Comp. Raschi au tr. *Yômâ*, f. 18b. R. Simson de Sens le traduit par pourpier (portulaco). Maïmonide, tout en adoptant cette version néolatine, indique 2 équivalents arabes divers; il le traduit 1o par رجلة, comme רגילה (VII,1), et 2o par بقلة حمقا, *olus fatuum*. M. Goldberg a remarqué dans le *Maguid* (9 mars 1870, no 10, p. 77) que Golius l'explique de même. Mais déjà Guisius a démontré combien cette analogie est peu fondée. Selon Wiesner (*homiletische Beilage zu Ben-Chanania*, 1866, no 49 p. 141), c'est le *helliocallus*, dont on mange la racine comme remède, selon Pline, *hist. nat.*, XXIV, 102. — 5. Le nom de ces plantes se trouve en partie dans Raschi sur le tr. *Soucca*, f. 39b. C'est aussi la version de R. Simson. — 6. Toutefois, l'on ne pourra pas en acheter pour plus de 3 repas ; voir ibid. — 7. On peut les acheter de qui que ce soit. — 8. Elles ont pour cela été conservées. Cf. tr. *Pesahim*, f. 51b.

R. Hagaï dit [1] : les compagnons d'étude se sont consultés pour savoir la signification des mots *Sirouguin* et *Halaglagith*, et sur le point de savoir laquelle l'emporte de deux personnes dont l'une est supérieure à l'autre en science et l'autre en âge. Rendons-nous auprès de Rabbi, se dirent-ils, et consultons-le. Lorsqu'ils entraient pour l'interroger, la servante de Rabbi sortait, et elle dit que deux de ces rabbins entrent. Lequel devra passer le premier, demandèrent-ils? Et tandis qu'ils commençaient à se débander et à pénétrer sans ordre, elle s'écria [2] : pourquoi entrez-vous par *Sirouguin*? (On devina ainsi que ce mot exprimait le désordre ou la rupture). Un jour, un rabbin enfouit dans son foulard du pourpier et le laissa tomber. Rabbi, s'écria la même servante, tu laisses tomber tes *Halaglougith* (on sut ainsi quel était le sens de ce dernier terme). Qu'appelle-t-on le *karpass* des fleuves ? C'est, répondit R. Yossé ben Hanina, le persil. Pourquoi, dans notre Mischnâ, ne mentionne-t-on pas également l'origan, l'hysope et le thym [3] (aussi abandonnés d'ordinaire à tous)? Il ne faut pas croire que seules ces 3 dernières sortes, étant conservées dans une cour, sont soumises aux divers droits, tandis que si les espèces désignées dans notre Mischnâ sont conservées au même endroit, elles en sont dispensées; non, les unes et les autres, en étant conservées dans une cour, sont soumises aux divers droits. Il ne faut pas croire non plus que seules les espèces désignées dans la Mischnâ seraient dispensées de tous droits si elles sont dans un jardin, tandis que les dites 3 espèces y seraient soumises; non, car les unes et les autres, se trouvant dans un jardin, sont dispensées de tout droit. Le motif pour lequel on a désigné spécialement dans notre Mischnâ certaines espèces est tout autre, et le voici : comme la plupart de ces espèces ont été semées et sont nées dans des conditions d'interdiction, on aurait pu croire qu'il est interdit de les consommer ; c'est pourquoi il a été dit expressément qu'elles sont permises. Est-ce que les espèces désignées par la Mischnâ sont également interdites lorsqu'elles poussent spontanément dans la cour, ou non? On peut conclure la réponse à cette question de ces mots : « R. Juda autorise les pousses spontanées de moutarde, parce que, dit-il, l'on n'éprouve pas la crainte que certaines personnes transgressent les prescriptions du repos à ce sujet » ; or, comme il n'y a pas lieu d'éprouver des soupçons à l'égard des espèces désignées par la Mischnâ, qui sont assez fréquentes, leurs pousses spontanées sont aussi permises. — On sait par les termes de la Mischnâ que les graines de moutarde sont autorisées ; quelle est la règle pour sa plante ? Il va sans dire que si l'une est permise, l'autre l'est aussi (la graine est le principal). Comme R. Simon ben Lakisch (le contradicteur de R. Juda) se trouva à Hikouk, il vit que lorsqu'on mangeait de ces graines et qu'il en tombait à terre, on ne prenait pas la peine de les ramasser. Il s'écria alors : à ceux qui m'apporteront de cette moutarde, je permettrai d'en manger selon

1. Cf. même série, tr. *Meghilla*, II, 2 (f. 73a).— 2. Babli, tr. *Rosch-haschana*, f. 26a.— 3. V. ci-dessus, ch. VIII, § 1.

l'avis de R. Juda (je reconnais qu'il a raison). R. Aba bar Zabdi a dit : à Beth-Hiwran, R. Hounia de cette même localité enseigna que l'avis de R. Juda sert de règle. De son côté, R. Yohanan se rendit à la salle d'étude et proclama que l'avis des rabbins, aussi bien ici que dans une autre Mischnâ, sert de règle (conforme à R. Juda). R. Aba bar Zemina dit au nom de R. Isaac : à cause des deux règles qui précèdent, R. Yohanan descendit de Cippori à Tibériade et dit : pourquoi m'a-t-on amené ce vieux juge qui s'oppose à toutes mes décisions, qui interdit ce que j'autorise et permet ce que j'interdis? Aussi, raconte R. Wawa, on présenta un cas douteux devant R. Yossé, pour lequel on le consulta ; il était sur le point de prendre une décision conforme à l'avis de R. Yohanan ; mais lorsqu'il sut que la question était en litige entre Rab et R. Hanina, il s'abstint de toute décision. Voici divers points en discussion entre ces deux[1] : s'il y a des restes de mèche, ou de charbons, ou d'huile, tous objets qui se sont éteints spontanément un jour de sabbat, peut-on au jour de fête qui le suit immédiatement, rallumer ces restes? Rab et R. Hanina disent tous deux que c'est interdit (il défend de toucher à ces restes consacrés par leur premier emploi) ; selon R. Yohanan, c'est permis. R. Juda demanda en présence de R. Mena : en quoi compare-t-on ces restes à la naissance d'un œuf survenue au jour de Pâques? (l'un est né à nouveau, tandis que les autres n'ont que la consécration d'une destination déterminée?) Voïci la relation, fut-il répondu, comme nous avons vu que les rabbins comparent une nouvelle naissance à la consécration déterminée, nous en inférons que l'on peut aussi comparer lesdits restes à l'œuf.

On a rapporté au nom de 4 vieillards (à titre de règle) l'enseignement suivant : lorsqu'au premier jour de la fête, on mange l'*éroub* (ou fragment de repas servant à rapprocher les distances, par un déplacement imaginaire du domicile légal), on devient au second jour l'égal des habitants ordinaires de la ville (le symbole du déplacement n'existant plus en cette nouvelle journée) ; R. Houna ajoute au nom de Rab que cet avis sert de règle. Mais, objecta R. Hisda, Rab n'est-il pas en contradiction avec lui-même? Au sujet de l'*éroub*, il considère les deux jours de fête comme deux saintetés séparées (puis l'effet symbolique du 1er jour n'est pas reversible sur le second), tandis qu'au sujet de la mèche il considère comme une seule et même solennité les fêtes qui se suivent? Cela résulte de cette discussion : s'il y a des restes de mèche, ou de charbons, ou d'huile, qui se sont éteints d'eux-mêmes le samedi, il n'est pas permis, selon Rab et R. Hanina, de les rallumer au jour de fête qui suit immédiatement (en raison de leur consécration spéciale en cette même solennité) ; selon R. Yohanan, c'est permis. R. Judan dit en présence de R. Mena : est-il vrai que l'on compare ces restes à la naissance d'un œuf survenue au jour de fête? (l'un est né à

1. Cf. même série, tr. *Eroubin*, III, 6 (f. 21b); tr. *Beça*, I, 1 (f. 60a).

nouveau, tandis que les autres n'ont que la consécration d'une destination spéciale). En effet, fut-il répondu, nous avons vu que les rabbins comparent une nouvelle naissance à la consécration déterminée ; c'est pour cette raison que l'on peut aussi comparer lesdits restes à l'œuf. Est-ce que la Mischnâ, en disant « lorsqu'il n'y a plus de ces mêmes plantes parmi celles du champ, » entend interdire leur usage ? (Ne devraient-elles pas être permises comme étant à l'abri de tout soupçon) ? R. Hama ben Oukba au nom de R. Yossé bar Hanina répond qu'il s'agit de plantes mères, qui se développent rapidement ; et comme on ne peut pas, pour les pousses des caroubiers, distinguer les anciennes des nouvelles, elles sont interdites en la 7e année. Selon R. Samuel bar R. Isaac, la raison est celle-ci : toute verdure est facile à reconnaître et l'on peut savoir si elle est de l'année courante ou de la précédente, mais pour le caroubier, la distinction ne peut se faire ; il est donc à craindre que l'on prenne de la partie interdite de 7e année, en disant que ce sont des fruits anciens et des plantes-mères qui sont grosses (aussi est-ce interdit). On n'est pas tenu d'arracher l'ail en la 7e année (comme c'est obligatoire pour les autres plantes), et l'on peut le laisser tel qu'il est ; s'il a poussé et pris son développement en la 8e année, on peut le manger (sans se préoccuper de l'époque de la plantation, mais de celle de la récolte). On n'est pas tenu de déraciner en la 7e année les plants de connares ou artichauts, mais on abat les feuilles ; s'ils ont grandi en la 8e année, il est permis de même d'en manger. Mais n'est-ce pas causer la perte d'aliments d'animaux de les enfouir sous les feuilles ? Non, la perdition a lieu spontanément (ces vivres se perdent d'eux-mêmes). R. Simon ben Yohaï vit, en la 7e année, que quelqu'un récoltait [1]. Tu devrais savoir, lui dit-il, que c'est interdit, au même titre que toutes les pousses nées en cette année. Mais, répliqua l'agriculteur, n'est-ce pas toi-même qui as autorisé d'user des pousses ? Oui, répondit-il, mais mon opinion est contestée par mes compagnons et ne peut prévaloir. On s'écria à son sujet : *celui qui étend la haie* (outre mesure) *sera mordu par un serpent* (Ecclésiaste, X, 8,) ; et cela lui arriva en effet. Ce même R. Simon ben Yohaï alla passer treize ans enfoui dans une grotte [2], où il avait pour nourriture miraculeuse des caroubes et des dattes. Au bout de ce laps de temps, son corps fut couvert de plaies, et il se dit : si je ne sors pas d'ici, je ne saurais rien de ce qui se passe sur terre. Il sortit donc et alla s'asseoir à l'ouverture de la grotte. Il vit qu'un oiseleur chassait des oiseaux et étendait un piége pour les prendre ; il entendit alors qu'une voix céleste prononçait la grâce [3] pour l'oiseau pris au réseau ; et l'oiseau put s'échapper. Il s'écria donc : si l'oiseau ne périt pas sans l'ordre d'en haut, il en est à plus forte raison de même pour

1. Comp. même série, tr. *Berakhôth*, ch. I, § 2, fin (I, p. 12). — 2. Comp. Babli, tr. *Schabbath*, fol. 33b ; midrasch sur l'Ecclésiaste, ch. X, v. 8. — 3. Littéral.: salut populaire, δημισσόος. Cf. *Berakhôth*, ch. IX, § 5. Au tr. *Abôda zara*, fol. 16b, on retrouve le terme *Demissus*.

l'homme. Lorsqu'il vit ses paroles agréées au ciel, il résolut de se rendre aux bains de Tibériade, et il se dit au préalable qu'il adopterait pour cette localité une décision semblable à celle prise par nos premiers ancêtres, comme il est dit : *il campa devant la ville* (Genèse, XXXIII, 18) ; ils établissaient des arcades [1] στήλη et vendaient en public. Aussi, dit-il, en reconnaissance de ma guérison, je vais purifier Tibériade. Il prit donc des lupins, les coupa et les éparpilla. Partout où il y avait des ossements de morts, ils surnageaient et s'élevaient à la surface (ce qui facilitait l'enlèvement). Un samaritain qui le vit à l'œuvre, chercha à se moquer de ce vénérable vieillard, en prenant un cadavre qu'il enfouit dans un endroit déjà purifié, puis il se rendit auprès de R. Simon ben Yoḥaï, en lui demandant : N'as-tu pas purifié cet endroit? Si tu veux m'y accompagner, je te montrerai pourtant qu'il y a un cadavre. Le rabbi, inspiré par le souffle divin, se rendit compte de la substitution qui avait eu lieu et s'écria : un tel qui fait partie des vivants mérite de descendre à la place de ceux qui ne sont plus. En effet, la prédiction se réalisa (le samaritain périt et le mort enfoui là ressuscita, de sorte que la pureté resta intégrale). Lorsque ce R. Simon passa devant une tour habitée, il entendit la voix d'un savant qui le raillait en disant : voilà ce Bar Yoḥaï, qui croit purifier Tibériade. « Je le jure bien, s'écria R. Simon ben Yoḥaï, Tibériade ne manquera pas de devenir tout-à-fait pure à l'avenir, malgré ton incrédulité [2]. » Aussitôt après, l'homme qui s'était moqué fut changé en un monceau d'ossements (il mourut en punition de sa moquerie).

2. Au point de vue de l'enlèvement à opérer, la Palestine est divisée en 3 pays, savoir : la Judée, le pays transjordanique (Pérée), et la Galilée [3]. Chacun de ces pays a lui-même 3 subdivisions. La Galilée renferme la Galilée supérieure, l'inférieure et la vallée; ainsi, le pays au-dessus de Kefar-Ḥanania, où l'on ne rencontre plus de sycomores [4], est appelé la Galilée supérieure; le pays au-dessous de Kefar-Ḥanania, où il y a des sycomores, est la Galilée inférieure; le cercle de Tibériade est le pays de la vallée. La Judée se divise en pays de montagne, en plaine et en vallée. La plaine de Lod doit être considérée comme la grande plaine du sud; les montagnes de cette plaine doivent être considérées comme le mont royal; de Beth-Ḥoron jusqu'à la mer, ce n'est qu'une province.

Il est dit (Lévitique, XXV, 6) : *ce sera la nourriture de ton bétail et des animaux sauvages qui se trouvent en ton pays etc.* [5]; c'est-à-dire, aussi

1. Selon Cassel (art. *Juden* dans Ersch et Gruber), ce serait le mot θόλος, désignant le temple de Marnion. — 2. Pour tout ce récit, voir Neubauer, p. 211. — 3. Pour ces divisions territoriales, voir Neubauer, *géographie*, p. 59-64, qui fait d'importantes corrections au texte. Cf. *Pesahim*, f. 52b. — 4. Sauf ceux que l'on trouve dans les ruines. I, Rois, X, 27. — 5. Comp. Babli, tr. *Pesahim*, fol. 53a.

longtemps que l'animal sauvage a de quoi manger aux champs, la bête domestique peut manger des produits à l'intérieur de l'habitation. Mais lorsqu'au dehors il n'y a plus de nourriture pour la bête sauvage, il ne faut pas non plus en conserver pour les bêtes domestiques. R. Hama bar Oukba dit au nom de R. Yossé ben Hanina que l'on a déduit la maxime suivante: l'animal né dans les montagnes ne peut pas grandir dans la vallée, et celui qui est né dans une vallée ne peut pas grandir dans les montagnes (c'est pourquoi la Mischnâ a établi tant de distinctions). Aussi, lorsque Dioclétien, mit le siége devant la ville de Panéas, les habitants lui proposèrent de se retirer dans une autre province. Non, lui dit un de ses conseillers (Sophista), ils n'iront pas; ou s'ils y vont, ils reviendront sous peu. Pour t'en convaincre, tu n'as qu'à faire l'épreuve au moyen d'un animal des champs, que d'ici tu enverras au loin. En effet, on agit ainsi; on fit venir un cerf dont les cornes furent argentées pour qu'il fût aisé à reconnaître, puis on l'expédia en Afrique; au bout de trois ans, il était revenu au point de départ.

On a enseigné que R. Simon ben Gamaliel dit: le territoire qui produit des frênes est considéré comme montagne; les palmiers appartiennent aux vallées; les torrents se reconnaissent aux roseaux, et les plaines par les sycomores [1]. Bien qu'il n'y ait pas dans la Bible un texte formel qui appuie cette opinion on trouve une allusion à ce sujet dans ces mots (I Rois, X,27): *Il rendit les cèdres aussi communs que les sycomores qui, dans la plaine, se trouvent en grande quantité.* Selon les uns, R. Simon ben Gamaliel avait pour but d'énoncer par cette sentence un principe de jurisprudence (savoir que ces conditions sont obligatoires en cas de vente de terrain); selon d'autres, il s'agit du terrain propre au sacrifice de la génisse expiatoire (en cas d'homicide dont l'auteur est resté inconnu). — On nomme vallée de la Galilée p. ex. la vallée de Guenossar avec ses environs, ou une autre de ce genre. Les montagnes de la Judée sont le mont royal; sa plaine est la plaine de Darom; le pays entre Jericho et En-Guedi est la vallée de la Judée. Qu'appelle-t-on montagne au-delà du Jourdain? Le voici, selon R. Simon ben Eléazar: le pays montagneux est Maklwar[2] (Machœrus), Gador et autres; la plaine est représentée par Hesbon avec toutes ses villes dans la plaine, telles que Dibhon, Bamoth-Baal, Beth-Baal-Meon et autres; la vallée est Beth-Haran, Beth-Nimrah et autres; et les villes de la vallée sont: Beth-Haran, Beth-Nimrah, Souccoth, Çaphon, le reste du royaume de Sihon roi des Amorrhéens, qui régna à Hesbon. Or, le nom moderne de Beth-Haran est Beth-Ramatha; celui de Beth-Nimrah est Beth-Nimrin, celui de Succoth est Taréla, et celui de Çaphon est Amatho. — La plaine sise à la

1. Voir Neubauer, p. 52 et 60 (cf. p. 242). — 2. Selon Graetz (*Monatschrift*, 1835, p. 107, note), R. Simon désigne évidemment par là la chaîne de montagnes basses qui, à l'Est, court parallèlement au Jourdain, de Machœrus dans la contrée de la mer Morte, jusqu'à Gadara, qui forme l'extrémité méridionale du lac de Tibériade.

suite de la montagne est considérée comme la montagne, et une montagne qui se trouve au milieu de la plaine suit les mêmes règles légales que la plaine. Puisqu'il est dit : la montagne et son pays montagneux, la vallée et sa vallée, la plaine et sa plaine ; cela prouve que la partie principale domine sur les environs, savoir que la plaine sise dans le pays montagneux est considérée comme montagne, et une montagne qui se trouve au milieu de la plaine suit les règles légales de cette dernière. En effet, dit R. Yossé, c'est pourquoi la Mischnâ dit : « les montagnes de cette plaine doivent être considérées comme le mont royal. »

« De Beth-Horon jusqu'à la mer, est-il dit, on ne compte qu'une province », tout le reste y est compris à titre de voisinage[1] περιχωρόν. Non, dit R. Yohanan, on y trouve bien des montagnes, la plaine et des vallées ; de Beth-Horon jusqu'à l'Amaus, c'est la montagne ; d'Amaus jusqu'à Lod, c'est la plaine ; de Lod jusqu'à la mer, c'est la vallée. Ne devrait-on pas dire qu'il y a 4 territoires (2 au-delà du Jourdain, et deux en deçà) ? Comme ces parties sont mêlées aux autres, elles ne comptent pas séparément.

3. Pourquoi n'a-t-on admis que 3 grandes divisions (et non pas neuf) ? Afin que l'on puisse, dans chaque territoire, manger les fruits de la 7e année, jusqu'à la consommation du dernier d'entr'eux dans la grande division (la latitude est plus grande que si l'on procédait par subdivisions). R. Simon dit : on n'a désigné trois territoires (pour le *Biour*) qu'à l'égard de la Judée ; mais les autres pays se dirigent d'après la montagne royale[2], et tous réunis forment une seule division pour les olives et les dattes (comme durée de la consommation).

On a enseigné qu'en Syrie il n'y a pas les 3 divisions territoriales. On a fait à ce propos une remarque : les habitants des vallées en Judée ne peuvent pas consommer leurs produits jusqu'à la cessation de tout manger pour les animaux sauvages sur la montagne de la Judée, tandis que cette même époque est la limite fixée pour les habitants de la vallée en Galilée (puisque l'on se règle d'après le mont royal pour tous les autres territoires). Toutes les contrées sont égales, est-il dit, pour les olives et les dattes. On a enseigné qu'il en est de même pour les caroubes. On dit encore : Il est permis de manger des dattes en cette année jusqu'à ce que les dernières disparaissent des arbres à Jéricho, et les olives jusqu'au moment où l'on n'en voit plus à Meron et à Gousch-Halab[3].

1. L'éd. d'Amsterdam ayant divisé ce mot en deux, les commentateurs se sont fourvoyés pour lui donner un sens. — 2. C'est la partie la plus féconde et la plus tardive en produits. Son emplacement est peu déterminé. Lightfoot l'appelle *montanum Judeæ* (centum chorographica Mathæo præmissa, C. XI). — 3. Voir Neubauer, p. 228.

4. On peut manger les fruits que l'on a chez soi (la 7e année), aussi longtemps que ceux de cette espèce restent abandonnés (pour éviter de faire disparaître à la fin de l'année ce qui resterait à la maison), mais l'on ne peut pas les manger, afin d'épargner ce qui aurait été réservé; malgré cette dernière considération, il est permis d'en manger (en certains cas), selon R. Yossé[1]. On peut aussi en manger s'il y en a dans les nids d'oiseaux perchés sur les murs, ou dans les figuiers à double production (*biferis*) [2] mais cela ne s'étend pas aux raisins tardifs d'hiver. R. Juda le permet aussi, pourvu qu'elles mûrissent avant la fin de l'été.

L'assertion émise précédemment par R. Simon s'explique ainsi: il est écrit (Lévitique, XXV, 5): *du champ vous tirerez les produits pour les manger;* cela signifie que l'on peut en manger à la maison aussi longtemps qu'il y en a aux champs; mais lorsqu'il n'y en a plus là, il n'est plus permis d'en manger chez soi; et la raison, dit R. Simon, est que cette dernière disparition (celle des champs) est la plus grave, car ainsi la source de tout aliment est tarie. Quant à l'opinion émise dans notre Mischnâ, elle est de R. Yossé, puisque l'on a enseigné [3]: il n'est pas permis d'en manger à Acco s'il y en a dans les nids d'oiseaux qui sont perchés sur les murs; mais, selon R. Yossé, c'est permis. R. Yossa dit: nous avions supposé que la discussion roule dans la Mischnâ sur la question des raisins tardifs d'hiver. Mais, depuis lors, on a trouvé un enseignement où il est dit: R. Juda les permet lorsqu'il y en a dans les figuiers à double production, pourvu qu'elles mûrissent avant la fin de l'été.

5. Si dans un même tonneau (de vinaigre) on confit trois espèces différentes de verdures, on ne peut en manger, dit R. Eliézer, qu'aussi longtemps qu'il existe encore aux champs un peu de la première espèce [4]; selon R. Josué, on peut en manger jusqu'à l'épuisement de la dernière espèce. R. Gamaliel dit: dès qu'une espèce ne se trouve plus aux champs, il faut débarrasser le tonneau; et son avis sert de règle. Selon R. Simon, l'ensemble de toutes ces verdures est à considérer comme une seule pour la disparition à opérer (et il suffit qu'il en subsiste une au dehors). On peut manger le cresson ou persil [5], de la 7e année, jusqu'à ce que les *Sagarioth* [6] (plante de vallée) aient disparu du val Beth-Netopha.

L'avis de R. Eliézer a pour motif que la première espèce peut donner du goût à la dernière; selon R. Josué, on peut en manger jusqu'à l'épuisement

1. C'est permis, s'il en reste dans les jardins. — 2. Si l'on songe à leur seconde récolte qui a eu lieu plus tard, après l'épuisement de la première. — 3. Tossefta, ch. VII.— 4. Tr. *Pesahim*, f. 22b. — 5. Comp. ch. VII, § 1.— 6. D'après l'*Aroukh*, rapporté par R. Simson, ce sont des chardons domestiques.

de la dernière espèce, parce que la dernière communique de son goût (il est donc indifférent laquelle des 3 subsiste). Mais ne peut-on objecter à R. Josué que le raisonnement le plus sévère (celui de R. Eliézer devrait l'emporter? (la question reste sans réponse). L'avis exprimé dans la Mischnâ par R. Gamaliel sert de règle pratique. Selon R. Hiskia, si l'on a seulement commencé à enlever les produits du grenier, on considère le tout comme enlevé (et l'on peut user du reste à loisir). Sur un fait de ce genre on vint consulter R. Yossé; il exprima un avis conforme à celui de R. Hiskia : ce n'est pas, dit-il, que je partage son opinion, mais je la professe aux autres, parce que je vois qu'elle a été adoptée par un grand nombre de docteurs. Pour un fait de ce genre, R. Isaac ben Redipha vint consulter R. Jérémie. Celui-ci lui répondit : tu as auprès de toi des lions (des maîtres dans la science) et tu t'adresses à un renard (un inférieur comme moi). R. Isaac s'adressa donc à R. Yoschia, qui lui dit : Choisis trois amis de confiance ; déclare tes biens abandonnés devant eux (puis, tu en feras ce que bon te semblera). Des gens originaires de Cappadoce résidant à Cippori consultèrent R. Imi sur ce qu'ils devaient faire : comme nous n'avons pas d'amis, ni personne qui nous adresse le salut, comment devons-nous opérer le symbole de l'abandon? Le voici, dit-il : lorsque vous verrez le marché entièrement débarrassé de ses habitants, vous y déposerez un moment vos fruits en simulacre d'abandon, puis vous reviendrez en faire une acquisition nouvelle en les emportant. — R. Hagaï distribuait son vin par bouteilles entre tous (et en buvait aussi en même temps) ; c'est ce que fit aussi R. Eliezer. R. Hiskia se rendit auprès de R. Jérémie et lui dit : j'acquiers le dépôt de produits que tu as laissés chez moi (car l'heure de l'enlèvement ou de l'abandon est venue). Voici, dit R. Jérémie, des pièces de monnaie que je te prie de me garder ; et après cette remise il ajouta : pour cet argent je t'achète les fruits qui sont chez toi, et que leur emplacement soit en location pour moi. Mais, répliqua R. Hiskia, tu ne les a pas encore abandonnés, ce n'est qu'après cette opération que tu pourras en faire une nouvelle acquisition.

6. Celui qui recueille des herbes fraîches peut en manger jusqu'à ce que par la sécheresse, il n'y ait plus de suc dans la terre [1] ; celui qui ramasse les herbes sèches (postérieures) peut en manger jusqu'à l'arrivée des secondes pluies d'automne [2]. Les feuilles de jonc et les pampres peuvent être consommées fraîches jusqu'au moment où elles tombent seules de la souche ; si on les recueille desséchées (après leur chute), on peut en manger jusqu'aux secondes pluies. Cette dernière mesure s'applique, selon R. Akiba, à toutes ces consommations.

7. De même, si on loue une maison à quelqu'un jusqu'à l'époque des

1. Voir ci-dessus, III, 1.— 2. Aux années ordinaires, c'est le 23 Heschwan.

pluies, cela signifie jusqu'à l'arrivée des secondes pluies ; c'est aussi la limite de temps pour celui qui s'interdit de jouir quoi que ce soit de son prochain, jusqu'à l'époque des pluies [1]. Jusqu'à quand les pauvres vont-ils dans les jardins (pour recevoir les diverses parts qui leur sont dues) ? Jusqu'à la seconde pluie (plus tard, le piétinement nuirait à la culture). A partir de quel moment peut-on faire usage de la paille et des issues de la 7e année? A partir de la seconde pluie (parce qu'alors elle perd de sa valeur, et l'on n'en prive plus d'autres si l'on s'en sert).

Selon R. Abin au nom de R. Yohanan, il ne saurait être question dans la Mischnâ de feuilles de jonc, mais de feuilles de vignes (pampres), car l'on n'est pas tenu de faire disparaître des feuilles de jonc. On dit, en effet, que cette obligation n'est pas applicable aux feuilles de jonc, ni à celles du cornouiller, ni à celles du caroubier, parce que ces espèces ne disparaissent jamais complétement des champs. R. Zeira remarqua : lorsque la location a été faite en disant « jusqu'à la pluie », il ne s'agira que d'une 1re pluie (non de la 2e). Or, on a enseigné ailleurs [2] : celui qui fait vœu d'offrir au Temple des bois, ne devra pas payer moins de la valeur de deux fagots (en s'exprimant au pluriel, il en faut au moins deux). R. Yossé bar R. Aboun dit que R. Aha bar Mamal a demandé : lorsque quelqu'un fait vœu d'apporter du bois, il suffit de payer le montant d'un fagot. En effet, dit R. Eliezer, cela suffit, aux termes de l'enseignement qui indique qu'en cas de double offrande, chaque sacerdote se charge séparément d'offrir un sacrifice. C'est ainsi que l'on a enseigné [3] : les deux sacerdotes prennent chacun l'un des deux fagots offerts. On a enseigné que R. Yossé dit : tout ce qui dépend de la pluie (et en a besoin) doit attendre jusqu'à ce que la seconde pluie tombe : pour ce qui n'en dépend pas, il suffit d'attendre l'époque ordinaire de la pluie (si même elle ne tombe pas). On a enseigné que R. Simon ben Gamaliel dit [4] : si pendant sept jours la pluie a tombé sans arrêt, cela représente la seconde pluie (c'est la limite de temps exigible entre la 1re pluie, qui a lieu le 17 Heswan, et la 2e au 23). On a enseigné encore que R. Hiya dit au nom de R. Simon ben Gamaliel ; on donne à la pluie le nom de *Rebia* [5], parce qu'elle féconde la terre (comme dans un accouplement). R. Hanania dit : dès que les produits qui sont aux champs pourrissent (sont perdus), ceux de la maison ne sont plus sacrés et peuvent servir à tout le monde. Selon R. Oschia, même au bout de trois ans, les produits de la 7e année sont interdits jusqu'à ce qu'ils pourrissent (parce que dans le pays montagneux qu'il habitait, les produits se conservent fort longtemps). On ne doit pas se servir de paille de la 7e année pour tremper de la chaux ; en

1. Voir tr. *Nedarim*, VIII, 5 ; Babli, ib. fol. 62b ; tr. *Taanith*, fol. 6b.— 2. Même série, tr. *Schekalim*, VI, 6 (f. 50b).— 3. Mischnâ, tr. *Yôma*, II, 5.— 4. Tosseftâ sur *Taanith*, ch. 11.— 5. Même série, tr. *Taanith*, I, 3 (fol. 64b) ; tr. *Nedarim*, VIII, 6 (fol. 41a).

cas de fait accompli, la paille est supposée nulle, si toutefois elle n'est pas distincte de la pâte de chaux. On ne doit pas prendre de cette même paille pour remplir une paillasse; en cas de fait accompli, elle est considérée comme annulée, à la condition que l'on dorme sur cette pièce de literie [1]. Est-ce que cette même paille est interdite si elle pousse spontanément (lorsqu'il n'en reste plus pour les animaux)? R. Lévi de Sennabaris alla consulter R. Aba bar Zabda, qui permit de s'en servir. Quant à moi, dit R. Zeira, qui ne m'en rapporte pas à l'avis de R. Aba, j'ai consulté les disciples de l'école de Bet-Barsena, qui m'ont répondu : nous avions l'habitude de réunir de la paille provenant de la 6e année, et lorsqu'il en manquait, on en prenait de la nouvelle qui était permise (donc, c'est permis). R. Jérémie dit qu'un enseignement spécial l'autorise, puisqu'il est dit : les teinturiers et les parfumeurs peuvent prendre du son partout, sans se préoccuper de la provenance d'annuité. R. Jérémie avait cru devoir conclure de ces termes que ces industriels peuvent s'adresser même à une personne soupçonnée de négliger les lois agraires. Non, dit R. Yossé, ce n'est permis que lorsqu'on ignore si le vendeur est soupçonné de négligence, ou non ; mais lorsque l'on sait d'avance qu'il est soupçonné à cet égard, c'est défendu. R. Schammaï dit qu'une Mischnâ spéciale le défend, puisqu'il est dit [2] : c'est interdit, soit au point de vue des produits de la 7e année, soit comme mélange hétérogène dans la vigne, si la semence ou le bois sont aptes à communiquer le goût. Mais n'est-ce pas détruire de plein gré des aliments d'animaux (ce qui est interdit)? On peut répondre qu'il s'agit de les utiliser pour l'homme (ce qui est permis). On peut l'expliquer, dit R. Mena, en disant qu'il s'agissait d'objets consacrés de la 7e année, qu'il faut faire disparaître (et la sainteté ayant cessé, les fruits sont permis). Aussi, cela ne prouve pas qu'il est permis de détruire des aliments d'animaux afin de les employer pour l'homme (la cessation de la sainteté est la cause de la permission).

8. Si l'on a des fruits de 7e année et qu'arrive le moment de l'enlèvement, on partage entre tous ceux qui vous entourent [3] de quoi faire trois repas (puis, on abandonne le reste). Les pauvres peuvent, même après cette époque, manger ce qu'ils ont recueilli (de l'abandon), mais non les riches. Tel est l'avis de R. Juda ; mais, selon R. Yossé, riches ou pauvres peuvent, encore après cette époque, manger de ce qui est abandonné à tous.

9. Les produits de cette année que l'on a reçus en héritage, ou comme

1. Mischnâ, tr. *Oholoth*, ch. XV, § 7.— 2. Tr. *Troumoth*, ch. X, § 11.— 3. C'est-à-dire, aux gens de sa maison, puis à ses voisins, à ses parents, à ses amis, enfin à tout venant.

présent, ne peuvent être mangés, dit R. Eliézer, qu'en compagnie de ceux à qui ils appartiennent [1]. Les sages disent : ce serait pour le pécheur une récompense, qu'il ne mérite pas [2] ; mais il faut (selon cet avis) vendre ces fruits à ceux qui les consomment et en distribuer le montant à tout venant (l'abandonner). Celui qui mange d'une pâte provenant de produits de la 7e année [3], dont il n'a pas encore été prélevé de part sacerdotale (Halla) mérité la mort (la *Halla* est obligatoire en ce cas, bien que l'on soit dispensé de donner les dîmes).

L'opinion de R. Juda [4] est basée sur ce qu'il est dit (Exode, XXIII, 11) : *les nécessiteux de ton peuple le mangeront, et le reste servira etc.* (eux seuls peuvent en manger). R. Yossé tire parti de la fin de ce même verset pour déduire que « les restes » sont à la disposition de tous. On a enseigné que R. Simon dit [5] : les riches peuvent prendre des produits du grenier après l'opération officielle de l'enlèvement ; et cette opinion se fonde sur le même verset : *les pauvres de ton peuple en mangeront*, eux seuls jusqu'à l'instant où il en reste à peine (mais, après ce moment, c'est à tous). Selon R. Simon ben Lakisch, la Mischnâ qui défend d'accepter l'héritage ou le présent parle de fruits interdits (que l'on n'a pas fait disparaître en temps opportun). Mais n'a-t-on pas enseigné que si l'on trouve des fruits interdits, l'on ne doit même pas les toucher ? (A plus forte raison ne pas en user ?) Il y a une grande différence entre une trouvaille et un héritage, car ce dernier incombe à l'homme forcément. Selon R. Yohanan, il s'agit dans la Mischnâ de fruits recueillis au moment où c'est permis. Est-ce pour cela que R. Eliézer le punit en disant que les fruits doivent être consommés en compagnie de ceux à qui ils appartiennent ? C'est que R. Eliézer est un disciple de Schammaï [6] ; or, il est dit [7] qu'il est défendu de manger les fruits de 7e année, avec la pensée de rendre service, selon Schammaï (et dans le cas de la Mischnâ, on serait redevable de l'obligation envers le donateur ou le testateur). Comment se fait-il, s'il s'agit de fruits permis, que les rabbins renchérissent encore sur la défense exprimée par R. Eliézer ? Ils n'ont fait que s'exprimer d'après son avis (en abondant dans son sens) et ils lui disent : s'il est vrai, selon toi, que ces fruits doivent être consommés en compagnie de ceux à qui ils appartiennent, il ne faudrait pas récompenser le pécheur (et lui offrir un avantage). R. Bivi dit : R. Yossé a enseigné qu'il est permis aux marchands d'artichauts, etc. (fruits défendus) de transporter leur argent du côté de la mer Morte. R. Mena demanda à R. Hiskia : peut-on manger des

1. Comme il a été dit plus haut, ch. IV, § 2, il ne faut pas manger des fruits de 7e année pour lesquels on doive de la reconnaissance.— 2. Ce serait un avantage s'il pouvait participer au repas.— 3. Tr. *Bekhôroth*, f. 12b.— 4. Midrasch *Mekhilta*, section *Mischpatim*, ch. 20. — 5. Tossefta sur notre traité, ch. VIII. — 6. Comp. Babli, tr. *Schabbath*, fol. 130b.— 7. Ci-dessus, ch. VI, § 2.

fèves à Ascalon (est-ce considéré comme fruit défendu ou non) ? C'est défendu, répondit-il. Comme R. Hiskia se trouvait au marché de Césarée, vint un homme chargé de produits interdits ; il se détourna de lui pour ne pas le voir et ne pas être prié d'aider à décharger ce fardeau. Et pourquoi toute cette conduite ? Pour que sa tenue serve de remontrance. R. Jacob bar Aḥa l'apprit et s'écria : la mère qui a enfanté un tel fils peut en être fière [1]. R. Josué ben Levy recommandait à ses disciples de ne pas acheter d'autre verdure pendant la 7e année que celle qui provient du jardin de Sisra (un non israélite). Sur ce, Élie, dont le nom est rappelé en bien se présenta à lui et dit : va dire à ton maître que primitivement, ce jardin, au lieu d'appartenir à Sisra, avait été la propriété d'un juif que Sisra a tué pour prendre son bien ; toutefois, il est permis d'en user, et s'il veut pousser la sévérité jusqu'à s'en interdire l'usage lui-même, qu'il autorise du moins ses compagnons d'en manger. Un homme, soupçonné de ne pas observer les lois du repos agraire, dit à sa femme de prélever sur la pâte la part sacerdotale (Halla). Quoi ! dit-elle, cet homme est soupçonné de négliger les lois relatives au repos agraire, et il prescrit de prélever la *Halla* ! C'est que, lui dit-on, cette dernière prescription est une question légale, tandis que les règles relatives à la 7e année n'ont été établies que par R. Gamaliel et ses compagnons (après la dispersion d'Israël).

CHAPITRE X

1. La fin de la 7e année entraîne la prorogation de paiement de tout emprunt échu dans cette année, qu'il y ait eu un acte d'hypothèque ou non[2]; des comptes de commerce pour marchandises achetées ne s'annulent pas[3], mais ils sont remis s'ils sont considérés comme prêts. Selon R. Juda, les premiers comptes sont suspendus (sauf le dernier, les premiers seuls deviennent des prêts). Cette loi n'ajourne pas le salaire d'un ouvrier, mais s'il en a fait une sorte de prêt, on l'ajourne. Selon R. Yossé, on remet la dette de tout travail qui cesse la 7e année [4], mais non ce qui est dû pour ce qui n'y cesse pas.

On comprend que lorsqu'il n'y a pas d'acte écrit, la fin de la 7e année entraîne la prorogation ; mais lorsqu'il y a un acte, il devrait être considéré comme un gage sur lequel on a prêté, et il ne devrait pas y avoir de prorogation ? Il se peut, répondit R. Yoḥanan, qu'il s'agisse d'un acte qui ne repose pas sur

1. Même série, tr. *Abôda zara*, ch. IV, § 1 (f. 43b). — 2. Voir, tr. *Guittin*, f. 37a. — 3. On ne les considère pas d'ordinaire comme une créance, mais comme un échange de denrées. — 4. Comme des travaux d'agriculture, parce que c'est alors, en quelque sorte, un prêt.

l'énonciation des biens (il n'a pas la valeur d'une hypothèque), et c'est conforme à l'opinion de R. Meir qui admet la validité d'un tel acte (équivalant à un prêt verbal). On vint consulter R. Yohanan sur le fait d'un contrat hypothécaire et sur ses conséquences, et il répondit qu'en ce cas la 7e année entraîne la prorogation, car, dit-il, s'il est vrai que, d'après le raisonnement qui précède, on peut supposer qu'il s'agit ici d'acte non hypothécaire, il faut en pratique plus de circonspection. Selon R. Jérémie, il s'agit dans la Mischnâ du cas où l'auteur de l'acte du contrat n'a pas de terre (et il y a prorogation, car les biens mobiliers ne sont pas un gage suffisant) ; mais, s'il a une terre, ce prêt est un gage solide, il n'y a pas de prorogation pour la dette (car elle repose sur ce gage). Selon R. Yossé, il y a prorogation même en ce dernier cas. L'opinion de R. Yossé est conforme à celle de Rab, puisque R. Aba dit au nom de Rab: Lorsque dans le contrat, on fixe une terre spéciale, il n'y a pas de prorogation en la 7e année ; or, ce n'est vrai qu'en cas de fixation spéciale, mais lorsqu'on ne l'a pas déterminée, il y a prorogation (malgré la possession). Si quelqu'un afferme à sa femme (comme douaire) un champ spécial et que, malgré cet engagement, il le vend ensuite, elle a le droit de réclamer à son mari le dédommagement pris sur d'autres biens (meubles ou immeubles, malgré la fixation spéciale de la terre).

R. Ila dit que R. Eliézer professa un avis conforme à cet enseignement. Les autres compagnons d'étude ont cru devoir professer qu'elle a seulement des droits acquis, pour fonder sa réclamation, sur les biens qui lui sont assignés. Quoi ! leur dit R. Yossé, elle a devant elle des biens libres, et on voudrait l'obliger à recourir aux biens affermés ! (C'est contraire au droit habituel). La Mischnâ où il est dit que l'on ne peut pas avoir recours aux biens affermés s'il y en a d'autres libres, est applicable lorsqu'on n'a pas dit à sa femme qu'elle n'a pas d'autre paiement que le revenu de cette terre spéciale ; mais au cas où cette condition aurait été déterminée d'avance, il faudrait bien s'y soumettre, et elle n'a de recours que sur cette terre spéciale. — Si quelqu'un donne en caution son champ à son prochain et qu'ensuite il le vend à un autre, cette vente a une valeur momentanée, selon R. Aha (et, jusqu'à la réclamation du créancier, l'acquéreur peut consommer les fruits) ; selon R. Yossé, la vente n'a même pas de valeur momentanée (le champ étant hypothéqué à un autre, les fruits restent au vendeur). L'opinion de R. Yossé est fondée sur ceci : lorsqu'on vend un bœuf déjà hypothéqué, la vente est légale, parce que l'on peut supposer le cas où l'on fait échapper le bœuf des mains du créancier ; tandis que cette hypothèse n'est pas admissible pour le champ. Ne peut-on pas supposer que le champ a été vendu à un homme au bras robuste, capable d'enlever par force au créancier les produits du champ (comme cela se passerait pour le bœuf) ? Non, dit R. Judan père de R. Matna, le créancier sachant que cet homme est susceptible de tomber un jour ou l'autre, ne renonce pas à l'hypothèque (donc, la vente est nulle). On a enseigné :

dans un douaire on engage son champ par hypothèque à sa femme, ou à un créancier pour sa dette, et qu'ensuite on le vende, cette vente est effective, et l'acquéreur devra prendre ses précautions au préalable (c'est à lui que le créancier aura recours en cas de non paiement) ; or, comment R. Yossé dit-il que la vente n'a pas de valeur? Il se peut que la Mischnâ parle du cas où l'on a promis à la femme de la payer par les revenus de ce champ (sans faire de désignation précise). Or, la discussion n'a lieu qu'au cas où la désignation a été formelle et où elle est avisée qu'elle n'aura pas d'autres revenus (en ce cas, la vente est nulle). Selon Rab, si la femme a ébréché le douaire en réclamant une partie, sans faire valoir cet acte pour contracter un emprunt, ou si elle a contracté un emprunt sans ébrécher le douaire, son opération constitue une créance prorogée par la fin de 7e année ; selon R. Hiya, ces 2 conditions sont exigibles pour la prorogation.

Comment se fait-il que les comptes de commerce pour marchandises achetées sont ajournés s'ils sont considérés comme prêts ? Est-ce qu'à cause du compte nouveau le premier devient un prêt, selon R. Juda ? R. Eliézer répond (comme il est dit au § suivant) : conformément à cet avis de R. Juda, on admet la prorogation de la dette en cas de dépècement d'une vache que l'on a égorgée le jour du nouvel-an de la 8e année (Comme on a servi la même personne une seconde fois, le 1er compte constitue un prêt). Mais comment est-ce admissible qu'il y a un prêt, puisqu'en ce jour de nouvel-an on ne peut pas réclamer de l'argent pour le premier paiement dû? R. Aha au nom de R. Zeira répond : puisque l'on juge l'acquéreur digne de foi pour une seconde livraison, le vendeur a agi comme s'il avait réclamé le premier paiement, qu'il aurait pu recevoir ; or, comme le montant dû n'a pas été payé, la première dette est un prêt, et dès lors elle est prorogée. En parlant de remise de la dette de travaux interdits, le Mischnâ entend, selon R. Yohanan, les travaux de culture ; selon R. Simon ben Lakisch, il s'agit de construction. Or, selon R. Yohanan, les travaux dont il est question ici doivent cesser, parce qu'ils sont interdits la 7e année ; selon R. Simon ben Lakisch, ils cessent parce qu'ils sont achevés (et le paiement de ces travaux étant dû après l'achèvement, on l'ajourne à l'année suivante). Comme se fait-il que R. Juda n'adopte pas l'avis de R. Yossé, parce qu'il dit : « on remet la dette de tout travail qui cesse en la 7e année, mais non ce qui est dû pour ce qui n'y cesse pas. » Et pourquoi R. Yossé n'admet-il pas l'avis de R. Juda, bien que ce dernier dise que le changeur n'a pas l'habitude de donner la petite monnaie de l'*issar* avant d'avoir reçu la pièce *dinar* ? (pourquoi donc, à l'égard de l'ouvrier, établir la distinction pour cessation de travail?) Il reconnaît, en effet, que le salaire de l'ouvrier (différent de celui du changeur) n'est dû qu'à la fin (il peut donc être constitué en prêt).

2. Si au premier jour de la nouvelle année (après la 7e), on égorge

une vache, que l'on dépèce [1], le montant de sa valeur est une dette remise, au cas où le mois précédent était embolismique [2]; au cas contraire, ce n'est pas remis. L'amende imposée à celui qui viole une jeune fille, ou au séducteur (50 sicles), ou au calomniateur (10 sicles), ou pour toute condamnation du tribunal, n'est pas remise; on n'ajourne pas non plus la dette pour un prix fait sur gage, ou lorsque l'on a transmis au tribunal l'acte d'engagement [3].

Rabbi dit [4]: jamais de son temps le mois de Nissan n'a été déclaré embolismique (sa néoménie n'est que d'un jour). Mais n'a-t-on pas dit que si la nouvelle lune apparaît en son temps, la néoménie est réelle? (et n'en résulte-t-il pas que cela arrive?)Non, on dit que si cela arrivait, mais en réalité cela n'arrive pas. Selon Rab, le mois de Tisri n'a jamais été embolismique de son temps (par conséquent, l'hypothèse de la Mischnâ n'a pas lieu d'être). Mais n'a-t-on pas enseigné [5] que si le mois est embolismique, etc.? (cela ne prouve-t-il pas que le cas se présente?) Non, on dit seulement que si le mois était tel; mais, cela n'arrivait pas. Lorsqu'à Ouscha on sanctifia le commencement de l'année, au premier jour R. Ismael fils de R. Yohanan ben Broqa se leva et dit qu'il suivait l'avis de R. Yohanan ben Nouri (pour sonner du *schofar*). R. Simon ben Gamaliel dit : on n'agissait pas ainsi à Yabné. Le second jour, R. Hanania fils de R. Yossé le Galiléen se leva et dit qu'il suivait l'avis de R. Akiba (pour le *schofar*). C'est ainsi, dit R. Simon ben Gamaliel, que nous agissions à Yabné. Mais n'a-t-on pas enseigné que l'on sanctifiait le premier et le 2e nouvel-an? L'année où cela eut lieu, répondit R. Zeira au nom de R. Hisda, cela se fit par erreur. Quant à l'emploi de premier et second dans l'enseignement précité, ces termes se rapportent à deux années différentes, dit R. Aba au nom de Rab. Mais n'a-t-on pas enseigné le premier jour et le second jour (ce qui semble se rapporter à la même année)? (L'objection reste non résolue).

Si la sanctification du mois nouveau a eu lieu trop tôt (le 29 du mois précédent). ou beaucoup trop tard, un jour après l'embolismique (le 32e du

1. Même série, tr. *Maccôth*, I, 4, (f. 31a). — 2. Lorsque le mois est de 30 jours (embolismique), le 1er jour de néoménie suivante (qui est dans notre cas le nouvel-an), fait encore partie du mois écoulé ; or, à ce moment, l'on était encore dans la 7e année, époque de rémission des dettes. On voit qu'il s'agit d'un temps où le calendrier hébraïque n'était pas encore bien fixé, comme il l'a été depuis. Voir mon *Almanach perpétuel*, préface. — 3. Tout cela est basé sur Deutéron. XV, 4, prescrivant « d'abandonnerce que l'on a chez son frère », mais non ce qui est hors de ses mains; comp. tr. *Schabbath*, fol. 145b; tr. *Guittin*, fol. 34a; tr. *Maccoth*, fol. 3a. — 4. Même série, tr. *Rosch haschana*, III, 1 (fol. 58c). IV, 6 (fol. 59c) ; Babli, ibid. f. 32a. — 5. Mischnâ, tr. *Schecalim*, ch. IV, § 4.

mois), est-ce que la néoménie est valable? Non, car la *Torâ* insiste sur la fixation précise des fêtes en répétant le mot « eux », dans le verset (Lévitique, XXIII, 2) : *voici mes fêtes*; cela signifie que ces fêtes ne peuvent pas avoir lieu avant l'époque déterminée. C'est trop tôt, si l'on prend le 29e jour du mois pour le suivant; c'est trop tard, si l'on ne commence à compter que du 32e jour (cela varie entre le 30 et le 31). Comment sait-on que l'on doit rendre l'année embolismique, de façon à ce que les Israélites exilés et se trouvant hors de la Terre-Sainte aient le temps d'arriver pour fêter la Pâque, en commun [1] ? On le sait de ce qu'il est dit (ibid.) : *les enfants d'Israel,... mes fêtes*, c'est-à-dire les fêtes ont été instituées par le législateur, de telle sorte que tout Israel puisse les célébrer. Toutefois, dit R. Samuel bar Naḥman, il faut qu'à la néoménie, ils se trouvent près des rives de l'Euphrate (frontière de la Palestine), d'où ils peuvent alors aller à Jérusalem et y arriver en temps opportun. R. Jacob bar Aḥa, ou R. Imí dit au nom de R. Juda ben Pazí : si, après la sanctification de la néoménie par le tribunal, on s'aperçoit que les témoins qui sont venus attester l'apparition de la nouvelle lune ne sont pas dignes de foi, le jugement du tribunal reste intégral. Sur ce, R. Yossé se leva auprès de R. Juda ben Pazi et lui dit : as-tu entendu professer cet avis par ton père? Oui, répondit-il, et R. Aba dit en effet, au nom de R. Yoḥanan, que l'on n'a pas égard à ceux qui viennent attester la néoménie (tous sont bons). Quant à la contradiction apparente entre les comptes de commerce ajournés (du § 1) et la présente Mischnâ, R. Eliézer l'explique, en disant qu'au sujet de la vache dépécée, on admet l'opinion de R. Juda (la seconde acquisition donne à la 1re le caractère d'un prêt, qui est dès lors ajourné par la 7e année). Mais comment attribuer à la 1re vente le caractère d'un prêt, puisqu'en ce jour de nouvel-an on ne peut pas en réclamer le montant? C'est ce que R. Aba bar Mamal, R. Amram ou R. Matna [2], dit au nom de Rab : lorsqu'un prêt a été contracté avec le prochain, à la condition de ne pas pouvoir le réclamer de suite, la 7e année provoque la prorogation. Mais n'est-il pas dit, au sujet du dépècement de la vache égorau nouvel-an de la 8e année, qu'il n'y a pas de prorogation, si le mois précédent n'est pas embolismique (ou le 30e jour reversible sur la 7e année) ? Or, dit R. Eliézer, cela peut s'expliquer selon l'avis de R. Juda (la dette est prorogée, parce que, une 2e vente ayant eu lieu, la 1re a été considérée comme un prêt); et pourtant on ne saurait réclamer en ce jour de nouvel an le montant dû pour la 1re vente? Aussi R. Aba répond au nom de R. Zeira : puisque l'on juge l'acquéreur digne de foi pour une seconde livraison, le vendeur a agi comme s'il avait réclamé le premier paiement, qu'il aurait pu recevoir; or, comme le montant dû n'a pas été payé, la première

1. Comp. *Torath Cohanim*, section *Emor*, ch. 9.—2. V. même série, tr. *Maccôth* I, 5 (f. 31a), qui reproduit toute cette argumentation.

dette est un prêt, et dès lors elle doit être prorogée. R. Yossé bar R. Aboun dit au nom de Rab : lorsqu'on prête à son prochain à la condition que la 7e année ne prorogera pas la dette, elle devra la proroger pourtant (la condition ne sera pas maintenue). N'a-t-on pas enseigné [1] : « si les témoins déclarent attester contre quelqu'un qu'il doit mille *zouz*, à la condition de les rendre d'ici à 30 jours, et que le débiteur déclare avoir conditionné un laps de 10 ans, on estime etc. » Or, se peut-il qu'il y ait un espace de dix ans dans lequel ne soit pas comprise l'année de repos) ? N'en résulte-t-il pas que l'on admet la possibilité de proroger la dette) ? C'est vrai, dit R. Houna, et la raison pour laquelle cette dette n'est pas remise fait l'objet d'une discussion entre R. Nahman bar Jacob et R. Scheschеth : d'après l'un, cela tient à ce que c'est un prêt fait pour ainsi dire sur gage (non rémissible) ; d'après l'autre, cela ressemble au cas où le prêt aurait été fait par acte juridique (προσβολή, également non rémissible). On a enseigné: pendant les 30 jours qui suivent immédiatement le prêt, on ne peut pas en réclamer le montant. Qu'est-ce que l'on entend par là ? Cela signifie, dit Samuel, que lorsqu'on fait un prêt sans indiquer l'époque de la reddition, on ne peut pas le réclamer dans les 30 jours. R. Juda entra à la salle d'étude et dit que cette règle est fondée sur un texte de la Bible. Il est dit (Deutéronome, XV, 9) : *Lorsque s'approche la 7e année, l'année du repos*. Or, comme ces deux termes ont le même sens, à quoi bon les exprimer tous deux? Pour que l'on ne dise pas : pendant 30 jours on ne peut pas réclamer, et au bout de ce temps la dette subit les lois de prorogation ; il a donc fallu faire entendre, par ledit verset, que la prorogation s'applique à l'année agraire seule (à rien au-delà), et cette exclusion suffit comme allusion biblique pour justifier la suspension pendant 30 jours.

Mais R. Aba bar Mamal ou R. Amram, ou R. Matna ne dit-il pas au nom de Rab : si l'on prête à son prochain, même à condition de ne pas lui réclamer le montant, la 7e année entraînera la prorogation ? (Comment donc supposer qu'une allusion biblique proroge les dettes ordinaires, que l'on ne peut pas réclamer avant le 30e jour ?) En effet, on trouve un renseignement de R. Ismael appliquant ce verset à une autre déduction : *A l'approche*, est-il dit, *de la 7e année, année du repos agraire, etc.* Or, comme ces 2 termes ont le même sens, pourquoi sont ils exprimés tous deux ? Pour que l'on ne dise pas qu'en cas de prêt basé sur l'hypothèque d'un champ ou d'une vigne, pendant les 6 années ordinaires, le créancier peut recourir à ces biens immeubles et qu'après cette période de temps, ils font retour au propriétaire, au même titre que le prêt d'argent, sans qu'il soit possible de réclamer ; c'est pourquoi la Bible répète deux fois le même mot, afin d'indiquer que la prorogation est seulement applicable à l'argent (les terres ne font retour que lors du Jubilé).

1. Mischnâ, tr. *Maccôth*, I, 2 ; Babli. ibid. fol. 3b.

Quant à l'avis anonyme exprimé par la Mischnâ, au sujet de l'amende due pour viol, ou séduction, ou calomnie, R. Juda dit au nom de Rab que c'est l'avis de R. Meir, puisqu'il dit que le texte biblique parle seulement de prêt, (non d'amende). Par « les autres condamnations de tribunal, » on entend les décisions arbitraires écrites. Voici ce qui est évident[1] : lorsqu'un prêt a été nié par le débiteur (que le créancier ne saurait réclamer de suite), la 7e année ne motive pas de prorogation ; mais s'il s'agit d'une dette niée d'abord et qui, depuis lors, a été confirmée, la 7e année provoque la prorogation (puisque le créancier pourrait en réclamer le montant). R. Jérémie demanda : en est-il ainsi au point de vue de la règle financière, ou seulement comme loi relative à la 7e année ? Cela va sans dire, car le prêt, dès qu'il est nié, ne saurait être réclamé, tandis qu'une dette niée d'abord, puis confirmée, tombe sous le coup de la réclamation ordinaire (prorogée en la 7e année). Quant au prêt sur gage non rémissible, Samuel dit qu'une aiguille (objet minime) peut constituer le gage ; car il est dit (ib. 3) : *tes mains abandonneront ce que tu auras chez ton frère*, excepté ce que tu auras entre les mains appartenant à ton frère, savoir le gage ; *tes mains abandonneront. etc.*, mais l'abandon n'est pas applicable aux contrats qui se trouvent entre les mains du tribunal (non entre les tiennes).

3. Un emprunt fait sur acte juridique (προσβουλή) n'est pas ajourné[2]. Voici un des points établis par Hillel l'ancien : lorsqu'il vit que le peuple refusait de se faire des prêts mutuels et qu'il transgressait ce qui est prescrit dans la loi mosaïque (Deutéronome, XV, 9) : *garde-toi de laisser s'élever dans ton cœur quelque pensée honteuse, etc.*, Hillel établit la garantie de l'hypothèque (restituant ainsi le crédit).

4. Voici le contenu, ou la formule de cet acte[3] : « Moi tel et tel, je fais la déclaration, en présence des juges de tel endroit, de pouvoir réclamer, en tous temps, et où je le voudrai, toute dette qui m'est due. » Les juges ou les témoins[4] signaient au bas de l'acte pour le légaliser.

Le verset invoqué dans la Mischnâ sert de confirmation textuelle à l'acte juridique. Mais est-ce que cet acte a pour origine la Torâ? Non ; seulement lorsque Hillel l'a institué, il l'a basé sur une allusion biblique. R. Houna dit : j'ai présenté une objection à R. Jacob bar Aha : d'après. celui qui dit que les dîmes sont dues légalement, pendant l'existence du second temple, les lois relatives à l'année du repos agraire doivent aussi être observées ; et comment

1. Même série, tr. *Schebouôth*, VII, 10, (f. 38a).— 2. Voir ci-dessus, tr. *Péa*, III, 6. Cet acte empêche l'ajournement. Le terme mischnique correspond aux 2 mots grecs πρὸς βουλῇ (déclaration faite) *devant le tribunal*; f. tr. Guittin, f. 36a ; ib. mischnâ, ch. IV, § 3.— 3. Tr. Guittin, f. 32b.—4. Le même individu pouvait être à la fois juge et témoin.

se fait-il qu'Hillel en ait abrogé une partie [1] ? Or, dit R. Yossé, comment établir une comparaison entre ces deux points ? Lorsque les Israélites ont été exilés à Babylone, ils ont été affranchis de toutes les lois relatives au sol, tandis que l'abandon des dettes d'argent est aussi bien applicable en Terre-Sainte qu'au dehors ? (Donc, si même les dîmes ne sont plus dues légalement, les lois de la 7e année devraient rester intactes ?) Cette question a été résolue par R. Yossé lui-même [2], qui l'explique par ces mots (Deutéronome, XV, 2) : *Voici la question du relâchement* ; *on abandonnera, etc.* Or, la redondance de cette seconde expression pléonastique a pour but d'indiquer que lorsque les lois agraires ont lieu d'être appliquées par la loi (avant l'exil), la question de la remise des dettes est également réglée par un texte légal, aussi bien en Terre Sainte qu'au dehors ; mais, à partir du moment où ces prescriptions sont seulement applicables par décision des rabbins, leur décision s'applique aussi à la remise des dettes (et, dès lors, Hillel a pu adopter des modifications). On a enseigné ailleurs (à Babylone) : même d'après celui qui admet que les dîmes sont dues légalement pendant l'existence du deuxième temple, on admet que les règles relatives à la septième année sont seulement applicables par décision rabbinique, par suite de la déduction suivante, faite dudit verset : *on abandonnera*, etc. ; la redondance des termes a pour but, dit Rabbi, de comparer deux sortes de relâchement, celui de la 7me année et celui du jubilé (50e année). Or, lorsque ce dernier est applicable, les lois relatives à la 7me année le sont aussi, en vertu du texte légal ; mais, lorsque le jubilé cesse, les lois relatives à la 7me année sont seulement applicables par ordre des rabbins. Pourquoi le jubilé cesse-t-il depuis l'exil ? c'est qu'il est dit (Lévitique, XXV, 10) : *Liberté à tous les habitants de ce pays*, c'est-à-dire le pays était soumis à toutes les règles légales, aussi longtemps que ses habitants s'y trouvaient, mais non plus à partir du jour de l'exil. Mais, doit-on en conclure que lorsque les Israélites se trouvaient entremêlés, que des membres de la tribu de Juda se trouvaient sur le territoire de Benjamin, et réciproquement, le Jubilé devait être exercé ? Non, car il est dit : *ses habitants*, que tous ses habitants se trouvent en leur lieu et place. Aussi, dès que les tribus de Ruben et de Gad, et la moitié de Manassé, furent exilées, le jubilé fut aboli (dès lors, il est simplement applicable par décision rabbinique). R. Hiskia, au nom de R. Jérémie dit au sujet de la forme de l'acte : il en est ainsi, si même des Israélites sont à Rome (très-loin). R. Aba dit au nom des rabbins de Babylone : lorsque trois juges ont prononcé une sentence et que l'un d'eux meurt, la signature des deux survivants suffit [3] en ayant soin d'écrire qu'ils n'ont signé qu'à deux, mais qu'ils étaient trois pour prononcer le jugement (ce qui est l'essentiel). En effet, dit R. Hagaï, la Mischnâ semble l'indiquer en disant : « Les

1. Même série, tr. *Guittin*, IV, 3 (f. 45c). — 2. *Sifri*, section *reëh*, ch. 111.— 3. Même série, tr. *Synhédrin*, V, 6 (f. 23a).

juges ou les témoins (dont deux suffisent) signaient au bas de l'acte. » Mais peut-on apprendre de l'acte judiciaire du *prosbol* les règles à observer en droit ? On a trouvé un enseignement disant quelles sont les règles que l'on peut déduire du formulaire de cet acte : Si un débiteur n'a pas de terre, mais que ses créanciers en possèdent, il peut se référer à eux pour rédiger cet acte. Comment cela se passe-t-il ? Si, par exemple, Ruben doit à Simon et Lévi doit à Ruben, Ruben, n'a pas de terre, mais son débiteur Lévi en a ; en ce cas, on rédige en faveur de Simon un acte hypothéquant les biens de Lévi [1].

5. Si un tel acte est anti-daté, il est valable[2]; s'il a une date postérieure à sa rédaction, il est sans valeur [3]; par contre, les actes d'engagement anti-datés n'ont pas de valeur [4], mais les post-datés sont valables [5]. Si quelqu'un emprunte à 5 personnes, il faut que chacune d'elles écrive l'acte de déclaration; mais si 5 personnes empruntent à une seule, il suffit d'un acte (il réclame les diverses sommes dues, par la même pièce).

L'acte juridique anti-daté est valable, parce que c'est un désavantage pour le créancier (il n'a donc pas intérêt à agir ainsi); s'il a une date postérieure à sa rédaction, il n'est pas valable, parce que ce serait un avantage pour le créancier. Par contre, les actes d'engagement anti-datés n'ont pas de valeur, parce qu'au cas échéant ce serait un avantage pour le créancier ; mais ceux qui sont post-datés ont leur valeur, parce que ce serait une perte pour le créancier. Par qui le tribunal sait-il si ces sortes d'actes sont anti-datés ou post-datés ? R. Simon bar Wawa répond au nom de R. Yoḥanan : les signataires de l'acte en font foi.

R. Simon b. Lakisch ne dit-il pas que l'on considère les paroles des signataires comme une confirmation de témoignage faite par devant tribunal ? (Comment donc se fait-il qu'ils peuvent revenir sur leur assertion et l'infirmer ?) C'est qu'au cas dont parle R. Simon ben Lakisch il s'agit de témoins qui déclarent n'avoir rien signé du tout, tandis qu'ici ils disent avoir signé tel acte financièrement, non sous un autre rapport (celui du temps ; alors, ils ne peuvent pas infirmer leur dire). Selon R. Yoḥanan, ces sortes d'actes d'engagement sont nuls réellement (de tout temps, même depuis la fausse date) ; selon R. Simon ben Lakisch, cela ne compte qu'à partir de la date réelle du contrat. Mais on a pourtant enseigné que l'acte juridique du *prosbol* est valable, qu'il

1. On peut voir là l'origine du billet à ordre ou traite.— 2. Car ce serait un désavantage pour les créances postérieures. — 3. La déclaration serait fausse pour les dettes postérieures.— 4. On craint d'établir ainsi une hypothèque sur des biens vendus plus tard. Comp. tr. *Rosch haschana*, f. 2[b] et 8[a] ; *Baba mecia*, f. 4[a] et 72[a] ; *baba bathra*, f. 154[b] et 171[b] ; tr. *Synhédrin*, f. 32[a].— 5. Cf. même série, tr. *Baba bathra*, X, 16 (f. 17[d]).

soit anti-daté ou post-daté, et l'on ne se préoccupe que de la date réelle (tandis que la Mischnâ l'annule en raison de la date) ? Or, si, selon l'avis de R. Simon ben Lakisch, c'était valable le même pour les actes d'engagement, il n'y aurait pas de différence entre l'acte juridique et l'acte d'engagement ? (donc, cet enseignement est conforme à R. Yohanan). — Lorsque la date vulgaire d'un acte d'engagement se rapporte à un samedi, ou au 10 Tisri (jours auxquels on ne peut toucher le montant de la dette), l'acte est valable selon R. Juda ; il est sans valeur, selon R. Yossé [1]. R. Juda lui dit : un fait de ce genre t'a été exposé à Cipori, et tu as déclaré l'acte valable. Quant à moi, répliqua R. Yossé, je ne me souviens pas l'avoir autorisé; mais si c'est fait, il faut l'admettre [2]. On a cru devoir expliquer les raisons des 2 avis émis, en disant : R. Yossé déclare l'acte sans valeur comme anti-daté [3], et R. Juda l'autorise comme s'il était post-daté ; mais en réalité, le motif de l'interdiction est la crainte que le tout soit un faux.

6. On n'écrit un tel acte qu'en le basant sur des biens du débiteur (servant au besoin à éteindre la dette) [4] ; si celui-ci n'en a pas, le créancier lui assure une parcelle de son champ [5] (pour la forme). Si le créancier a en ville un champ déjà hypothéqué, on peut pourtant le mentionner dans l'acte de déclaration. Selon R. Houtspith, on peut rédiger cet acte pour un mari, en mettant l'hypothèque sur les biens immeubles de sa femme, et en faveur des orphelins si l'on se base sur les biens immeubles des tuteurs [6].

Selon Rab, il faut que l'emprunteur, aussi bien que le prêteur, ait une terre (servant de base au contrat, de part et d'autre) ; selon R. Yohanan, il suffit que le créancier en ait une, et non le débiteur ; ou, à l'inverse, que le débiteur en ait, non le créancier. Si le prêteur n'a pas de terre, mais les débiteurs en ont, on rédige l'acte juridique du *prosbol* (en se basant sur cette terre). R. Aba dit au nom de Rab : si l'on ne possède qu'une tige d'un plant dans un champ, cela suffit pour constituer l'immeuble et peut servir à la rédaction de l'acte juridique du *prosbol*. Mais n'a-t-on pas enseigné que l'on ne peut accorder le bénéfice de cette rédaction, ni à ceux qui ont des biens en association, ni aux fermiers (dont le bien est à d'autres propriétaires), ni aux tuteurs des biens de mineurs ? (On voit donc qu'il faut pour cela avoir un champ en toute propriété ?) C'est que, fut-il répondu, là, chaque tige est

1. Tossefta sur *Maccôth*, ch. I; Babli, tr. *baba bathra*, f. 171ª.— 2. Il est aisé de voir que la date seule est fausse, et l'acte est valable.— 3. Comme il est certain qu'il n'a pas été écrit en un jour de fête, il est évident que la date est fausse.— 4. Afin de ne pas s'opposer aux termes du Deutéronome, XV, 3. — 5. Voir tr. *Péa*, ch. III, § 6; comp *Guittin*, f. 34ª. — 6. Au cas où ils empruntent pour les enfants mineurs, qui n'ont pas qualité pour posséder.

un bien commun à deux personnes, tandis qu'ici, le possesseur n'eût-il qu'une tige, elle est à lui seul. — Est-il permis au tuteur de mentionner les biens des mineurs dans l'acte juridique qu'il écrit à son créancier? On peut conclure affirmativement, de même qu'un homme, en écrivant un tel acte, peut hypothéquer les biens de sa femme. Est-ce qu'une femme peut réciproquement contracter une dette en hypothéquant les biens du mari ? On peut répondre à cette question d'une manière affirmative, de même qu'il est permis à des mineurs d'emprunter, en hypothéquant les biens du tuteur.

7. Une ruche mobile (posée à terre), est considérée, selon R. Eliézer, comme un terrain, et elle peut servir de base à l'acte ; de même elle n'est pas susceptible d'impureté à la place qu'elle occupe, et, si le samedi, on en retire du miel, on est condamnable pour avoir violé le Sabbat (c'est comme si on l'arrachait de la terre). Selon les sages, au contraire, elle n'est pas considérée comme adhérente à la terre, elle ne peut pas servir de base à l'acte, elle est susceptible d'impureté sur place, et ce n'est pas une transgression sabbatique d'en enlever du miel[1].

Voici, dit R. Abahou, au nom de R. Simon ben Lakisch, quel est le motif de l'avis de R. Eliézer[2] : *le peuple vint*, est-il dit, *dans la forêt, et le miel coulait* (I Samuel, XIV, 26) ; or, que signifie ce rapprochement? Est-ce que la forêt, dit R. Mena, donne du miel? (On a voulu indiquer la relation légale entre le bois et le miel, considéré comme terrain). Si cette preuve avait été tirée du verset suivant : *il le trempa dans la forêt* (rayon) *de miel*, elle eût été meilleure. En effet, R. Yossé bar R. Aboun dit, au nom de R. Simon ben Lakisch, que la déduction a été tirée de ce verset. Dans quel cas, la Mischnâ parle-t-elle de la ruche? Si elle est adhérente à la terre par de la chaux, tous sont unanimes à reconnaître qu'elle est considérée comme la terre ? Si elle est placée sur des pieux, il va sans dire que, selon tous, elle n'est pas considérée comme le terrain? C'est qu'il s'agit du cas où elle est simplement posée à terre, sans être attachée ; en ce cas, conformément à l'avis de R. Zeira au nom de R. Jérémie, on peut rédiger un acte juridique, en hypothéquant l'emplacement que l'on aurait loué, ou que l'on possède, sur lequel il y a un four [3] ou un poële (c'est considéré comme immeuble). Selon R. Houna bar Ada, la place qu'occupe la lumière a la même valeur. Est-ce que pour enlever le pain du four, au jour du Sabbat, il y a la même discussion entre R. Eliézer et les rabbins? (le four est-il un terrain dont il n'est pas permis d'arracher quoi que ce soit en ce jour?) La similitude n'est pas complète : le miel est un produit de la ruche, qui y est né, tandis que le pain, produit au dehors, a été seulement cuit au four.

1. Cette même Mischnâ, se retrouve dans la 6e partie, tr. *Ouqcin*, III, 10. Voir tr. *Baba bathra*, f. 65b, et 80b ; ci-dessus, tr. *Klaïm*. ch. IV, § 3.— 2 Cf. tr. *Schabbath*, f. 95a.— 3. Babli, tr. *Guittin*, f. 36a.

8. Si un débiteur veut rembourser une dette remise en vertu des lois de la 7e année, le créancier lui dira : « j'observe la loi de la *Schemita* » (j'ajourne). Si celui-ci dit qu'il veut pourtant payer, le créancier peut l'accepter, car il est dit (Deutéronome, XV, 2) : *Voici la parole de la rémission* (il suffit d'avoir dit cette parole). De même, si un meurtrier involontaire s'est enfui dans une ville de refuge [1] et que les habitants de cette ville veulent, à son arrivée, lui rendre des honneurs, il devra leur dire : « je suis un meurtrier. » Mais s'ils persistent à l'honorer, il peut l'accepter d'eux, car il est dit (Deutéronome, XIX, 4) : « *c'est la parole du meurtrier* » (la parole suffit).

9. Celui qui paie ses dettes dans la 7e année (malgré la rémission) est approuvé par les sages. Si l'on a emprunté à un prosélyte dont les fils se sont convertis en même temps que lui [2], l'on n'est pas tenu de restituer la dette aux fils (en cas de décès du père ; mais si on la restitue cependant, on est approuvé par les sages (en principe, même le païen hérite de son père, à l'égard de l'Israélite). Tous les objets mobiliers sont légalement acquis par la possession (à défaut de cette formalité, on peut renoncer au marché); mais, si malgré cela, on tient fidèlement la parole donnée, on est approuvé par les sages (c'est un fait honorable).

Si un débiteur veut rembourser une dette remise, le créancier lui offrira l'ajournement. Toutefois, dit R. Houna, pendant que ses lèvres prononceront ces paroles, la main droite pourra être ouverte pour recevoir le montant dû.

Cela prouve, dit R. Yossé, que lorsqu'un homme qui a étudié un traité rabbinique, se rend dans une localité où il reçoit des honneurs comme s'il en avait étudié plusieurs [3], il doit avertir ceux qui le reçoivent ainsi, qu'il connaît seulement un traité (et ne pas les laisser dans l'erreur, comme pour le meurtrier). La règle pour la restitution d'héritage, dit R. Eliézer, s'applique seulement aux fils. R. Yossé demanda : qu'est-ce que l'on entend par cette restriction ? on entend que si le prosélyte a des fils, on peut restituer la dette aux fils, et s'il n'a pas laissé de fils, on peut la restituer aux filles ; et il ne faut pas supposer qu'en raison de la situation nouvelle de ce prosélyte, dont les enfants n'ont pas de droit légal à l'héritage, on peut seulement restituer la dette aux fils, non aux filles (c'est pourquoi il est dit de les payer tous). De même, si quelque prosélyte meurt le dernier de sa famille (sans laisser d'héritiers du côté paternel) et que sa mère hérite de lui (ce qui n'est

1. On sait qu'en cas d'homicide involontaire, on pouvait échapper à la vengeance de la famille du défunt, en se réfugiant dans l'une des 3 villes affectées à ce but par Moïse. Voir, outre les versets cités dans la Mischnâ, Nombres, ch. XXXV, et Deutéronome, IV, 41-42 ; tr. Maccôth, ch. II, § 14. — 2. Voir tr. *Kidouschin*, f. 17b. — 3. Cf. même série, tr. *Maccôth*, II, 7 (32a).

pas légal), l'on n'est pas tenu de restituer la dette à cette dernière ; mais si on le fait pourtant, on est approuvé par les sages. Si un voleur se repentant veut restituer l'objet volé [1], celui qui l'accepte de lui n'est pas approuvé par les sages (il diminue son repentir). R. Hiya dit au nom de R. Yohanan : lorsqu'on se livre au commerce de ventes et d'achats sur paroles, il arrive parfois qu'en renonçant à la parole donnée on n'est pas approuvé, et d'autres fois cela ne fait rien, car on ne livre la marchandise qu'à celui qui l'a payée (à la satisfaction de tous). R. Zeira ou R. Abahou dit au nom de R. Yohanan : si l'on donne en gage à son prochain une bague et que l'on veut revenir sur le marché fait (auquel elle sert de gage), on peut la reprendre [2]. Mais, demanda R. Zeira en présence de R. Abahou : a-t-on les mêmes droits si l'on a déposé de l'or en gage ? Non, fut-il répondu ; ce n'est que pour la bague. Pourquoi y a-t-il une différence entre l'or et la bague ? C'est que l'on a l'habitude de travailler l'or (de l'échanger) ; tandis que l'on conserve la bague intacte. R. Jacob bar Zabdi ou R. Abahou dit au nom de R. Yohanan : lorsque l'on a promis de faire un présent à son prochain et que l'on désire ensuite reprendre sa parole, on le peut. Quoi, s'écria R. Yossé en se levant devant R. Jacob bar Zabdi, serait-ce là une mesure juste [3] ? peut-on autoriser une telle injustice ? Peut-être, répondit-il, au moment de faire la promesse, n'est-il pas revenu sur son assertion (en ce cas, elle est justifiable, car un changement de valeur a motivé la différence d'avis). Rab est d'un avis contraire, car il dit : lorsque j'avais donné l'ordre aux gens de ma maison de faire un présent à quelqu'un, je n'y revenais jamais. Pourtant l'enseignement suivant lui est opposé : Quand est-il dit que les objets mobiliers sont acquis par la prise [4] ? Sur la voie publique, ou dans une cour neutre, qui est ni à l'acquéreur, ni au vendeur ; lorsque l'on se trouve dans la propriété de l'acquéreur, la réception suffit ; lorsqu'on est dans la propriété du vendeur, il faut, pour qu'il y ait acquisition, avoir soulevé l'objet, ou l'attirer à soi, en enlevant le tout de la maison du possesseur ; si les objets se trouvent chez un dépositaire, l'acquisition n'est réelle que lorsque le dépositaire a fait acte de transmission verbale, ou lorsque le déposant a déclaré louer l'emplacement occupé par ces objets. Or, n'en résulte-t-il pas que c'est contraire à l'avis de Rab qui ne permet pas de revenir sur sa parole ? Et que répond-il à cette objection ? Il dit qu'on ne peut pas y renoncer lorsque la promesse a été faite formellement (par devant les gens de la maison) ; mais lorsqu'il s'agit d'une simple promesse moins formelle, on peut y renoncer. En effet, Rab n'est d'un avis contraire qu'en disant : lorsque j'avais donné l'ordre aux gens de ma maison de faire un présent à quelqu'un, je ne revenais pas sur ma parole. De même, il arriva à quelqu'un de confier du sel en gage à son prochain (pour une vente future) ; et

1. Comp. Babli, tr. *baba kamma*, f. 94ᵃ. — 2. Cf. même série, tr. *Maasser schéni*, ch. IV, § 7, fin ; tr. *Baba mecia*, IV, 2 (f. 9ᶜ). — 3. Allusion au Lévitique, XIX, 36 ; cf. même série, tr. *Schebouóth* (f. 35ᵈ). — 4. Même série, tr. *Kidouschin*, I, 4 (f. 60ᵇ) ; tr. *Guittin*, VIII, 1 (f. 49ᵇ).

comme le sel avait renchéri, le contractant voulut renoncer à l'achat ; on consulta Rab qui dit : ou l'on devra remettre à l'acquéreur toute la valeur du gage, ou le livrer à qui l'a payé. Rab ne se contredit-il pas ? Plus haut, il dit de ne pas renoncer à sa parole, tandis qu'ici il dit l'inverse et que l'on tient compte de l'augmentation de la valeur du gage ? Ici, il énonce la règle, tandis que dans l'autre cas, il expose sa conduite généreuse, au-delà de ce qui est dû.

FIN DU TOME II.

LA TABLE DES MATIÈRES ET DES NOMS PROPRES EST AJOURNÉE AU TOME III.

LISTE DES MOTS ÉTRANGERS.

Mayenne, Imp. DERENNE. — Paris, Boulevard St-Michel, 52.

LE

TALMUD

DE

JÉRUSALEM

TRADUIT POUR LA PREMIÈRE FOIS

PAR

MOÏSE SCHWAB

DE LA BIBLIOTHÈQUE NATIONALE

TOME TROISIÈME

Traités Troumoth, Maasseroth, Maasser schéni, Ḥalla, Orla, Biccurim



PARIS

MAISONNEUVE ET Cie, LIBRAIRES-ÉDITEURS

25, QUAI VOLTAIRE, 25

1879

PRÉFACE

Au fur et à mesure que notre tâche avance, elle semble à la fois devenir moins étendue et plus facile. Ce ne sont pas les auxiliaires qui ont augmenté ; ils ont au contraire diminué ; l'utile et précieux commentaire hébreu par feu Frænkel a cessé de paraître peu après la mort de l'auteur. Nul autre concours n'est venu à notre aide, et nous avons été deçu dans l'espoir de nous appuyer, en notre pénible pérégrination, sur l'autorité du *Thesaurus* d'Ugolino [1]. Celui-ci contient bien au t. XX une version latine des 5 derniers petits traités du *Seder Zeraïm*, ou 1re série de la Mischnâ. Mais c'est le cas ou jamais de redire : *traduttore, traditore.* Cette version est beaucoup moins intelligible que le texte : faite sans critique, ni annotations, ni lecture des commentaires, elle se compose d'une suite de mots pris dans les lexiques, sans souci de leur ordre logique, ni même de la coupe fidèle des phrases ou périodes.

Cependant, l'allégement nous est venu, non du dehors, mais de l'intérieur, de notre texte même. D'abord, une plus longue fréquentation nous a familiarisé avec son langage, ses locutions, ses tournures. Ensuite, nous avons eu la satisfaction de nous retrouver en présence de passages déjà traduits dans nos volumes précédents. Sans nous départir de notre plan primitif, sans nous abandonner au système beaucoup plus commode de donner seulement des fragments ou extraits plus ou moins étendus, nous continuerons à publier les traités talmudiques *in extenso*, sauf à ne pas recopier inutilement ce qui se trouve déjà plus haut mot à mot. En ce cas, un simple renvoi suffit, sous cette forme spéciale : —°.

Nous n'avons pas d'autre cadre que le Talmud même. Notre but n'est pas d'en offrir telle ou telle branche comparée à l'état actuel des connaissances humaines, mais de le présenter sous sa forme textuelle, quelqu'incohérente qu'elle paraisse souvent. Toutefois, c'est sans peine que Maïmonide justifie la succession des 6 traités composant le présent tome III. 1° Le premier des prélèvements légaux à opérer sur les produits de la terre, dit-il, c'est l'oblation sacerdotale ou *Trouma.* 2° Après elle, dans le même ordre de faits, vient le don de la première dîme due aux lévites, et les détails qui concernent ce devoir sont exposés au traité *Maasseroth* (des dîmes). 3° De même, à ce traité succède celui qui est intitulé : *Maasser scheni* (de la 2e dîme), celle qu'il faut consommer à Jérusalem. 4° A la suite de ces diverses donations, on moût le grain, et sur la farine pétrie en pâte est due une parcelle sacerdotale, nommée : *Halla* ; d'où le traité de ce nom. 5° La liste des donations à faire pour

1. Thesaurus Antiquitatum sacrarum. Venetiis, 31 vol. folio.

les semences étant épuisée, on passe aux prescriptions concernant seulement les fruits des arbres, ou les premiers ans de plantation de tout arbre fruitier, précepte qui porte le nom biblique d'*Orla*. 6° Enfin, la série est close par le traité *Biccurim*, exposant les cérémonies relatives à l'offrande au Temple des prémices prélevées sur les premiers fruits mûrs.

Il nous paraît inutile d'entrer dans une analyse plus détaillée ; aux lecteurs qui la désirent, nous indiquons les diverses tables ci-jointes, à la fin : Index alphabétique des matières (pour les tomes II et III), table géographique, noms propres, concordance des versets bibliques, enfin liste des mots étrangers (ces 2 dernières pour le t. III seulement).

Ainsi, nous avons franchi, Dieu merci, la première étape de ce long voyage, plus du quart de l'ensemble. Puisse-t-elle être de bon augure pour nous mener jusqu'à l'achèvement total de ce travail.

LISTE DES DIVERS MOTS ÉTRANGERS

TRAITÉ TROUMOTH

CHAPITRE PREMIER.

1. Les cinq personnes suivantes ne peuvent pas accomplir la cérémonie de l'oblation sacerdotale [1], sous peine de nullité. Ce sont le sourd, l'idiot, l'enfant[2], celui qui opère sur ce qui ne lui appartient pas, l'idolâtre qui prélève du blé d'un Israélite [3], même avec l'autorisation de ce dernier ; dans tous ces cas, l'oblation prélevée est nulle.

R. Samuel bar Nahman déduit l'exclusion des cinq cas précités de ce qu'il est dit (Exode, XXV, 2) : *Parle aux enfants d'Israël pour les inviter à me choisir une oblation.* Or, l'expression *Israélites* exclue le païen ; « *de tout homme* », excepté l'enfant ; *que son cœur y porte*, pensée inapplicable au sourd et à l'idiot (incapables de sentiment) ; puis, *voici l'oblation que vous prendrez d'eux*, hormis celui qui opère sur ce qui ne lui appartient pas. Mais ne peut-on pas dire en faveur des sourds-muets [4] que leur action démontre leur pensée (que c'est un acte intelligent et valable) ? Or il est dit ailleurs [5] : Lorsqu'un sourd, un idiot, ou un enfant ont monté des fruits au toit pour les soustraire aux vers, bien qu'en les montant il ait pu songer à la faculté pour les fruits de recevoir la rosée (et de devenir susceptibles d'impureté), les fruits ne tombent pas sous le coup légal de cette possibilité, parce que l'acte accompli par l'un de ces individus ne démontre pas quelle avait été la pensée directrice. Mais comment devra être accompli un tel acte pour qu'il démontre clairement la pensée qui l'a mû ? Ce sera, dit R. Houna, de prendre les fruits au moment même de la chute de la rosée. De même, on a encore enseigné [6] (à ce propos) : si un sourd, un idiot, ou un enfant ont conduit une bête de somme au bord de l'eau, si même l'un d'eux l'a fait dans l'intention formelle de lui laver les pieds (pour battre ensuite le blé sans le salir), les fruits qu'elle touchera ne tomberont pas pour cela sous le coup légal de l'aptitude à l'impureté, parce que l'acte accompli par eux ne démontre pas qu'ils en ont conscience. Mais, comment devra avoir été accompli un tel acte pour avoir sa valeur légale par la démonstration de la pensée qui l'a mû ? Ce sera, dit R. Houna, de jeter l'eau sur les pieds de la bête. Donc, pourquoi ne pas dire de même ici, pour l'oblation, que l'action de la prélever de ses mains, constitue pour l'un des dits individus une action accomplie évidemment en toute conscience ? C'est que, disent Samuel et R. Abahou au nom de R. Yohanan, ou R. Zeira au nom d'autres rabbins, comme il est dit (Nombres, XVIII, 27) : *Votre oblation vous sera considérée* [7] etc., on en conclut ceci : lorsqu'il est expressément

1. Cf. Babli, tr. *Schabbath*, f. 153[b]. — 2. Cf. ci-après, § 3. — 3. Tr. *Yebamôth*, f. 113[a] ; tr. *Guittin*, f. 82[b]. — 4. Cf. tr. *Hullin*, f. 12[a]. — 5. Mischnâ, tr. *Makhschirin*. ch. VI, § 1. — 6. Ib. ch. III, § 8. — 7. Jeu de mots entre חשב, *compter, considérer*, et le même terme dans le sens de pensée.

question de pensée (comme pour l'oblation), l'acte accompli n'est pas une preuve de pensée (celle-ci doit exister isolément), et lorsqu'il n'est pas question de pensée, l'acte démontrant la conscience suffit ; mais comme ici, il est formellement écrit dans le texte biblique qu'il y aura pensée, l'acte ne prouvera rien. R. Yossé dit avoir posé l'objection suivante à Samuel : pour l'acte de divorce, nul texte biblique ne mentionne la pensée ; et pourtant l'action isolée de la remise ne suffit pas pour en démontrer la pensée, puisqu'il est dit [1] : Tous sont aptes à écrire le divorce, même le sourd, l'idiot et l'enfant ; et R. Houna ajoute la condition [2] qu'un homme ordinaire intelligent les surveille ; sur quoi, R. Yoḥanan remarque que cette présence ne devrait pas suffire pour constituer une rédaction faite intentionnellement ? Puis, R. Yossé répliqua lui-même à son objection et exposa la divergence entre les deux cas comparés : là (pour le divorce), l'un écrit et l'autre répudie, tandis qu'ici une seule et même personne doit avoir la pensée de prélever et d'accomplir. De même, R. Jacob bar Aḥa dit : si l'enfant avait écrit l'acte de divorce et avait répudié la femme (à laquelle il peut légalement être fiancé), l'acte serait valable (le sourd et l'idiot ont donc les mêmes droits), tandis qu'ici il faut que la même personne pense avant de prélever l'oblation (hypothèse inapplicable ici). R. Jacob bar Aḥa ou R. Ḥiya dit au nom de R. Yoḥanan : plusieurs avis contestent celui de la Mischnâ (au sujet des cinq individus inaptes). En somme, quel avis l'emporte ? C'est celui de R. Yoḥanan pour l'oblation, comme celui de R. Ismaël fils de R. Yoḥanan b. Broka prédomine pour le mariage ; et, de même, l'avis de R. Yoḥanan l'emporte dans la question de divorce comme celui des autres rabbins en fait de mariage [3] ; car on a enseigné [4] : « Lorsqu'un sourd, un idiot, ou un enfant, a consacré un engagement de mariage, il est nul. Selon R. Ismaël fils de R. Yoḥanan b. Broka [5], au cas où ce mariage est conclu entre eux, il est nul ; mais s'il est contracté entre l'un d'eux et une personne ordinaire, il est valable » (cette dernière, par sa présence, surveille l'autre).

On a enseigné [6] : lorsqu'un sourd a prélevé l'oblation, celle-ci n'est pas valable. Toutefois, dit R. Simon b. Gamaliel, ce n'est vrai que du sourd de naissance, mais si, en principe, il entendait et qu'ensuite par accident il est devenu sourd, ou s'il écrit sous la surveillance d'autres personnes, ou s'il entend et ne peut parler, il est considéré comme tout autre homme intelligent. — R. Jacob bar Aḥa ou R. Ḥiya dit au nom de R. Yoḥanan : plusieurs avis contestent celui qui vient d'être exprimé dans cette mischnâ. Mais, demandèrent

1. Mischnâ, tr. *Guittin*, ch. II, § 5. — 2 Cf Jerusalmi, même traité, ib. (f. 44[b], fin), et Babli, ibid., f. 23[a]. Voir aussi la casuistique dite Gour Arié Yehouda, section du droit civil, § 36 — 3. Ainsi, R. Yohanan adopte l'avis de R. Ismaël pour l'oblation et celui des autres rabbins pour le divorce. — 4 Mischnâ, tr. *Para*, ch. V, § 4. — 5. Tossefta au tr précité, ib — 6. Tossefta sur tr *Troumôth*, ch. I. Dans la même série jérusal., tr. *Guittin*, ch. VII, § 1 (f. 48[c]), cette argumentation est reproduite.

les docteurs, pourquoi R. Yohanan n'indique-t-il pas les noms des contradicteurs en présence d'une mischnâ d'un avis différent ? Si un homme primitivement sain, est-il dit [1], devient sourd ou idiot, il ne pourra jamais répudier sa femme (l'acte du mariage accompli valablement, ne pourra pas être annulé par un inconscient). Or, pourquoi ne pourrait-il pas écrire l'acte de divorce en étant assisté par d'autres (conformément à l'avis de R. Simon b. Gamaliel) ? On peut admettre (pour qu'il n'y ait pas d'objection à tirer de cette mischnâ) qu'il s'agit là du cas où cet homme marié ne sait pas écrire. R. Aba bar Mamal objecta encore : mais la dite mischnâ n'est-elle pas en contradiction avec ce qui vient d'être exprimé, puisqu'il y est dit : s'il a écrit l'acte de sa main, ou s'il a ordonné de l'écrire par un écrivain et fait attester par des témoins, bien qu'on l'ait écrit, visé, remis au mari, puis à la femme, l'acte est sans valeur ? (Or, de ce qu'il est question de son écriture, ne résulte-t-il pas qu'il sait écrire ?) Il faut, répond R. Yossa, lire la fin de ce même enseignement pour être convaincu qu'il n'y a pas de contradiction : l'acte est sans valeur, à moins qu'on ait entendu la voix dire à l'écrivain de rédiger l'acte, aux témoins de le signer. Finalement, l'audition de la voix n'est pas indispensable ; il suffit de hocher la tête pour donner cet ordre ; et du moment que cette condition n'est pas stricte, de même ici pour la question de l'écriture, elle n'est pas formelle. Selon R. Mena, au contraire, ces expressions ont leur importance, bien que cela revienne au même d'émettre la voix, ou de hocher la tête (et, contrairement à l'avis de R. Simon b. Gamaliel, elle exclut l'écriture). R. Zeira demanda en présence de R. Mena : De même que l'on dit qu'il faut avoir hoché de la tête trois fois (en signe d'ordre), faut-il de même avoir parlé trois fois ? Non, fut-il répondu, une seule émission de voix suffit, tandis qu'il faut hocher la tête trois fois. R. Judan explique ainsi pourquoi il n'y a pas d'objection à tirer de là selon R. Simon b. Gamaliel : dans le dernier enseignement, on déclare l'acte nul et sans valeur, c'est au cas où il est dit : « j'ai agi ainsi » (au passé) ; R. Simon au contraire parle du cas où il prescrit par écrit d'agir ainsi (à l'avenir). Mais, objecta R. Benjamin b. Lévi, s'il a de l'intelligence pour le passé, il en a aussi pour l'avenir ; et s'il n'en a pas pour le passé, il n'en a pas non plus pour l'avenir ? Il s'agit là, répond R. Abdimé, d'un sourd, lequel n'a pas la faculté de transmettre des ordres (conforme à R. Aba b. Mamal). Selon R. Yossé bar R. Aboun, il s'agit d'un homme sain (et, comme tel, il devrait parler, non écrire, pour que l'acte soit valable) ; mais alors en cet état de santé, pourquoi son acte n'est-il pas valable ? parce qu'il est à croire qu'il l'a rédigé sous la préoccupation d'autres écrits (sans y penser). En effet, il y a une *braïtha* à l'appui de cet avis : il n'est vrai, est-il dit (d'exiger trois fois), que lorsqu'on a cessé de parler, tout en étant sain ; mais si l'on s'est tu à la suite d'une maladie, un seul hochement de tête suffit. Celui qui enseigne (dans notre mischnâ) que le sourd ne peut pas prélever l'oblation est opposé à

1. Mischnâ, tr. *Yebamôth*, ch. XIV, § 1.

l'avis de R. Juda qui le permet, ainsi qu'il est dit [1] : R. Juda raconte le fait survenu aux fils de R. Yohanan b. Godgoda qui étaient tous sourds et accomplissaient les sacrifices offerts à Jérusalem. Ceci ne prouve rien, fut-il répondu, car ces saintetés n'exigeant pas un acte intelligent peuvent être accomplies par un sourd, un idiot, ou un enfant; tandis que l'oblation et la dîme exigent la réflexion. Mais, est-ce que les saintetés ne deviennent pas impropres à la consommation dès que l'on en détourne la pensée ? (N'en résulte-t-il pas la nécessité de les traiter avec réflexion ?) Non, répondit R. Yossé au nom de R. Ila, le sourd, l'idiot et l'enfant n'ont pas de réflexion ; mais ils savent conserver (et c'est tout ce qu'il faut pour les saintetés).

Voici les signes auxquels on reconnaît l'idiot [2]: il sort la nuit, couche au cimetière, déchire ses vêtements, et perd ce qu'on lui donne. R. Houna dit : il faut toutes ces conditions réunies ; sans quoi, s'il y en a une de moins, on peut expliquer chaque action et supposer qu'il sort la nuit, parce qu'il a une maladie [3] noire (κυνάνθρωπος) ; il couche au cimetière, pour se mettre en relation avec les démons (dont c'est le séjour) ; il déchire ses vêtements, parce qu'il est colère (χολικός) ; il perd ce qu'on lui donne, par distraction. Selon R. Yohanan, une seule de ces conditions suffit pour constituer l'idiot. Il est à supposer, dit R. Aboun, que lorsque R. Yohanan déclare une seule condition suffisante pour l'idiotisme, il s'agit de celle de perdre tout ce que l'on reçoit, car il faut être bien fou pour perdre tout. Quant au קנדיקום [4], il ne représente aucune desdites conditions. Quelle maladie est désignée par ce terme? L'hydrophobie, répond R. Yossé. Il arriva ce fait en présence de R. Yossé, qu'un tisserand mettait du fil rouge dans du noir par faiblesse d'esprit, et tantôt il mêlait du noir au rouge. C'est là, dit-il, le genre de distraction dont parlent les sages. Lorsqu'un homme est tantôt idiot, tantôt sain, on le considère comme intelligent en tout ; seulement, pendant ses instants d'idiotisme, ses actions sont considérées en conséquence (sans valeur), et pendant qu'il est bien, ses actions sont celles d'un être intelligent. Un exemple de ce genre se présenta devant Samuel, qui dit : si un tel homme en bon état veut remettre un acte de divorce, il le peut. Mais est-ce admissible que Samuel suive l'avis de R. Simon b. Lakisch, qui prescrit d'attendre le retour du distrait en son bon état (contrairement à l'opinion de R. Yossé qui autorise de suivre immédiatement le désir de l'homme distrait) ? C'est vrai que Samuel adopte l'avis de R. Simon b. Lakisch, parce qu'il motive son opinion d'attendre son retour à la bonne santé pour la remise de l'acte de divorce, en ce qu'il exige de son auteur qu'il revienne d'abord à la vie saine. Celui qui enseigne dans notre mischnâ que l'enfant ne peut pas prélever l'oblation est opposé à l'avis de R. Juda, puisqu'il enseigne ceci [5] : lorsqu'un enfant est placé par son père au milieu d'un champ de courges, il

1. Cf. Babli, tr. *Haghiga*, f. 3a. — 2. Ibid. f. 3b. — 3. Schönhak, dans son *Masbir*, suppose une interversion des lettres et lit : νυκτιπόρος, somnambule. — 4. Le même propose de lire κυνορέξιω (?), avoir une faim canine. — 5. Tossefta sur ce traité, ch. I.

prélève l'oblation et après cet acte le père peut vendre de ces produits ; l'oblation est en ce cas valable, ce n'est pour ainsi dire pas l'enfant qui l'a prélevée, mais le père qui le lui enseigne et l'y exerce. Est-ce qu'alors l'oblation a un effet rétroactif (valable pour le passé), ou seulement une valeur future [1] ? On peut déduire la réponse, dit R. Simi, de ce qui suit [2] : lorsqu'un maître de maison survenant dans son champ y trouve un cohen (cherchant l'oblation) et lui donne l'autorisation de cueillir de beaux fruits, celui-ci peut en prendre sans encourir la crainte d'être soupçonné de vol, lorsque réellement ces fruits sont beaux ; au cas contraire [3], c'est interdit à cause de cette crainte. Mais si le propriétaire lui-même les cueille et les donne au fur et à mesure, on n'a besoin en aucun cas d'éprouver cette crainte. Or, dans cet enseignement, peut-on dire que l'oblation a un effet rétroactif? Evidemment non, il s'agit seulement de l'avenir. Donc, il en sera de même ici, et l'oblation de l'enfant (au cas précité) n'est valable qu'à l'avenir (postérieurement au consentement de son père qui l'y exerce).

L'expression biblique (Nombres, XVIII, 28) : *vous* (la prélèverez) exclut de ce devoir [4] les associés, les tuteurs, ainsi que ceux qui prélèvent l'oblation sur le bien d'autrui. Est-il vrai que l'associé en soit exclu ? N'est-il pas dit [5], au contraire, lorsque des associés ont prélevé tour-à-tour, etc. ? Le premier cas, fut-il répondu, s'applique à la grande oblation ou 50e ; le second à l'oblation de la dîme ou 100e (que l'associé peut prélever). Mais n'a-t-on pas déduit les règles pour la grande oblation de celle de la dîme (à laquelle s'applique le verset précité) ? C'est vrai, fut-il répondu ; seulement, ici l'on parle de la règle à suivre, et plus loin d'un fait accidentel. Est-il vrai que le tuteur en est exclu ? N'a-t-on pas enseigné [6]: lorsque les orphelins ont trouvé un appui auprès d'un propriétaire (qu'ils ne sont plus pauvres), ou qu'ils sont sous la surveillance d'un tuteur nommé par leur père avant sa mort, le tuteur a l'obligation de rédimer leurs fruits ? Il y a une différence, répondirent les compagnons d'études : lorsque le tuteur est nommé pour toujours, il peut prélever pour les orphelins ; mais s'il n'est que provisoire, il ne le pourra pas. Cependant, objecte R. Yossé, s'il est question dans ladite mischna, d'un tuteur permanent, pourquoi est-il dit à ce propos que leur tuteur pourra seulement vendre des biens mobiliers afin de les nourrir, non des immeubles ? (pourquoi pas tout ?) Voici donc les raisons : ici on interdit au tuteur le prélèvement, parce qu'il s'agit d'un grand orphelin (de plus de 13 ans), tandis que là il s'agit d'un petit. On en exclut aussi celui qui prélève l'oblation sur ce qui ne lui appartient pas. Que faut-il entendre par là ? S'agit-il de celui qui prélève sur ce qui n'est pas

1. La différence entre ces 2 hypothèses consiste à savoir si, l'acte de l'enfant étant valable, le contact de l'oblation serait interdit, ou non. — 2. Tossefta, ib. ; Babli, tr. *Baba mecia*, f. 22a. — 3. En ce cas, le propriétaire le raille de vouloir les voler. — 4. Cf. même série Jérusalmi, tr. *Guittin*, ch. V, § 4 (f. 47a) ; Babli, même traité, f. 23b ; tr. *Kidduschin*, f. 41b. — 5. Ci-après, ch. III, § 3. — 6. Mischnâ, tr. *Guittin*, ch. 5, § 4.

à lui (y compris l'abandon), ou s'agit-il du bien d'autrui (abandon non compris) ? On peut déduire la réponse de ce qui suit [1] : lorsque quelqu'un a abandonné un monceau de blé qu'il a nivelé (dernier travail préparatoire nécessitant des prélèvements) et qu'ensuite il l'a repris, il doit les parts légales ; or, si la règle sus-énoncée signifiait qu'elle exclut celui qui prélève ce qui n'est pas à lui, le prélèvement opéré sur ce monceau pendant l'intervalle d'abandon serait nul (et il faut le renouveler) ; si au contraire cette règle indique seulement l'exclusion du prélèvement sur le bien d'autrui, il est permis de rédimer l'abandon, et le prélèvement sera valable. Ou bien, l'on déduira la réponse de ce qui suit [2] : « Si quelqu'un a volé de l'oblation consacrée par le cohen au temple et l'a mangée, il doit payer 2/5 supplémentaires (1° pour l'oblation, 2° pour la sainteté) et une seule fois le capital, car aux saintetés on n'applique pas le devoir légal de rembourser le double en cas de vol (Exode, XXII, 8). Or, qui a pu prélever l'oblation ? N'est-ce pas forcément le trésorier des saintetés ? Il prélève donc sur ce qui ne lui appartient pas, et pourtant l'oblation est valable. Ce n'est pas que l'on ait en vue d'indiquer l'exclusion du prélèvement sur le bien d'autrui ; ou bien encore l'on peut dire le prélèvement a été opéré par un lévite qui a consacré l'oblation. Mais R. Oschia n'a-t-il pas enseigné : peu importe, que le cohen consacre ce qu'il a reçu non rédimé (tevel) de l'Israélite, ou qu'il consacre son oblation, la loi est la même (et le trésorier opèrera le prélèvement) ? Le trésorier, répondit R. Idi, est considéré comme étant le maître, contrairement à l'opinion de R. Yossé qui prétend que le trésorier diffère du maître.— [3].

R. Yoḥanan dit au nom de R. Yanaï : lorsqu'un simple israélite dit à un lévite d'aller prendre chez lui une mesure de dîme, que ce lévite la transmet à un cohen à titre d'oblation de la dîme ou 100e (qu'il doit), et qu'ensuite cet israélite la remette à un lévite, le premier n'a sur cette dîme qu'un droit de revendication mentale, ledit lévite n'en ayant pas de suite pris possession. Il y a donc eu, en somme, acte de délégation ? Ce n'est vrai toutefois que lorsque l'israélite l'a remise au lévite avant que celui-ci l'ait transformée en oblation de dîme ; mais si cette transformation était antérieure, l'israélite ne peut pas la transmettre à autrui (en annulant l'acte du lévite), conformément à cette mischnâ (ci-après, III, 4) : « S'il a annulé le premier ordre donné avant son exécution, l'acte devient nul ; s'il a prononcé l'annulation après l'accomplissement de cet acte, celui-ci est valable. » Est-ce que la comparaison est en tout semblable ? Du moment qu'il a offert au lévite de pouvoir prendre la mesure de dîme qu'il a chez lui et qu'il le charge pour ainsi dire du prélèvement de l'oblation de la dîme, le lévite est censé avoir accepté l'ordre de l'israélite d'opérer cette seconde oblation ? (cela ne diffère-t-il pas de la grande oblation ?) On peut interpréter le présent cas en disant qu'il est conforme à l'avis de

1. Cf. Babli, tr. *Nedarim*, f. 36b.— 2. Tossefta sur ce tr. *Troumôth*, ch. VII.— 3. Suivent quelques lignes déjà traduites in-extenso, au tr. *Demaï*, ch. VI, § 1 (t. II, p. 190-1).

R. Yossé, qui dit : lorsqu'un propriétaire a prélevé l'oblation de la dîme (indûment), son acte est valable [1]. R. Yohanan dit au nom de R. Yanaï : lorsqu'un israélite, ayant offert au lévite une mesure de dîme chez lui appartenant à ce dernier, lui en remet le montant, le lévite doit éprouver la crainte que la part d'oblation de la dîme qui y est comprise ne soit pas prélevée C'est ainsi qu'un percepteur [2] remit à R. Simon b. Aba de la dîme, en lui disant qu'elle est en ordre (que l'oblation est prélevée). R. Simon alla demander à R. Yohanan s'il peut avoir confiance en cette assertion, et celui-ci lui répondit : c'est un de nos frères dignes de foi (mais à d'autres on n'ajoute pas foi, et l'on éprouve ledit soupçon), R. Issi demanda en présence de R. Yohanan : d'après l'avis de qui le précédent cas est-il admissible (et un israélite peut-il prélever pour le lévite l'oblation de la dîme)? N'est-ce pas d'après R. Yossé qui a dit précédemment : lorsqu'un propriétaire a prélevé indûment l'oblation de la dîme, l'acte est valable ? En effet, fut-il répondu, l'avis de ce babylonien (R. Yossé) lui sert d'appui.

2. Le sourd qui parle mais n'entend pas [3], ne doit pas prélever ladite oblation ; si cependant un tel fait a été accompli (par inadvertance), il est valable. En général, lorsque les sages parlent [4] du sourd (dont les actes n'aient pas de valeur), il s'agit du sourd-muet (de naissance).

D'après qui a-t-il fallu enseigner cela? D'après R. Yossé.—[5]. On a enseigné ailleurs [6] : « Tous les Israélites sont tenus aux trois grandes fêtes d'aller visiter le temple, sauf le sourd, l'idiot et l'enfant. » Les compagnons d'étude au nom de R. Eliézer en expliquent la raison par l'interprétation de l'expression biblique (Deutéron. XXXI,12) : *afin qu'ils entendent et qu'ils apprennent* (c'est-à-dire, il faut que les visiteurs puissent entendre et comprendre). On sait donc que le sourd qui parlerait sans entendre en est exclu ; mais qu'en est-il de celui qui entend, mais ne parle pas ? On déduit son exclusion, dit R. Hila, au nom de R. Eliézer, de ce qu'il est dit : *et qu'ils apprennent*, dans le sens de « qu'ils puissent enseigner ». Cela prouve, dit R. Yona, que la règle générale formulée par Rabbi n'est pas absolue, puisque dans notre Mischnâ, après avoir dit que le sourd qui parle mais n'entend pas, ne doit pas prélever l'oblation, on ajoute qu'en général, il est question dans ce cas de celui qui est à la fois sourd et muet ; l'on a cru pouvoir conclure que s'il entend sans pouvoir parler, c'est un sourd, de même qu'à l'inverse, s'il parle et n'entend pas. Mais

1. Donc, selon R. Yossé, on peut annuler un ordre donné, non selon R. Simon b. Lakisch. — 2. Sachs (*Beitrage*, I, p. 167) fait dériver ce mot de λοιπάς, impôt. — Faut-il y voir le fabricant « d'écuelles plates »? Levy y voit le nom propre Eullpis. — 3. Il faut pouvoir entendre la formule de bénédiction dite pendant l'opération (voir t. I, p. 281).— 4. Cf. Babli, tr. *Hagigha*, f. 2b; tr. *Meghilla*, f. 19b. — 5. Toute l'argumentation qui suit se trouve déjà au tr. *Berakhôth*, ch. II, § 4 (t. I, p. 38-39), auquel n. renvoyons, ainsi qu'au tr. *Meghilla* de la même série, ch. II, § 4 (f. 73b). — 6. Mischnâ, tr. *Haghiga*, ch. I, § 1 ; ibid. série jerusalmi, f. 75d ; et *Yebamôth*, même série, XII, § 4 (f. 12d).

n'a-t-on pas enseigné : « lorsqu'un sourd a accompli le lévirat, ou si une femme en a été l'objet, ou si c'était un enfant mineur, l'acte est sans valeur »? (N'en résulte-t-il pas qu'en aucun cas le sourd n'est apte à un tel acte ?) C'est que, répond R. Yoḥanan, ils ne peuvent pas parler et réciter la formule d'usage (ou, si c'est une femme, elle ne peut pas constater le refus). Aussi, a-t-on bien dit : « lorsque les sages parlent du sourd, il s'agit de celui qui est à la fois sourd et muet. » Ce qui confirme l'avis précité de R. Yona.

3. Quant à l'enfant [1] qui n'a pas atteint la puberté (sine duo pilis), selon R. Juda, son opération est valable (en cas de fait accompli). Selon R. Yossé au contraire, l'opération est annulée si l'enfant n'a pas encore atteint l'âge où ses vœux sont valables (12 ans passés) ; mais, après cette époque, son acte est valable.

On a enseigné au nom de R. Meir [2] : l'oblation qu'il a prélevée n'est valable en aucun cas, avant qu'il ait atteint l'âge de puberté. R. Aba bar Cahana dit au nom des rabbins : comme il est écrit (Nombres, XVIII, 27) : *Votre oblation vous sera considérée*, etc., cela indique que l'homme ordinaire auquel s'applique la pensée peut prélever, non l'enfant auquel la pensée ne s'applique pas (et pour cette cause n'est soumis à aucun des préceptes de la Loi). Mais, fut-il objecté, il est bien permis au païen de prélever l'oblation ; et cependant l'allusion biblique de la pensée (du verset précité) ne saurait lui être appliquée? En effet, répondit R. Juda au nom de R. Ila, on déduit l'exclusion de ce qu'il est dit au sujet de l'oblation : *ainsi, vous ne supporterez pas de péché* (Lévitique, XIX, 17), c.-à-d. celui qui est responsable de la faute commise (l'homme ordinaire) doit prélever, non l'enfant qui n'est pas responsable du mal. Mais, fut-il objecté, le païen n'est pas davantage passible en cas de faute ; pourquoi donc peut-il prélever? Et de même R. Oschia a enseigné qu'aux païens on ne saurait appliquer l'allusion biblique de la pensée, et pourtant ils peuvent prélever ? Il y a une distinction à établir : ils ne peuvent rendre les plantes aptes à l'impureté en les arrosant d'eau (il faut la pensée) ; tandis que, pour prélever leur propre oblation, il n'en faut pas. R. Aḥa ou Ḥinena dit au nom de R. Cahana : conformément à celui qui dit que l'enfant ne peut pas prélever l'oblation, il ne peut pas non plus rien consacrer. Pourquoi, au contraire, ne dit-il pas, conformément à celui qui autorise l'oblation, qu'il ne peut aussi consacrer certains objets ? C'est en vertu de R. Juda, lequel dit : l'enfant peut bien prélever l'oblation, non consacrer avant l'âge. R. Yoḥanan, au contraire, est de cet avis : même d'après celui qui interdit à l'enfant de prélever, celui-ci peut consacrer certains objets, savoir l'holocauste et des sacrifices de paix (volontaires). Il ne peut apporter le sacrifice de péché pour avoir mangé de la graisse par erreur, puisqu'il n'est pas responsable de cette faute ; il ne le peut pas non plus pour du sang,

1. A 13 ans et un jour, au moins. Cf. Babli, tr. *Nidda*, f. 46[b]. — 2. Cf. même série, tr. *Yebamóth*, ch. XIII, § 2 (fol. 13[c]).

faute qui ne lui incombe pas. Doit-il apporter le sacrifice d'impureté pour gonorrhée ou lèpre ? Faut-il dire qu'au point de vue de la validité de l'obligation, l'enfant n'y est pas soumis ? Ou le doit-il, aussi bien qu'il tombe sous le coup de l'impureté? Certes, il le doit. Peut-il être chargé d'offrir ce sacrifice par une grande personne qui le doit? Dira-t-on qu'en raison de ce qu'il tombe sous le coup de cette impureté, il peut aussi en être chargé? Ou ne le peut-il pas, de même qu'il ne saurait être chargé d'aucun autre précepte de la Loi? Cela va presque sans dire, répliqua R. Juda; lorsqu'il a des fruits encore soumis aux divers prélèvements, il ne peut les rédimer et remplir pour eux ce devoir légal; de même, quoiqu'il tombe sous le coup de l'impureté, il ne peut pas être chargé d'offrir le sacrifice d'expiation. Est-il apte à offrir les prémices de son champ? Selon R. Juda[1], qui les compare aux saintetés des limites palestiniennes (comme l'oblation et les dîmes), il ne peut pas les offrir; mais, selon les autres sages, qui les comparent aux saintetés du Temple (et ordonnent de les offrir aux gens de service du sanctuaire), il peut les offrir (l'enfant pouvant offrir des sacrifices volontaires au Temple, non opérer des prélèvements). Peut-il offrir le sacrifice des fêtes? Dira-t-on qu'à titre de sacrifice obligatoire, l'enfant n'y est pas soumis? Ou bien, puisqu'il peut l'échanger contre un sacrifice volontaire (qu'il lui est loisible d'offrir), il peut aussi offrir celui de la fête? De même, peut-il offrir l'agneau pascal? Dira-t-on qu'à titre de sacrifice obligatoire, l'enfant n'y est pas soumis ? Ou bien, puisque R. Simon b. Lakisch disait au nom de R. Juda le Nasi que l'on peut sacrifier l'agneau pascal tout le reste de l'année et le convertir[2] en sacrifice volontaire (qu'il lui est loisible d'offrir), il peut aussi offrir celui de Pâques? De même encore, pourra-t-il offrir la dîme des animaux? Selon le raisonnement de R. Meir, qui, en vertu de l'expression biblique (Nombres, XVIII, 28) *de toutes vos dîmes*, les compare toutes entr'elles, l'enfant ne pourra pas prélever la dîme des bestiaux, pas plus que celle du blé. Peut-il opérer des échanges? En vertu du même raisonnement de R. Meir, de comparer entr'elles toutes les dîmes, de même qu'il ne peut offrir celle du blé, il ne pourra remettre celle des bestiaux; et de même qu'il ne peut offrir celle des bestiaux, il ne pourra pas faire d'échanges. Mais, pourquoi au contraire n'adopterait-on pas l'avis de R. Simon qui semble autoriser l'échange ? Non, voici ce qu'il dit : on a spécifié la dîme d'animaux, afin d'en conclure la règle d'échange pour toutes les saintetés et dire ceci : de même qu'il ne peut offrir la dîme du blé, ni par analogie celle des bestiaux, de même il ne peut opérer cet échange, ni celui d'aucune autre sainteté. Est-il condamnable lorsqu'il offre des saintetés hors Jérusalem ? Selon Cahana, il ne l'est pas (c'est une simple prescription rabbinique); selon R. Simon b. Lakisch, il est condamnable (l'acte ayant une valeur légale). L'avis de Cahana contredit celui de R. Juda, qui permet à l'enfant de rédimer les fruits non prélevés, bien qu'il s'agisse d'un

1. Ci-après, tr. *Biccurim*, ch. III, § 10, fin. — 2. Mischnâ, tr. *Zebahim*, ch. I, § 1 et 4.

précepte légal. Où est-ce dit? C'est lorsqu'il a été déclaré qu'ils ont spontanément accepté la charge de la dîme.

4. On ne doit pas prendre des olives [1] pour libérer l'oblation sacerdotale due sur l'huile, ni des raisins pour libérer du vin [2]. En cas de fait accompli, selon l'école de Schammaï, les olives seules (ou les raisins seuls) sont considérées comme affranchies des droits ; mais, selon l'école de Hillel, toute l'opération est nulle (parce que l on a voulu à tort y comprendre l'huile).

On a enseigné plus loin (§ 10) : on ne peut pas se servir de produits dont les travaux préparatoires sont achevés (qui sont aptes au prélèvement) pour prélever l'oblation des fruits qui sont dans un état moins avancé ; en cas de fait accompli, l'acte est valable. Pourquoi donc ici n'est-on pas de cet avis (en interdisant l'emploi d'olives pour libérer l'huile)? C'est, répondit R. Ila au nom de R. Yoḥanan, pour ne pas frustrer la tribu du cohen. Quel est le préjudice? Il consiste, dit R. Ḥanania, dans la peine que le cohen doit se donner en ce cas, d'extraire l'huile des olives, ou le vin des raisins (plus loin, § 10, cette peine n'a pas lieu; l'acte est donc valable). Mais, s'il lui survient d'y trouver un épi de blé, n'est-ce pas une fatigue pour le cohen, et pourtant le prélèvement est valable? Ce n'est pas une peine pour l'homme d'en battre si peu. Mais s'il lui arrive de trouver un grand nombre d'épis, il y a de la peine. — Telles sont les objections posées par R. Ḥanania à l'interprétation donnée par R. Yoḥanan. R. Mena l'explique différemment : il dit que le détriment du sacerdote consiste en ce que le prélèvement opéré dans le but de libérer l'huile n'équivaut qu'au prélèvement sur les olives (dont la quantité est inférieure). Mais, au cas où il aurait prélevé réellement la quantité nécessaire pour libérer l'huile (tout en se servant d'olives), pourquoi l'acte est-il sans valeur? C'est qu'il est à craindre qu'une autre fois il n'agisse pas de même, quoiqu'il ait bien agi cette fois; en outre, le prélèvement ainsi opéré est nul, car si un voisin l'a vu prendre une quantité supérieure au prélèvement des olives, il supposera que cet homme s'est plu à donner une quantité plus grande qu'il ne le faut, et lui-même ne s'astreindrait pas à cette augmentation qu'il jugerait inutile. Ḥiskia dit : la Mischna a seulement interdit de prendre des olives pour libérer l'oblation due sur de l'huile, ou des raisins pour libérer le vin ; tandis que, pour d'autres produits, elle ne défend pas d'employer un équivalent. Selon R. Yoḥanan, au contraire, il n'y a pas de différence ; et de même que l'emploi d'olives pour libérer l'huile, ou de raisins pour le vin, est interdit, il en est de même pour l'équivalent de toutes sortes d'autres fruits.

Les compagnons d'étude expliquent au nom de R. Yoḥanan l'avis de

1. Sur lesquelles le prélèvement n'est pas encore opéré. — 2. En principe, on se sert de fruits pour prélever l'oblation due sur des fruits analogues; et l'on prend une part d'un liquide, lorsqu'il s'agit d'affranchir ce dernier produit déjà fabriqué. Ici, il s'agit de l'hypothèse où l'on a voulu libérer simultanément les 2 sortes de produits.

Schammaï exprimé dans notre mischnâ, en ce sens que même immédiatement après le prélèvement l'acte est valable pour les olives (n'eût-on même rien prélevé pour l'huile). R. Ḥanania ou R. Imi explique ainsi au nom de R. Yoḥanan les paroles de Schammaï : en ce cas, on semble dire que le prélèvement se rapporte, non seulement à ce que l'on a pris en main, mais encore à ce qui est en dehors (et libère le tout). R. Ḥanania supposait que cette libération ne peut s'appliquer qu'à une seule et même espèce qui se trouvait au-dessous (non à d'autres). Ne t'imagine pas, répliqua R. Zeira, pouvoir adopter cette opinion sans restriction ; dès que l'on a fait la déclaration du prélèvement, ce que l'on a en main est libéré, le reste est profane; et comment ce reste pourrait-il servir à libérer ce qui est encore soumis aux divers droits? Aussi, R. Ḥanania fils de R. Hillel répond que la libération de l'ensemble a lieu d'un coup ; c'est-à-dire, la déclaration faite en opérant le prélèvement s'applique aussi bien à ce qui est en mains qu'à ce qui est au-dessous. Enfin, dit R. Ḥanina, il paraît que ce soin est seulement applicable à la grande oblation sacerdotale, parce qu'il faut la prélever de ce qui l'entoure de près (sans interruption d'une espèce différente) ; tandis que c'est inutile pour l'oblation de la dîme, puisque l'on en prend exactement un dixième calculé par la mesure, ou le poids, ou le nombre.

On a enseigné plus loin (II, 10) : On ne peut pas se servir de produits impurs pour libérer l'oblation due sur des fruits purs. Sur ce, R. Yossé a enseigné : en cas de fait accompli du prélèvement de produits impurs pour libérer ce qui est pur, soit involontaire (ou inconscient), soit volontaire, l'acte est valable. Quelle est l'opinion de R. Yossé pour le cas de la présente Mischnâ (l'emploi des olives pour libérer l'huile)? Il le permet de même par *a fortiori* : si, plus loin, où tout serait perdu pour le cohen (puisqu'il s'agit de fruits impurs), il déclare pourtant l'acte valable, il en est à plus forte raison de même ici, où il n'y a pour le sacerdote qu'une petite perte relative (la différence entre le prélèvement sur les olives et celui de l'huile). D'autre part, on trouve que l'on a enseigné au nom de R. Yossé : on ne doit pas prendre des olives pour libérer l'oblation due sur l'huile, ni des raisins pour libérer le vin ; en cas de fait accompli, selon Schammaï, les olives seules sont considérées comme affranchies des droits; selon Hillel, toute l'opération est nulle. Or, R. Yossé ne se contredit-il pas lui-même? Pourquoi dit-il plus loin qu'en cas de fait accompli l'acte est valable, et ici dit-il le contraire? C'est que plus loin, il s'agit de l'impureté, fait rare ; et il n'en résulterait pas que les hommes pourraient se tromper à cette vue, en disant que l'on peut se servir des uns pour libérer les autres ; tandis qu'ici, où il s'agit d'objets fréquents, si l'on autorisait le cas du fait accompli, on supposerait qu'il est toujours loisible d'en user ainsi.

5. Il est défendu de recourir, pour fournir l'oblation sacerdotale [1],

1. Pour l'accomplissement de ce précepte, on doit employer une partie d'un bien propre, et non de ce qui est aux pauvres, ou abandonné à tout venant.

aux produits du glanage, de l'oubli, de la *péâ*, de l'abandon (pendant la 7[e] année agraire), de la première dîme dont l'oblation n'a pas été prélevée [1], de la 2[e] dîme ou de la sainteté non rachetée, ni de ce qui est soumis aux droits [2] pour ce qui ne l'est pas, ni de cette dernière sorte pour ce qui est obligatoire, ni de ce qui est coupé [3] pour ce qui ne l'est pas, ou vice-versâ, ni du neuf pour le vieux [4], ou vice-versâ, ni des produits palestiniens pour ceux qui sont importés du dehors [5], ou vice-versâ Si pourtant, en ces divers cas, l'opération a eu lieu (par inadvertance), elle est nulle.

R. Yohanan dit au nom de R. Yanaï ; le verset suivant de la Bible est l'un des trois [6] dont l'explication est fort claire (Deutéron. XIV, 29) : *Et le lévite arrivera, parce qu'il n'a ni part ni héritage au milieu de toi ;* c.-à-d. sur les biens que tu possèdes et qu'il n'a pas, tu dois lui donner une part, mais non de ce qui est abandonné, car sur ce bien ton droit est égal au sien (il est à tous). La même règle s'applique aussi bien au glanage qu'à l'oubli, ou à l'angle des champs, ou aux produits abandonnés. Pourquoi, après avoir énoncé les diverses sortes de produits dispensés du prélèvement (et ne pouvant servir à libérer d'autres), la Mischnâ défend-elle encore d'employer toute autre sorte dispensée pour libérer ce qui est obligatoire ? Voici, en effet, ce qu'il faudrait lire dans la Mischnâ : ni d'employer des fruits ayant dépassé le tiers de leur croissance pour libérer ceux qui n'y sont pas parvenus ; en cas de fait accompli, le prélèvement est valable (comme au § 10). Ce dernier avis, selon Hiskia, est l'objet d'une contestation entre les rabbins ; selon R. Yohanan, tous l'admettent d'un commun accord.

6. Les 5 personnes suivantes ne peuvent pas accomplir la cérémonie de l'oblation sacerdotale, sous peine de nullité. Ce sont : le muet (non sourd), l'homme ivre, l'homme nu, l'aveugle, l'affecté de gonorrhée [7]. Cependant, en cas de fait accompli, l'acte est valable.

Aux uns c'est interdit, parce qu'ils ne peuvent pas prononcer la béné-

1. Il s'agit de la part d'oblation due au sacerdote par le lévite sur son bien. Or, s'il prenait de la dîme qu'il a reçue avant d'en avoir prélevé la part sacerdotale, ou le 100[e], il ferait tort au sacerdote d'une parcelle comprise dans cette dernière part. Il faut, au préalable, prélever ce 100[e] intact ; puis, le lévite l'emploiera à tel usage qu'il voudra. — 2. Par exemple, des fruits parvenus à maturité. — 3. Cf. Babli, tr. *Kiddouschin*, f. 62[a] ; tr. *Rosch ha-schana*, f 12[b]. — 4. Le produit de cette année, ou le nouveau, n'est pas semblable à celui de l'an précédent et ne peut servir à le libérer. Cf. Babli, tr. *Rosch ha-schana*, f. 12[b]. — 5. Comme il est dit (Lévitique, XXVII, 30) : « toute dîme de la terre, du grain de la terre », on en déduit que la redevance pour dîme ou tout autre droit doit être soldée par des produits de la terre sainte. Cf. *Sifri*, ou Midrasch sur les Nombres, section *Korah*, n° 120. — 6. Les 2 autres se retrouvent ci-après, ch. II, § 4 (f. 41[b]) et ch. VIII, § 2, commencement (fol. 45[b]). Cf. tr. *Halla*, ch. I, § 4, et *Maasser*, ch. I, § 1. — 7. Dans ces divers cas, on ne saurait dire la formule de bénédiction récitée pendant le prélèvement.

diction, et aux autres, parce qu'ils ne peuvent pas distinguer les plus beaux fruits pour les offrir en oblation[1] : Le muet, l'homme nu et celui qui est atteint de gonorrhée[2] ne peuvent pas prononcer la formule de bénédiction ; l'aveugle, l'idiot et l'homme ivre ne peuvent pas discerner les beaux fruits. — Aba bar R. Houna dit[3] : celui qui a bu (un peu plus que d'ordinaire) ne doit pas se mettre à prier ; mais, s'il l'a fait, la prière équivaut à une supplication (non au devoir rempli). L'homme ivre ne doit pas non plus se mettre à prier ; mais, s'il l'a fait, la faute est plus grave, car sa prière faite sans conscience peut devenir un blasphème. Qu'appelle-t-on avoir bu ? l'absorption d'un quart de mesure ; une plus grande quantité constitue l'ivresse. On a enseigné là (à Babylone) : celui qui ne serait pas en état de parler à un roi ne peut pas non plus prier. R. Zeira demanda en présence de R. Issi : est-ce qu'un homme ivre peut prononcer la formule de bénédiction du repas ? Oui, répondit-on, puisqu'il est écrit (Deutér., VIII, 10) : *tu mangeras, tu seras rassasié et tu béniras Dieu*, même si tu as l'esprit troublé. En effet, cela va sans dire ; et la question n'a été posée que pour savoir s'il est permis en ce cas de réciter le *schema*. — Aba bar Abin dit : un homme pieux consulta un jour Elie, dont la mémoire soit bénie, sur le point de savoir si un homme nu peut réciter le *schema* ? Non, lui répondit-il, puisqu'il est écrit (ibid, XXIII, 15) : *afin que l'on ne voie nulle nudité sur toi*, c.-à-d. (en interprétant le dernier mot), pendant la parole, ou récitation, point de nudité[4]. R. Hiskia enseigna qu'il lui est aussi bien interdit de lire que de dire des bénédictions.

7. Il ne faut, en prélevant, ni mesurer, ni peser, ni compter le don ; mais on prélève l'oblation (approximative) sur les produits mesurés, pesés ou comptés[5]. On n'emploie, pour cette opération, ni panier, ni hotte servant de mesure ; mais on en prélève la moitié ou le tiers. On ne prélèvera pas la moitié d'un *saa* ; car cette moitié même sert de mesure parfois.

On a enseigné plus loin (IV, 6) : « Il est bon de compter ; il vaut mieux mesurer, et le meilleur encore est de peser. » Comment donc se fait-il qu'ici l'on interdise toute mesure ? C'est que, répond R. Josué b. Levy, ici il s'agit de la grande oblation sacerdotale, et plus loin de l'oblation de la dîme, qui devra être calculée au dixième. On enseigne en effet[6] qu'Eliézer b. Guimol disait : comment sait-on qu'il est interdit, pour l'oblation, de mesurer, de peser, ou de compter cette part ? Parce qu'il est écrit (Nombres, XVIII, 28) : *Votre oblation vous sera considérée*[7] ; cela indique qu'il faut prélever par estimation,

1. Cf. Tossefta sur ce traité *Troumôth*, ch. III. — 2. Mischnâ, tr. *Bérakhôth*, ch. III, § 4. — 3. Cf. Babli, tr. *Erubin*, f. 64ª. — 4 Cf. Babli, tr. *Schabbath*, f. 23ᵇ. — 5. Selon la prescription légale, la quantité de l'oblation est indéterminée. — 6. Voir Babli, tr. *Beça*, f. 13ᵇ. — 7. Jeu de mots entre les sens « considérer » et « estimer », tous deux contenus dans le terme hébreu (ci-dessus, p. 1, n. 7).

non par la mesure, le poids, ou le nombre ; et, de même que cette règle s'applique à la grande oblation, elle est valable aussi pour l'oblation de la dîme, qui sera également approximative (selon lui ; mais, selon les autres rabbins, elle pourra être mesurée). Mais notre Mischnâ ne dit-elle pas : « On prélève l'oblation sur les produits mesurés, pesés, ou comptés » ? Voici, répondit R. Eleazar, comment il faut interpréter la Mischnâ : on peut mesurer ses produits inaffranchis, les rentrer à la maison, à condition de ne pas prélever l'oblation avec une mesure ; on pèse ses produits inaffranchis et on les rentre, pourvu qu'on ne prélève pas avec le poids ; enfin, on compte ses fruits et on les rentre, pourvu qu'on en retire l'oblation sans compter.

8. On ne doit pas (en principe) employer de l'huile pour libérer de l'oblation les olives écrasées au mortier, ni du vin pour les raisins foulés (devant fournir du vin plus tard) ; cependant, en cas de fait accompli, l'acte est valable (au point de vue légal), et l'on prélève une 2e fois (par ordre rabbinique, lorsque la fabrication de l'huile ou du vin est achevée). La première oblation, en ce cas, est tellement sacrée qu'elle constituerait un mélange interdit à la consommation des non-sacerdotes (si elle était mêlée à moins de cent parts de produits égaux profanes) ; et si l'on en mangeait, il faudrait restituer (outre le capital) un 5e en supplément de rachat. La 2e oblation n'entraîne aucune de ces conséquences (n'étant pas légale).

On a enseigné plus loin (§ 10) : « On ne doit pas se servir d'un produit dont le travail préparatoire est terminé pour libérer un produit qui ne serait pas aussi avancé. En cas de fait accompli, l'oblation est valable. » Pourquoi donc dit-on ici que, malgré la validité du prélèvement, on opère un nouveau prélèvement ? C'est, répond R. Ila au nom de R. Yoḥanan, par égard pour les eaux d'aspersion ; pour qu'elles ne soient pas jetées, on impose un nouveau prélèvement (dont l'état obligatoire de pureté nécessite qu'on les emploie). Qu'est-ce qui est plus grave, la crainte de porter préjudice au sacerdote (ce qui peut survenir au cas prévu par le § 10), ou celle de ne pas avoir égard aux eaux d'aspersion ? On peut déduire la réponse à faire de ce qui suit : si l'on emploie pour libérer des olives, celles que l'on va comprimer pour l'huile, ou si pour libérer des raisins on prend ceux que l'on va mettre au pressoir pour en tirer du vin, le prélèvement est valable ; seulement, il faut le renouveler (pour parfaire la différence). Or, en ce cas, il y a préjudice pour le cohen (en raison de la différence) et respect de l'eau d'aspersion ; et pourtant, l'oblation quoique valable est complétée aussitôt par un nouvel acte de prélèvement (en cas de perte) ; donc, l'égard dû aux eaux d'aspersion est plus grave que le préjudice du cohen. Quel est ici l'avis de R. Yossé pour la question des eaux d'aspersion (prescrit-il de renouveler le prélèvement, ou non) ? Cela va sans dire ; car, si R. Meir, qui est d'un avis

moins sévère pour la question de préjudice du cohen [1], l'est davantage pour celle des eaux d'aspersion ; à plus forte raison R. Yossé, plus sévère sous le rapport de ce préjudice, l'est-il pour l'aspersion (et, en cas de perte, il exigera de recommencer à prélever). On trouve, par contre, l'enseignement dit au nom de R. Yossé [2] : On ne peut pas employer de l'huile pour libérer l'oblation due sur les olives, ni du vin pour libérer les raisins ; mais, en cas de fait accompli, l'oblation est valable, sans qu'il soit nécessaire d'en prélever une seconde, selon R. Meir (selon lui, il n'y a pas de contestation à ce sujet). R. Yossé dit : selon Schammaï, on peut dès l'abord employer l'un pour prélever ce qui est dû sur le reste ; mais Hillel l'interdit. Tous deux s'accordent seulement à dire qu'en cas de fait accompli, il ne faut pas recommencer. Si l'on y réfléchit, on remarquera que R. Meir, moins sévère pour la question de préjudice, l'est davantage pour celle des eaux d'aspersion ; R. Yossé, au contraire, est plus sévère pour la question de préjudice que pour celle des eaux d'aspersion. On a enseigné ailleurs [3] : R. Yossé énonce 6 objets pour lesquels Schammaï est d'un avis moins sévère que Hillel (contrairement au procédé habituel), savoir: 1° On peut apporter sur la table une volaille en même temps que du fromage, sans pouvoir toutefois les consommer ensemble, selon Schammaï ; mais, selon Hillel, il n'est pas permis de l'apporter en même temps ; 2° on peut se servir d'olives pour libérer l'oblation due sur l'huile, ou des raisins pour le vin, selon l'avis de Schammaï ; mais selon Hillel, c'est interdit ; etc. (Or, n'est-ce pas en opposition avec notre Mischnâ ?) Il ne faut pas supposer, dit R. Ména, qu'il s'agit d'employer des olives pour libérer l'huile (il y a une différence préjudicielle au sacerdote) ; mais il s'agit de l'emploi d'huile pour libérer les olives; car c'est R. Yossé qui dit qu'en ce cas l'oblation est nulle.

« L'oblation est valable, et il faut la renouveler », dit la Mischnâ, lorsque la première ne subsiste plus (par suite d'un prélèvement irrégulier, ou impur); mais si la première oblation subsiste, il suffit de la rappeler plus tard nominalement. On a enseigné : la seconde oblation ne pourra pas être consommée avant que l'on en ait prélevé l'oblation de la dîme et les autres dîmes (comme d'un objet profane). Lorsque la première oblation n'est pas réellement perdue, qu'en fait-on ? Puisque l'on a enseigné que lorsqu'on a repris la confection de l'huile ou du vin (abandonnant la nature première des fruits), il suffit de rappeler nominalement l'oblation, sans la renouveler une seconde fois ; cela prouve qu'en ce cas l'on rappelle nominalement l'oblation première pour les dîmes données en même temps (et rien de plus).

9. On peut employer de l'huile pour libérer des olives confites, ou du vin pour des raisins destinés à être séchés. Lorsqu'on a prélevé l'oblation par de l'huile pour des olives destinées à être consommées en nature, ou

1. Il suit alors l'avis de Hillel, qu'en cas de fait accompli, le premier prélèvement suffit donc. Il en résulte que R. Yossé partage un avis moins sévère pour le renouvellement. — 2. Tossefta, ch. III. — 3. Mischnâ, tr. *Edouyôth*, ch. V, § 2.

si l'on a employé du vin pour libérer des raisins ayant la même destination, ou encore des raisins pour libérer les mêmes raisins, et qu'ensuite changeant d'idée [1] on destine ces produits à la fabrication, il n'est pas besoin d'un nouveau prélèvement.

Il est dit dans la Mischnâ suivante : « On ne doit pas se servir d'un produit dont le travail préparatoire est terminé pour libérer un produit qui ne serait pas aussi avancé. » Là, en cas de fait accompli, l'acte est valable, non en principe. Pourquoi donc, ici, est-ce permis même en principe ? Et ce n'est pas à dire que c'est différent ici, en ce qu'ici il s'agit de produits dont la similitude entre eux consiste dans l'achèvement des travaux préparatoires ; puisqu'il est dit ailleurs [2] : « les grenades fendues, les raisins secs et les caroubes sont soumis à la dîme dès qu'on les entasse » (donc, avant l'entassement, les travaux n'étant pas terminés, la dîme ne serait pas due) ? R. Yossé b. Yossé répond au nom de R. Isaac b. Eleazar : il n'est interdit d'employer des produits dont les travaux préparatoires sont achevés (soumis aux diverses redevances) pour libérer ceux qui ne le sont pas qu'à l'égard de ce qui entre en grange (le blé), ou au pressoir (le vin et l'huile), mais non pour ce qui ne doit plus changer de nature (comme le raisin sec). D'après quoi prélève-t-on l'oblation des olives ? Considère-t-on l'huile que l'on en tirera, ou les envisage-t-on seulement comme fruits (ce qui exige une quantité moindre) ? J'ai trouvé la réponse, dit R. Yohanan, dans l'enseignement de Hilfi, selon lequel la manière de procéder à ce prélèvement fait l'objet d'une discussion : selon Rabbi on les considère comme de simples fruits ; selon R. Simon b. Gamaliel, on tient compte de l'huile qu'il y a, non des graines (quoiqu'elles soient oléagineuses) ; tous sont d'accord que, pour les mauvaises olives [3], on fait le prélèvement en les considérant comme fruits seulement (puisqu'elles ne fournissent pas d'huile), sans tenir nul compte des graines. Mais, demanda Hanania, en est-il de même pour la question du transport le samedi ? (Si c'est un produit devant être consommé en nature, la grandeur légale sera l'équivalent d'une figue ; et si c'est considéré comme liquide, la mesure sera un quart de *loug* ?) On trouve au contraire, l'enseignement disant que, selon Rabbi, c'est considéré comme un objet devant fournir un liquide ayant pour mesure un quart de *loug* ; selon R. Simon b. Gamaliel, c'est un produit qui sera mangé en nature et ayant pour mesure l'équivalent d'une figue.

« Lorsqu'on a prélevé l'oblation par de l'huile, etc. », est-il dit.

R. Hanania dit au nom de R. Hillel : ce que nous apprenons par la Mischnâ vient confirmer l'enseignement de R. Oschia, qui dit : lorsque pour libérer des olives ordinaires (à manger), on a employé des olives que l'on a l'intention

1. Cf. un cas analogue au tr. *Demaï*, ch. III, § 2. — 2. Ci-après, tr. *Maasserôth*, ch. I, § 6. — 3. Terme confondu peut-être, selon Schönhak, avec φήληξ, mauvaise figue.

de piler, ou si, pour libérer les raisins, on emploie ceux que l'on mettra au pressoir pour du vin, le prélèvement est valable ; mais il faut une oblation supplémentaire après l'extraction de l'huile (afin de parfaire la différence en moins). Or, on a enseigné dans notre Mischnâ : « lorsqu'on a prélevé l'oblation par de l'huile pour libérer des olives destinées à être consommées en nature, ou si l'on a employé du vin pour libérer des raisins ayant la même destination, ou encore des raisins pour libérer les mêmes raisins, et qu'ensuite changeant d'idée, on destine ces mêmes produits à la fabrication, il n'est pas besoin d'un nouveau prélèvement. » Ce n'est vrai qu'en raison du changement d'idée; mais, sans cette modification, il faudrait, malgré la validité de la 1re oblation, donner une 2me supplémentaire (c'est donc conforme à R. Oschia).

10. On ne doit pas se servir d'un produit dont le travail préparatoire est terminé pour libérer un produit qui ne serait pas aussi avancé, ni à l'inverse, ni d'un produit pour un autre inachevé. Cependant, en cas de fait accompli, l'acte est valable.

R. Imi, au nom de R. Simon b. Lakisch interprète ainsi le verset suivant (Nombres, XVIII, 27) : *Votre oblation vous sera considérée*, est-il dit, *comme le blé de la grange*; cela indique que l'oblation doit être prélevée pour le sacerdote au moment où le lévite de son côté la donne aussi sur ce qui est achevé. Il en résulte la défense de remettre l'oblation en épis. Ḥiya b. Ada dit au nom de R. Simon b. Lakisch : lorsque le lévite a précédé le sacerdote et prélevé la première dîme en épis, il est interdit d'en manger même une parcelle avant d'avoir mis de côté la part du sacerdote. Et pourquoi cela ? parce qu'il est dit (ibid. 32) : *Vous ne profanerez pas les saintetés des fils d'Israël, afin que vous ne mouriez pas* (si vous en mangiez sans ôter les parts dues). Par suite de cette défense légale, serait-on passible des coups de lanière si on l'enfreignait et que l'on en mangeait indûment ? R. Asian au nom de R. Yôna répond : la mischnâ même indique qu'en ce cas on ne tombe pas sous le coup de ladite punition, puisqu'il est dit[1] : « L'oblation de la dîme ressemble aux prémices sous deux rapports et à l'oblation ordinaire sous 2 autres rapports : on prélève l'oblation d'une partie pure pour libérer l'impure et même de ce qui n'est pas en contact immédiat, comme pour les prémices ; de plus, elle est cause de la défense de manger ce qui est en grange à défaut du prélèvement ; et elle a une mesure comme l'oblation ». Or, cela ne revient-il pas à dire que l'interdiction des produits en grange commence seulement au moment où le lévite a nivelé le monceau de blé ? Il en résulte donc qu'auparavant on n'est pas passible des coups de lanière pour ce qui, légalement, sera cependant soumis aux diverses redevances.

1. Ci-après, tr. *Biccurim*, ch. II, § 5.

CHAPITRE II

1. On ne doit pas, pour prélever l'oblation, employer les produits purs afin de libérer ce qui est devenu impur (de crainte des contacts) ; mais, en cas de fait accompli, l'acte est valable. Voici pourtant une règle établie : lorsqu'un morceau d'un gâteau de figues est devenu impur, on peut libérer cette dernière partie en prélevant de ce qui est pur ; et l'on agit de même pour une botte de verdure, ou un monceau. Mais s'il y a 2 gâteaux de figues, ou deux bottes, ou deux monceaux, dont l'un est pur et l'autre impur, il n'est pas permis de prélever de l'un pour libérer l'autre ; selon R. Éliézer, au contraire, il est permis d'employer le pur pour libérer l'impur.

R. Yohanan interprète au nom de R. Yanaï le verset (ib. 27) : *Votre oblation vous sera considérée comme le blé en grange et l'abondance du pressoir* ; or, est-il possible qu'un grain de blé, ou une portion de liquide, soit en partie impur et en partie pur ? Evidemment non. De même ici, quoiqu'il se peut qu'une partie de l'espèce soit impure et une autre pure, l'on déduit le cas possible de l'impossible et l'on prescrit de ne pas prélever l'oblation de la sorte, d'une part pour l'autre. Puisqu'il en est ainsi, même en cas de fait accompli l'oblation devrait être nulle (contrairement à la mischnâ) ? Puisqu'il est écrit : *de lui* (vous donnerez, ibid. 28), c'est pour dire que tous les préceptes sont prescrits pour eux-mêmes, et de plus, ils enseignent autre chose, sauf pour l'oblation de la dîme, dont l'énoncé a pour but d'enseigner une règle non applicable à elle-même. Ainsi, quoique l'oblation de la dîme soit susceptible elle-même d'être prélevée des produits purs pour libérer des impurs, elle enseigne pourtant que la grande oblation sacerdotale ne peut pas être prélevée de même. Pourquoi cela ? parce qu'il est dit, répond R. Yossé au nom de Hiskia ou R. Yonâ au nom de R. Yanaï : *Vous donnerez l'oblation de l'éternel au prêtre Aaron* (ibid) ; c.-à-d., il faut agir en sorte de la remettre à Aaron en sa qualité de prêtre (et qu'il puisse la manger en état de pureté). Cahana le déduit[1] de ce qu'il est dit (ib. 29) *de toute sa graisse, ce qui en est saint*, c.-à-d. qu'il faut en prendre ce qui en est consacré (ou de la partie pure pour libérer ce qui est pur). De plus, l'énoncé au sujet de l'oblation de la dîme nous enseigne encore que la grande oblation doit être prise de ce qui est en contact immédiat avec elle, bien qu'elle-même puisse être prélevée de ce qui n'est pas en contact immédiat[2]. Comment sait-on ce dernier point ? Parce qu'il est dit (ib. 28) : *de toutes vos dîmes vous* (lévites) *prélèverez* etc. ; partout où elles se trouvent, y eût-il une partie en Judée et une autre en Galilée, on peut prélever de l'une pour libérer l'autre. Enfin, l'énoncé pour l'oblation de la dîme nous enseigne aussi que la grande

1. Cf. ci-après, ch. V, § 1, fin ; tr. *Orla*, ch. II, § 1 ; Sifri, sect. *Korah*. — 2. Cf. ci-après, tr. *Biccurim*, ch. II, § 5.

oblation doit être seulement prélevée des produits dont les travaux préparatoires sont achevés, de même que l'oblation de la dîme elle-même.

Pour donner l'oblation de la dîme, on emploie des produits purs libérant d'autres produits purs, ou des impurs pour d'autres impurs, ou encore des produits purs pour libérer l'impur, mais non de l'impur pour libérer le pur. R. Néhémie dit : de même que l'on ne peut employer des produits impurs pour libérer les purs, de même l'on ne pourra procéder au prélèvement en se servant d'impurs pour libérer d'autres produits impurs ; toutefois, R. Néhémie admet ce dernier procédé pour les fruits soumis seulement au doute. Jusqu'à présent, on sait bien comment agir pour les fruits impurs, s'il en existe encore de la même sorte qui soient purs ; mais s'il n'y en a plus que d'impurs, comment faire ? On peut le savoir de ce qui suit : R. Ḥanina Antonia s'étant rendu avec R. Zeira à Hamath Guerar, acheta des petits grains longs (κόλλιξ) et voulut les rédimer le même jour pour en user le lendemain (seulement, les soupçonnant de ne pas être purs, il hésitait, selon l'avis de R. Néhémie de ne pas prélever d'impurs pour d'autres impurs). Il n'est pas nécessaire, répondit R. Zeira, d'avoir égard à l'avis isolé de R. Néhémie (il en résulte donc, selon lui, qu'au cas où il n'y en a pas de pur de la même espèce, on ne prélève pas de l'impur). On peut aussi ajouter cette autre déduction, à l'égard des autres rabbins, que s'il reste des produits purs de cette sorte, on s'en sert pour libérer l'impur.

« En vérité, voici la règle », dit la Mischnâ. R. Eliézer dit [1] : chaque fois que cette expression est employée, elle indique qu'il s'agit d'une règle transmise depuis l'époque de Moïse sur le mont Sinaï.

« Un gâteau de figues, dont une partie est devenue impure », dit-elle.

Dès qu'une partie est devenue impure, est-ce que le tout ne l'est pas ? La Mischnâ parle, répondit-on, d'un gâteau joint par du jus [2] de fruits (en ce cas, l'impureté reste sur place et ne se propage pas à l'entier). Mais, puisque ce sera partagé plus tard en 2 parts, l'une pure et l'autre impure, l'oblation devrait être interdite (selon le cas prévu par la Mischnâ) ? On peut l'expliquer en disant qu'il est permis alors de désigner nominalement l'oblation pour le gâteau lié (puisqu'en ce cas l'impureté ne se propage pas). De même, lorsque la Mischnâ permet l'oblation pour la botte de verdure, il s'agit de celle qui est devenue impure partiellement tout en étant liée ; mais, si quelques tiges sont devenues impures et qu'ensuite on les lie, ce n'est plus permis. Mais, puisque ce sera partagé ensuite en 2 parts, l'une pure et l'autre impure, l'oblation n'est-elle pas interdite (selon le cas cité plus loin par la Mischnâ) ? On peut l'expliquer en disant qu'il est permis alors de désigner nominalement l'oblation sur la botte qui est liée. Lorsque les éléments d'une botte sont devenus impurs et qu'après l'avoir défaite on la lie de nouveau, est-elle considérée

1. Cf. même série, tr. *Kilaïm*, ch. II, § 2 (t. II, p. 237) ; tr. *Schabbath*, ch. I, § 4 (f. 3b) tr. *Nazir*, ch. VII, § 3 (f. 56c). — 2. Cf. Mischnâ, tr. *Teboul-yom*, ch. III, § 4.

comme une seule et susceptible d'une désignation nominale de l'oblation, ou est-ce interdit comme s'il s'agit de 2 parties distinctes ?(question non résolue). Pourquoi la Mischnâ ne se contente-t-elle pas de citer le cas du gâteau de figues, sans parler de la botte de verdure, ni du monceau de blé ? C'est que, fut-il répondu, si l'on parlait seulement du gâteau de figues, non de la verdure, on pourrait supposer qu'il est bien permis de prélever l'oblation pour le gâteau de figues, parce que ce n'est qu'un seul corps, mais que c'est interdit pour la botte de verdure, qui ne forme pas un seul corps : il a donc fallu mentionner ce dernier cas. Si l'on avait seulement parlé de la botte de verdure, non du monceau de blé, on eût dit qu'on peut ainsi prélever l'oblation de la botte, parce qu'un lien l'attache, mais non le monceau de blé qui n'est lié par rien : il a donc fallu mentionner les trois cas. Du moment que la Mischnâ enseigne qu'en cas de présence de 2 gâteaux de figues distincts, ou 2 bottes, ou 2 monceaux, dont l'un est pur et l'autre impur, on ne peut pas prélever l'oblation de l'un pour l'autre, à quoi sert la déduction analogue tirée par R. Yohanan au nom de R. Yanaï du verset (ibid.) : *votre oblation vous sera comptée comme le blé de la grange, etc.* (citée au commencement de ce §) ? R. Hiya bar Ada répondit : le cas de la Mischnâ se rapporte, non à des monceaux de blé, mais à des monceaux de courges et de concombres. — Lorsqu'il y a 2 gâteaux de figues dont chacun a une partie pure et une autre impure, peut-on prélever l'oblation de l'une de ces parties pour le second en entier, comme c'est permis même pour un seul gâteau, ou est-ce considéré comme deux objets différents ? Ce sera analogue au cas suivant [1] : lorsque quelqu'un a devant soi deux monceaux de blé, dont une personne a prélevé une partie des redevances dues en oblation et dîmes, et une autre personne en a prélevé autant, on ne saurait prélever d'un tas pour libérer l'autre (il en sera de même pour notre exemple). Les élèves de R. Hiya Rouba l'interrogèrent à ce sujet ; il leur répondit : *le sot joint* (*par inertie*) *les mains et se ronge la chair* (Ecclésiaste, IV, 5) : c'est se donner une peine inutile, puisqu'il va sans dire que c'est interdit. En effet, R. Eliezer au nom de R. Hiya Rouba dit que l'on ne peut prélever ni l'oblation, ni la dîme, d'une part pour l'autre.

Lorsqu'on apporte dans une hotte plusieurs sortes, avec du caroube au-dessus et au bas, et une autre sorte au milieu (ce qui fait qu'il n'y a pas de contact immédiat entre les 2 quantités premières), il n'est pas permis de prendre d'une part pour libérer l'autre en oblation et dîme. C'est vrai toutefois lorsque les diverses espèces sont superposées sans qu'il y ait d'espace vide ; mais s'il y a un vide, on considère le contact comme immédiat réuni par la hotte, et l'on peut libérer un côté par l'autre. Tout ce qui se trouve dans le pressoir, même séparément, ou tout ce qui est dans une grange (fût-ce aux 4 coins), est considéré comme un seul tas. On enseigne que R. Juda ajoute une condition : c'est que l'objet principal contenu dans la grange ait son étendue jusqu'au

1. Cf. ci-après, ch. IV, § 1.

milieu pour embrasser le tout. On sait jusqu'à présent la règle à suivre si le milieu est occupé par du froment; mais, si même ce n'est que de la paille ou du chaume, la règle est la même. R. Ḥaghia demanda en présence de R. Yossé : si au milieu il se trouve des fruits impurs, n'est-ce qu'une sorte et peut-on prélever du pur pour l'impur, ou bien est-ce considéré comme une sorte différente, non en contact avec le reste? Il est évident, répliqua-t-on, que ces espèces ne sont pas jointes au point de paraître se mordre (elles sont assez distinctes pour qu'il y ait séparation). Les compagnons d'étude demandèrent devant R. Yossé : quelle est la règle si, au milieu, il se trouve une toile séparant les produits? La règle est la même, fut-il répondu, que s'il y avait 5 sacs dans la grange (séparant le milieu et les 4 angles); or, l'on a enseigné [1]: s'il y a 5 sacs séparant les produits amassés dans une grange en 5 parts, on ne peut prendre ni l'oblation, ni la dîme, d'une partie pour l'autre. On a enseigné : R. Élaï dit au nom de R. Eliézer qu'il est permis de se servir de produits purs pour libérer les produits impurs, s'il s'agit de fruits encore verts. Dans quel cas cela a-t-il lieu? Lorsqu'on a p. ex. confit des olives à l'état impur (dans un tonneau rempli de sauce impure), et que l'on veut en prélever l'oblation avec pureté, on apporte un entonnoir, dont l'embouchure ne laisse point passer de capacité grande comme un œuf (susceptible de propager l'impureté); on le remplit de n'importe quelle quantité assez grande, on le place sur l'ouverture du tonneau, et, une fois la mise en contact établie, on procède au prélèvement. A quoi bon exiger que l'embouchure laisse passer une quantité inférieure à la grandeur d'un œuf? Pourquoi n'admet-on pas une quantité supérieure, puisque chaque olive est isolée? C'est vrai, mais on veut éviter qu'il y ait beaucoup d'olives impures par ce contact. Les autres rabbins interlocuteurs de R. Elaï lui disent qu'ils entendent seulement par liquide le vin ou l'huile. Dans quel cas alors prélève-t-on du pur pour libérer l'impur? S'il n'y a qu'une poutre du pressoir servant à alimenter 2 cuves différentes, l'une pure et l'autre impure, ou si une cuve est alimentée par 2 poutres différentes (pure et impure). On comprend l'hypothèse du cas où une poutre alimente 2 cuves différentes pour la pureté (et les réunit); mais s'il y a 2 poutres de pressoir pour alimenter une cuve, comment prélever du pur pour l'impur. N'est-il pas vrai que lorsqu'une partie est impure, tout le reste l'est aussi? Il se peut, répondit R. Ila au nom de R. Eléazar, qu'on explique ce cas en admettant qu'on avait d'abord l'intention de ne constituer qu'une seule jonction à l'aide des deux poutres (dont l'une impure); mais qu'ensuite, réflexion faite, les 2 poutres s'appliquent à deux cuves différentes (la première jonction imaginaire suffit comme point de rapprochement pour opérer le prélèvement). R. Yossé bar R. Aboun dit : ce n'est vrai (et le prélèvement n'est autorisé d'une part pour l'autre) que si les fruits sont devenus impurs après leur mise en état pour le pressoir, ou lorsque le vin a déjà été écumé [2], parce qu'alors il y a eu un moment d'aptitude au prélèvement; mais lorsque l'impureté

1. Tossefta sur notre traité, ch. III. — 2. Cf. ci-après, tr. *Maasseróth*, ch. I, § 7.

est survenue avant ces opérations, il n'y a pas eu d'aptitude au prélèvement, et l'opération n'est pas admise. R. Tabi ou R. Oschia b. R. Yanaï dit que l'avis de R. Eliézer sert de règle, et c'est aussi l'opinion de R. Isaac b. Nahman. Au contraire, R. Houna ou R. Hanania dit que cet avis ne sert pas de règle, et c'est de même l'opinion de R. Yossé bar R. Aboun ou de R. Juda au nom de Samuel. On soumit le fait à R. Imi, qui ne l'autorisa pas ; car, dit-il, il y a 2 avis qui l'interdisent contre 2 qui le permettent. Mais, lui objecta-t-on, R. Isaac b. Nahman a bien enseigné que c'est permis? (Pourquoi ne dirait-il pas de même ?) Cependant, il n'y a pas consenti.

2. On ne doit pas employer un produit devenu impur [1] pour libérer le pur. Au cas où c'est fait par erreur, l'acte est valable ; mais, s'il a été accompli en connaissance de cause, l'acte est nul. De même, lorsqu'un lévite ayant de la dîme non affranchie du 100e d'oblation s'en sert pour libérer ses autres produits, son action est valable si elle a été accomplie par inadvertance, mais elle ne l'est pas, si c'est fait avec intention [2]. Selon R. Juda, dès que l'on a su en principe que c'est inaffranchi, l'eût-il même oublié ensuite (lors de l'opération), son acte est nul.

On a enseigné ailleurs [3] : « Lorsqu'on prélève l'oblation sur le vin que l'on va retirer de la cuve et qu'en désignant l'oblation on exprime la condition de monter le tonneau sans accident (non désigné), on entend par là que le tonneau arrive à terre sans accident de bris, ou qu'il ne se renverse pas ; mais il n'est pas question de la survenue d'impureté (cas peu fréquent). Selon R. Simon, la condition émise prévoit aussi le cas où il surviendrait une impureté (en ce cas aussi, l'oblation est nulle). » Ce dernier avis, dit R. Yossé bar Hanina, s'explique en ce sens que cette Mischnâ traite de l'impureté du cohen qui a pris le même jour un bain de purification (en ce cas, l'oblation est forcément nulle). En effet, dit R. Ila, il arrive fréquemment aux cohanim d'errer auprès des pressoirs. R. Yossé dit au contraire qu'un tel sacerdote peut, sans crainte d'impureté, toucher les fruits non rédimés (son contact ne rend pas impur ; et, dans la Mischnâ citée, R. Simon entend parler de toute autre impureté). On a enseigné que R. Judan dit [4] : ce n'est vrai que pour la grande oblation sacerdotale, parce qu'il faut la prélever sur tous les fruits qui sont en contact immédiat avec elle ; mais, pour l'oblation de la dîme que l'on peut prélever de n'importe où, si même les autres accidents surviennent, on considère le tonneau monté comme arrivé sain et sauf ; mais si l'on prélève simultanément la grande oblation et celle de la dîme, le tonneau n'est pas

1. Le cohen ne pouvant rien consommer d'impur, serait lésé, s'il en recevait. Comp. Babli, tr. *Pesahim*, f. 33a ; tr. *Menahoth*, f. 25b. — 2. Il serait privé de ce qui lui revient du lévite à titre de 100e d'oblation. Selon une autre explication, il s'agirait de produits devenus impurs, également inaccessibles au cohen : ce qui lui constituerait un préjudice. — 3. Mischnâ, tr. *Teboul yôm*, ch. IV, § 7. — 4. Tosefta, même traité, ch. II.

déclaré sain et sauf (même pour l'oblation de la dîme, comme pour la grande). Juda b. Rabbi dit au contraire que lorsqu'on a prélevé les deux oblations ensemble, l'opération est nulle, parce qu'on ne saurait supposer que celui qui agit ainsi avait eu l'intention de transgresser un précepte biblique et de prélever l'oblation de la dîme avec la grande oblation.

R. Aba bar Mamal fit une objection contre notre Mischnâ (admettant la validité de l'oblation prélevée par erreur) : puisque l'on a enseigné qu'il est interdit de prélever des fruits impurs pour libérer ceux qui sont purs, admettons l'hypothèse qu'un tel prélèvement a eu lieu par erreur; et si l'on dit n'avoir jamais eu l'intention d'agir mal et de transgresser un précepte biblique, l'opération est nulle (sans l'avoir spécifiée) ; donc, pourquoi notre mischnâ l'admet-elle ? R. Aba b. Mamal répond lui-même à son objection : si l'on s'exprimait ainsi et l'on comparait notre mischnâ à celle où il est question de l'oblation prise dans la cuve, on se trouverait vouloir éviter une consommation d'impureté moins grave que la transgression de manger ce qui n'est pas rédimé ; cette dernière est punissable de la peine capitale pour le simple israélite qui, croyant avoir opéré le prélèvement, aurait accompli un acte nul ; tandis que s'il arrivait à un cohen pur de manger un fruit impur, il n'aurait fait que transgresser un précepte affirmatif (n'entraînant pas de peine aussi grave). En effet, on a enseigné au nom de R. Yossé [1] : lorsqu'on a prélevé de l'impur pour libérer le pur, que ce soit volontairement ou non, l'opération accomplie est valable. R. Pinhas demanda en présence de R. Yossé : maintenant on sait que (selon R. Juda), au cas où par oubli on suppose ces fruits à l'état de pureté, l'acte est nul; mais quelle est la règle si l'on sait que ces fruits sont impurs et qu'on suppose seulement pouvoir opérer en prélevant des fruits impurs pour libérer les purs? On voit à ta question, lui répliqua R. Yossé, que tu partages l'avis de R. Juda; mais selon moi (R. Yossé), il importe peu que ce soit par oubli, ou par supposition erronée d'autorisation ; c'est en tous cas un acte valable.

3. Si le samedi on passe au bain [2] des ustensiles (opération de pureté interdite en ce jour), on peut s'en servir en cas de fait accompli par erreur; mais c'est interdit en cas de transgression volontaire. Celui qui aura rédimé des produits (qui les aura rendus aptes à la consommation), ou les aura fait cuire au jour du sabbat par inadvertance, pourra en manger [3], mais c'est interdit en cas de transgression volontaire. Celui qui aura planté en ce jour par erreur pourra maintenir en terre les produits; mais si son acte a été intentionnel, il faut arracher le plant. Quant aux travaux agricoles accomplis en la 7e année (pour lesquels on est en général moins digne de foi), on n'établit pas de distinction entre

1. Cf. tr. *Menahoth*, f. 25b. — 2. Babli, tr. *Schabbath*, f. 38a ; tr. *Beça*, f. 14b. — 3. Il est bien entendu que, pour la question de cuisson, l'autorisation est différée jusqu'au samedi soir. Cf. Babli, tr. *Guittin*, f. 54a.

l'action involontaire et celle qui ne l'est pas, et en tous cas, il faut tout arracher.

La mischnâ parle de grands vases [1]; mais, pour de petits vases, on peut agir par ruse (les tremper comme si l'on en buvait) et leur faire prendre de cette façon détournée un bain de purification. De même, R. Oschia enseigne que l'on peut aussi (pour les grands vases) remplir d'eau le vase impur qui se trouve déjà dans le puits, afin de le purifier de cette façon détournée. On enseigne encore : lorsque le seau (impur) ou un vase est tombé dans le puits, on peut l'emplir complètement d'eau (puisqu'il y est déjà) et le purifier de cette façon détournée. Il y a à ce sujet divergence d'avis entre deux rabbins : l'un dit qu'il s'agit de vases devenus impurs au 1er degré; l'autre qu'il s'agit de vases devenus impurs au 2e degré (par contact d'un autre devenu impur). Ce dernier objecta au premier : selon toi (s'il s'agit d'une impureté de 1er ordre) est-ce que, même en semaine, il ne faut pas attendre que le soleil se soit couché à la suite du bain, avant de s'en servir [2]? C'est qu'il s'agit ici du cas, répondit-il, où l'on veut seulement se servir d'objets profanes à l'état pur (alors, le cohen purifié du jour, *teboul yom*, peut en manger). R. Jérémie ou R. Zeira dit au nom de R. Ḥiya b. Asche : une femme habile nettoie là les coupes, ailleurs les pots et plus loin les marmites, de façon à nettoyer successivement toutes les chambres le samedi d'une façon détournée. R. Samuel dit au nom de R. Abahou : lorsqu'il est question de transgression involontaire, il s'agit de l'ignorance de l'acte; et, en traitant de transgression volontaire, il s'agit bien d'un acte commis en connaissance de cause, mais dont on ignore la défense. R. Yossé dit que la Mischnâ s'exprime ainsi : « Celui qui le samedi aura rédimé des produits ou les aura fait cuire par inadvertance pourra en manger ; mais, en cas de transgression volontaire, c'est interdit. » C'est à ce sujet qu'il est dit : la transgression involontaire est l'ignorance de l'acte même ; et la transgression volontaire est relative à l'acte commis sciemment, mais en ignorant qu'il est interdit (en ce dernier cas, l'acte est nul). On a enseigné [3] : Si quelqu'un a fait cuire le samedi un mets par inadvertance, il peut le manger; si c'est fait sciemment, il ne peut pas le manger ; tel est l'avis de R. Meir ; selon R. Juda, en cas d'erreur, il peut le manger le samedi soir, et en cas d'acte volontaire, il ne pourra jamais en manger lui-même (mais le donner le soir à d'autres) ; enfin, R. Yoḥanan, le savetier, dit qu'en cas d'acte involontaire on peut le donner seulement à d'autres le samedi soir, non le manger soi-même, mais en cas d'acte volontaire, personne ne pourra jamais le manger. Samuel adopte ce dernier avis. Lorsque Rab enseignait dans la compagnie des étudiants, il proclamait l'opi-

1. Cf. même série, tr. *Schabbath*, ch. II, § 7 (f. 5^b^, bas), et tr. *Beça*, ch. II, § 2 (f. 61^b^), où tout ce passage est reproduit. — 2. Comment donc se fait-il qu'au cas où l'acte est involontaire, il est permis d'en profiter? — 3. Cf. Babli, tr. *Schabbath*, f. 38^a^; tr. *Baba Kamma*, f. 71^a^; tr. *Hullin*, f. 15^a^.

nion de R. Meir; mais, devant le grand public, il professait l'opinion plus sévère de R. Yoḥanan. R. Simon bar Basna dit que Rab professa l'avis de R. Ismaël fils de R. Yoḥanan b. Broka; car celui-ci dit : Pour tout travail dont l'accomplissement volontaire entraîne la peine du retranchement, dont l'acte involontaire est passible d'un sacrifice de péché et qui a été fait le samedi involontairement, il est interdit d'en jouir soi-même, ni d'en faire profiter d'autres ; mais, pour les travaux qui n'entraînent pas les dites peines et qui ont été accomplis involontairement le samedi, on peut en faire profiter d'autres à partir du samedi soir, et en cas d'acte volontaire, ni lui ni d'autres, ne pourront en tirer parti. On demanda à R. Yoḥanan : selon toi, quelle opinion faut-il suivre ? Je ne suis pas d'autre avis, répondit-il, que celui de la Mischnâ, disant : « Celui qui le samedi aura rédimé des fruits, ou les aura fait cuire par inadvertance, pourra en manger ; mais, en cas de transgression volontaire, il ne les mangera pas de suite (et attendra le soir). » Lorsque R. Ḥisda entendit exprimer cet avis, il s'écria : se peut-il que l'on libère ainsi le travail du sabbat ? R. Houna n'a-t-il pas dit le contraire au nom de Rab, et R. Ḥiya n'a-t-il pas enseigné de même ? En principe[1], on avait dit que lorsqu'il est arrivé par mégarde d'oublier le mets sur le foyer le samedi (et qu'il se trouve ainsi cuit) on peut en manger ; mais, si c'est fait sciemment, il est défendu d'en manger ; lorsque plus tard on soupçonna les mêmes personnes de laisser le mets sur le feu sciemment, en prétendant que cela s'était fait par oubli, on interdit toute consommation de ce genre même en cas d'oubli. Comment donc se fait-il qu'ici, au contraire, on l'autorise ? C'est que, répondit R. Ila, on les soupçonnait, il est vrai, de laisser le mets sur le feu ; mais le soupçon ne va pas jusqu'à supposer une cuisson fraîche en ce jour ; aussi, est-ce à titre d'amende que la défense a été étendue à tous les mets laissés sur le feu, mais cette amende n'est pas admissible en cas de cuisson.

Ledit enseignement de R. Ḥiya continue en ces termes : tout mets qui profite de sa réduction au feu est interdit le samedi en cas d'oubli (on peut supposer qu'on l'a laissé sciemment) ; mais au cas où la réduction lui nuit, il est permis de s'en servir (l'oubli sera réel). Quel mets profite de la réduction au feu ? Le chou, les vesces et la viande hachée. De même, dit R. Tanḥoum b. Ila, on comprend dans les mets qui profitent de la réduction au feu les têtes de raves et de porreaux. Quelle est la règle pour les œufs ? R. Yossé, au nom de R. Ismaël, ou R. Jérémie et R. Ḥanina au nom de R. Ismaël bar R. Yossé disent : lorsque mon père rentra un jour le samedi chez lui et qu'il trouva des œufs réduits au foyer, il en interdit l'usage ; il permit l'usage de l'eau chaude (qu'un séjour trop long au feu réduit). R. Samuel b. Nathan dit au nom de R. Ḥama b. Ḥanina : lorsque je suis monté avec mon père à Hamath Guerar, l'on nous apporta des œufs petits comme des pommes de pin (ἀχράς), qui avaient aussi bon goût que des câpres. On a enseigné[2] : une femme ne doit

1. Cf. tr. *Schabbath*, ibid. — 2. Tosséfta au tr. *Schabbath*, ch. IV ; Babli, ibid. f. 18 .

pas emplir sa marmite de certaines lentilles (ὤσις), ni de lupins (θερμός), pour les mettre au four la veille au soir du samedi ; et, si elle les a mis cependant, il est interdit d'en manger le samedi soir, jusqu'à ce que le temps nécessaire à leur cuisson soit écoulé (pour ne pas profiter du travail du sabbat). R. Aḥa dit qu'au cas où c'est fait sciemment, on suit l'avis de R. Meir (et l'on ne peut pas en manger avant le samedi soir) ; selon R. Yossé, même en cas d'infraction involontaire, on suit l'avis plus sévère de R. Juda. En effet, dit R. Mena, cet avis de R. Yossé est très-juste et bien dit, puisque notre Mischnâ s'exprime ainsi : « Celui qui le samedi plante par mégarde peut laisser subsister son œuvre, etc. » Selon R. Juda, il faut dire le contraire : en la 7e année agraire, ou de repos, ce qui a été planté par mégarde peut subsister, mais ce qui l'a été sciemment devra être arraché ; tandis qu'à l'égard des plantations accomplies le samedi, il faut les arracher en tous cas, qu'elles aient été volontaires, ou non, afin de ne pas tirer parti du travail effectué en ce jour. Or, lorsqu'on dit dans l'enseignement précité qu'avant de manger il faut attendre le samedi au soir, jusqu'à ce que le temps nécessaire à leur cuisson soit écoulé, c'est aussi afin de ne tirer aucun profit du travail accompli pendant le sabbat (donc, l'avis de R. Juda prédomine, et R. Yossé fait bien de l'adopter). Pourquoi les autres rabbins sont-ils plus sévères, dans notre Mischnâ, à l'égard de la 7e année qu'en ce qui concerne le sabbat ? C'est que, disent-ils, on soupçonne bien des gens de ne pas observer strictement le repos agraire, tandis qu'il n'y a pas de soupçon à l'égard du sabbat [1] ; ou bien encore, leur motif est que l'on compte les annuités [2] pour arriver à la 7e année agraire (d'autres verront, par conséquent, qu'un tel travail a été accompli en cette année et le prendront à tort pour exemple), tandis que l'on ne compte pas les samedis au bout d'un long espace de temps (et la dite crainte n'a pas sa raison d'être). Qu'importe au point de vue des distinctions à établir entre ces 2 motifs ? Le voici : lorsqu'on a planté moins de 30 jours avant le commencement de la 7e année et qu'ensuite la plantation a eu son effet, dans la première hypothèse il n'y a pas lieu à soupçon et par conséquent l'acte est permis s'il est involontaire ; si, au contraire, on s'attache au 2e motif, de compter les années, c'est interdit, parce qu'en comptant on remarquera que le plant a pris racine au sol en la 7e année et l'on supposerait qu'il a été planté à ce moment. Si au contraire on a planté moins de 30 jours avant la fin de cette 7e année et que le plant a pris racine en la 8e année, il n'y a pas lieu de l'interdire pour le motif du compte, puisque l'on verra que la croissance n'a commencé que plus tard ; mais, comme motif de soupçon, il est à craindre que l'on ait opéré au dit moment, et c'est interdit pour ce motif là. Donc, la défense exprimée dans notre mischnâ de ne laisser subsister le plant en aucun cas est motivée d'après celui qui admet le soupçon, non d'après celui qui met en cause le dénombrement des années ; et l'acte

1. Il n'y a donc pas lieu d'interdire, en ce jour, l'acte involontaire au même titre qu'une transgression volontaire. — 2. Cf. Babli, tr. *Guittin*, f. 53b.

involontaire est puni à titre d'amende, de crainte qu'il soit accompli sciemment [1].

4. Il est interdit de libérer une espèce de produits avec un autre [2], sous peine de nullité (en tous cas). Toutes les sortes de froment forment une seule (sans distinction de couleur), ainsi que les diverses espèces de figues, vertes, sèches, ou en gâteau; et l'on se sert de l'une pour libérer l'autre. Dans les localités où il y a un cohen [3], on prélève les objets les plus beaux (verts) ; où il n'y en a pas, on préfère ce qui se conserve le mieux (sec). Selon R. Juda, on prélève en tous cas le plus beau.

R. Yohanan dit au nom de R. Yanaï que le verset suivant est un des trois [4] qui sont les plus faciles à expliquer dans la Loi : *Ce qu'il y aura de meilleur en huile, et le meilleur en vin et en blé* (Nombres, XVII, 12). Que vient nous enseigner ce verset par la répétition des mots *meilleur*? Si c'est pour apprendre que ce sont là 2 espèces différentes et que l'on ne peut pas employer le vin pour libérer les droits dûs sur le blé, ni réciproquement, cela ne se peut pas ; de même que l'on sait déjà qu'il n'est pas permis de confondre le vin et l'huile, qui forment aussi 2 sortes distinctes et ne peuvent servir mutuellement pour libérer les oblations ou les dîmes? En effet, il doit servir de terme de comparaison, et l'on raisonnera ainsi : de même que l'huile et le vin sont distincts et forment deux espèces diverses d'arbres fruitiers, ne pouvant servir mutuellement pour libérer les oblations et les dîmes, il en sera de même par extension pour 2 sortes de blé, ou de légumineux. Aussi la Mischnâ dit-elle : « toutes les sortes de froment forment une seule espèce, » c.-à-d. que l'on peut employer l'espèce pâle, ou fraîche (ὑγρός) pour rédimer celle qui est brune [5], ou réciproquement pour les dîmes ; et de même « on pourra employer les diverses espèces de figues, vertes, sèches ou en gâteau, et l'on se sert de l'une pour libérer l'autre. » On a enseigné : On prélève l'oblation avec des figues vertes pour libérer celles qui sont sèches, en les comptant (car, étant vertes, elles prendront moins de place au poids ou à la mesure) ; si on libère au contraire avec des figues sèches pour les vertes, on les mesurera (mode le plus profitable au sacerdote) ; mais on n'agira pas à l'inverse, de mesurer les figues vertes en libérant les sèches, de compter les figues sèches pour libérer les vertes (par le même motif). R. Simon b. Gamaliel dit : les paniers de figues vertes, ou de figues sèches, forment une sorte et peuvent servir réciproquement à libérer par la mesure les oblations et les dîmes. R. Ismaël bar R. Yossé raconte, au contraire, que son père prenait dix figues sèches parmi

1. Cf. ci-après, tr. *Orla*, ch. III, § 7 (f. 63b). — 2. Babli, tr. *Bekhoroth*, f. 53b ; tr. *Temourâ*, f. 5a. — 3. Babli, tr. *Menahoth*, f. 55a. — 4. Les 2 autres se retrouvent ci-dessus, ch. I, § 5, commencement, et ci-après, ch. VIII, § 2. Cf. tr. *Halla*, ch. I, § 4. — 5. Ou sèche. Cf. tr. *Péa*, ch. II, § 5 (II, p. 35) ; ci-après, tr. *Maasser schéni*, ch. IV, § 1. Cf. même série, tr. *Nazir*, ch. V, § 3 (fol. 54a).

celles qui étaient étendues pour sécher, afin de libérer ainsi 90 figues vertes faisant partie d'un panier. R. Jérémie est d'avis que l'on considère les figues sèches comme si elles étaient encore ouvertes, et l'on donnera du panier de figues un nombre équivalent (voilà pourquoi le précédent les comptait). R. Yôna et R. Yossa disent, au contraire, tous deux que les figues vertes finissent par sécher; mais les sèches ne deviennent plus jamais vertes, et dès lors ne pouvant les considérer comme équivalentes, il faut en donner beaucoup plus du panier de sèches pour libérer les vertes. R. Aḥa leur dit : votre maître R. Ila a fait la même remarque sur le défaut d'équivalence (et il exige la remise à la mesure).

On a enseigné ailleurs [1] : « Lorsqu'un fragment de nourriture de la grandeur d'un œuf ayant été exposé au soleil en est diminué, ou si cette diminution a lieu pour un fragment de cadavre qui avait primitivement la grandeur d'une olive, ou d'une bête morte, ou la valeur d'une lentille provenant d'un reptile, ou la valeur primitive d'une olive provenant d'un sacrifice rejeté (mal sacrifié), ou d'un reliquat sacré trop tardif ou de la graisse interdite, toutes ces parties sont trop petites pour être interdites soit comme impuretés, soit comme interdictions de sacrifices ne pouvant plus être consommés. Si l'on expose ces fragments à la pluie et qu'ils reprennent leur première taille, ils constituent de nouveau l'impureté légale ; ou s'ils proviennent de sacrifices, ils sont interdits à la consommation. » Or, il y a à ce sujet divergence d'avis : selon les rabbins du Midi, la défense ou l'impureté n'est restituée que s'il y avait en principe au moins l'équivalent d'une olive ; au contraire, R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch disent tous deux qu'elle est restituée si même il n'y avait pas en principe la grandeur d'une olive et que le gonflement actuel a cette valeur (conforme à l'opinion de R. Jérémie, ci-dessus, au sujet des figues). D'autre part, on a enseigné [2] : selon R. Meir, on choisit une parcelle du milieu de la pâte que l'on laisse fermenter de soi (pour former la mesure à donner) ; R. Juda dit, au contraire, que ce n'est pas le meilleur procédé et que l'on apporte du levain de chez soi, etc. A quoi ils ajoutent qu'on ne se préoccupe pas de savoir s'il manque à la dite mesure, ou si elle est augmentée. Ceci, selon une *braïtha*, a été ainsi expliqué par R. Meir : il arrive tantôt que la levure est bonne et a bien développé la pâte au-delà de la farine, laquelle isolée serait resserrée ; mais, comme le gonflement est la conséquence de la levure, il faut le considérer comme étant resserré, ou d'une mesure incomplète. Tantôt, au contraire, la levure étant mauvaise, gonfle très-peu la pâte ; on considère alors la pâte serrée comme si elle était gonflée, et par l'addition de farine la mesure est dépassée. Or, selon R. Jérémie (qui rétablit l'égalité entre le vert et le sec), la discussion des rabbins du midi avec R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch au sujet des grandeurs exigibles pour les impuretés est annulée, et ils adoptent tous trois le même avis au sujet de l'offrande, savoir que la mesure est dépassée en la réglant d'après le gonflement; selon R. Yôna et

1. Mischnâ, tr. *Taharôth*, ch. III, § 4. — 2. Tr. *Menahoth*, ch. V, § 1.

R. Yossé (qui sont d'un avis contraire), les dits rabbins se rangent tous trois à l'opinion admettant pour l'offrande qu'elle est inférieure à la mesure primitive. Ainsi, les gens de Bar-Pati qui avaient cuit du riz avaient oublié d'en prélever les parts légalement dues ; les compagnons d'étude (selon l'avis de R. Yohanan et R. Simon b. Lakisch) proposèrent d'abord que l'on prélève du riz cru en équivalent de celui qui était cuit (étendu par la cuisson). Non, répliqua R. Yossé, je ne partage moi-même cette opinion (de l'équivalent) qu'à l'égard de ce qui, dès l'abord, était étendu et s'est resserré plus tard (tandis que c'est l'inverse pour le riz ; donc, une quantité moindre suffira).

5. Mieux vaut prélever (pour l'oblation) un petit oignon entier (qui se conserve) que la moitié d'un grand [1]. Selon R. Juda, au contraire, l'inverse vaut mieux. De même, R. Juda disait : on prélève des oignons de la ville (meilleurs au goût), pour libérer ceux de la campagne (qui se conservent) ; mais l'on ne doit pas agir à l'inverse, car la première sorte forme un mets délicat (πολιτικὸν).

6. On prélève des olives conservées à l'huile (supérieures) pour libérer des olives confites (ordinaires), mais non à l'inverse ; de même, on se sert de vin non cuit (meilleur à boire) pour libérer le vin cuit, mais on n'opère pas à l'inverse. Voici la règle : tout ce qui joint à une autre sorte constituerait avec elle (comme semailles) un mélange hétérogène interdit ne peut pas non plus servir à libérer de l'oblation sacerdotale l'autre produit, même en se servant du beau pour libérer le mauvais ; si les 2 sortes réunies ne constituent pas un mélange interdit, on prendra du beau pour libérer le mauvais, mais non à l'inverse ; cependant, pour ce dernier, en cas de fait accompli (par erreur), l'acte est valable [2], sauf si l'on a employé de l'ivraie [3] pour du froment, ce qui n'est pas un objet de consommation. Les concombres [4] et les courges (μηλοπέπων) forment une espèce (pouvant servir à libérer) ; selon R. Juda, ce sont deux espèces (dont l'union est interdite).

R. Yohanan dit que la Mischnâ permettant de prélever des olives conservées à l'huile pour libérer celles qui sont confites est conforme à l'avis de R. Juda (ci-après XI, 1), lequel permet cet échange, lorsqu'il est avantageux (le cohen préfère recevoir des olives supérieures). Il dit aussi : R. Juda n'est-il pas en contradiction avec lui-même, en disant ici que le non-cuit est meilleur, tandis que plus loin (*ibid.*) il dit que le cuit est préférable ? Ce n'est pas une contradiction, dit R. Eliézer : plus loin, où il s'agit du cohen, il vaut mieux pour lui avoir du vin cuit, parce qu'il le conserve mieux ; tandis qu'ici, il s'agit de la

1. Voir Babli, tr. *Berakhoth* f. 39b (t. I, p. 388). — 2. Cf. tr. *Temoura*, f. 5b. — 3. Ou vesce. Cf. tr. *Kilaïm*, ch. I, § 1, note 1. — 4. Cf. ibid. ch. I, § 2. Maïmonide, comme équivalent arabe des concombres et courges, ou melon, donne le mot خيار, pour lequel Freytag n'a que l'interprétation : « Cassia fistula, arbor. »

remise faite par les propriétaires, pour lesquels le vin non cuit est meilleur à boire. R. Eliezer et R. Yoḥanan expliquent différemment le motif des autres rabbins, opposés à R. Juda (XI, 1), disant que le vin cuit a diminué : l'un dit que le nombre de ses buveurs a diminué, chacun ne l'aimant pas lorsqu'il est fort ; l'autre dit qu'il a diminué en quantité. L'on ne savait pas lequel des 2 rabbins a exprimé chacune de ces 2 explications. Mais, puisque R. Yoḥanan a émis l'hypothèse d'une contradiction entre les 2 avis exprimés ici et ci-après par R. Juda, que d'autre part R. Eliézer l'a réfutée, c'est R. Yoḥanan qui est l'auteur de l'explication du motif des rabbins, d'après laquelle il est à craindre que le nombre des buveurs diminue (ce qui serait un préjudice pour le cohen, tandis que la réduction de quantité n'en serait pas une, la mesure à donner restant la même). De même, R. Juda bar R. Imi dit au nom de R. Simon b. Lakisch que l'on craint de voir diminuer le nombre des buveurs [1]. L'enseignement de la *braïtha* ne semble-t-il pas contester l'avis de R. Yoḥanan ? Lorsqu'elle dit que l'on peut aussi employer du vin non cuit pour libérer le vin cuit, n'est-ce pas faire entendre qu'il est, à plus forte raison, permis d'employer du vin cuit pour libérer le non cuit (or, selon l'explication de R. Yoḥanan, qu'il y a diminution des buveurs, le vin cuit étant inférieur, comment celui-ci peut-il servir à libérer) ? En effet, dit R. Imi, R. Yoḥanan ne croit pas à l'existence de cet enseignement.

« Si l'on a prélevé d'une qualité inférieure pour libérer la bonne, est-il dit, l'acte est valable ». C'est que, dit R. Aboun b. Cahana au nom de Rabbi, comme il est écrit (Nombres, XVIII, 32) : *afin que vous ne supportiez pas de péché*, cela indique que lorsqu'il y a transgression de défense (comme d'avoir pris du mauvais pour libérer le bon), le fait accompli est valable. « Ce n'est pas de la nourriture », est-il dit. Si donc c'était de la nourriture, il serait permis en principe d'en user (sans tenir compte de la différence d'espèces). Cette mischnâ est conforme à l'avis de R. Ismaël bar R. Yossé qui enseigne au nom de son père : on peut employer du vin pour libérer le vinaigre, non le vinaigre pour le vin ; mais, en cas de fait accompli, l'oblation est valable ; Rabbi dit : le vin et le vinaigre forment 2 espèces différentes, et l'on ne peut pas prélever l'oblation ni la dîme de l'une pour l'autre. R. Josué b. Levi dit : il faut croire que Rabbi reconnaît qu'il est permis légalement de la prélever ainsi ; seulement, Rabbi l'interdit par cette raison : si l'on autorisait en principe le prélèvement du vin pour le vinaigre, on supposerait aussi que l'inverse est permis. « Les courges et les concombres, est-il dit, forment une espèce ; selon R. Juda, ce sont deux espèces ». Ils se conforment bien chacun à l'opinion dite ailleurs [2] : « Les courges et les concombres réunies ne constituent pas au champ un mélange hétérogène interdit (c'est une sorte) ; selon R. Juda, c'est interdit à titre d'hétérogène. »

1. Toute cette argumentation se retrouve *in-extenso*, ci-après, ch. XI, § 1, fin (f. 47d). — 2. Mischnâ, tr. *Kilaïm*, ch. I, § 2.

CHAPITRE III

1. Si l'on prélève les courges [1] pour l'oblation et qu'elles se trouvent être amères, ou un potiron et qu'il est tourné, l'objet prélevé est considéré comme oblation (interdite aux usages profanes), mais il faut la prélever à nouveau (pour ne pas léser le cohen). Si après avoir prélevé d'un tonneau de vin, il se trouve que c'est du vinaigre [2], au cas où il est notoire que c'était déjà du vinaigre avant le prélèvement, l'oblation est nulle; au cas contraire, où le vin est aigri après le prélèvement, l'opération est valable. En cas de doute, l'objet prélevé est sacré [3], mais il faut un nouveau prélèvement pour dédommager le sacerdote. La première oblation, en ce cas, n'est pas tellement sacrée qu'elle constituerait un mélange interdit à la consommation des non-sacerdotes (si elle était mêlée à moins de cent parts de produits égaux profanes); et il n'est pas dû de 5e supplémentaire (outre le capital) si l'on en mange; il en est de même pour la 2e oblation.

On comprend que si le potiron prélevé comme oblation se trouve être tourné (de mauvaise qualité), il faille donner une autre oblation dans le doute; mais pourquoi en faut-il une seconde pour l'oblation de courge qui se trouve être amère? Ne l'est-elle pas dès le principe? On la considère, répondit R. Yohanan, comme un objet de consommation douteuse, que chacun ne consomme pas (et, en raison du doute, il faut un second prélèvement). R. Yonâ ajoute que: sous bien d'autres rapports encore, on la considère comme un comestible douteux (entraînant la règle la plus grave): ainsi, elle est susceptible de l'impureté des mets; il faut la brûler si cette oblation devient impure; en cas de consommation par un étranger, il faut, en la restituant, ajouter un 5e supplémentaire; si on la mange hors de l'enceinte, on est passible de la peine des coups de lanière; enfin, si on l'emploie pour le mélange sabbatique des distances (afin d'avoir la faculté d'aller plus loin), on devient à la fois âne et chameau [4]. On a enseigné ailleurs: lorsqu'un pain tombe sous le coup du doute d'impureté, s'il se trouve dans une propriété particulière, il devient impur en cas de doute; si c'est sur la voie publique, il reste pur; or, comment se fait-il qu'ici, pour la courge, on la traite comme pure, même chez un particulier? C'est qu'ici il y a double doute: 1° celui de savoir s'il y a eu un contact impur; 2° si c'est un objet de consommation ordinaire. On a enseigné

1. Babli, tr. *Yebamóth*, f. 89a; tr. *Kiddouschin*, f. 47b. — 2. Soit 2 espèces distinctes, dont l'une ne peut pas servir à libérer l'autre. — 3. En ce cas, le cohen restitue au propriétaire le montant du 1er don. — 4. Comme l'âne précède celui qui le mène et le chameau le suit, de même celui qui aura posé un *eroub* douteux ne pourra plus ni avancer, ni reculer; ne pas aller en avant, de crainte d'inefficacité de l'*eroub*, ni reculer de crainte qu'il soit effectif.

au nom de R. Yossé [1] : la partie amère de la courge est tout interne (la seule que l'on ne peut pas manger). Comment alors fait-on pour équilibrer la perte? On ajoute d'une autre courge extérieure de quoi compléter l'oblation. R. Benjamin b. Levi objecta : se peut-il que les autres sages contestent un fait qu'il est facile de vérifier ? (Ne voit-on pas si la courge est amère, ou non ?) Non : la question est de savoir si l'examen lui-même est possible (et de s'assurer d'avance de l'amertume). Si ayant pris un tonneau de vin pour servir l'oblation on l'a laissé découvert (exposé au venin des reptiles), ou si après avoir désigné un potiron pour l'oblation on le trouve troué (et peut-être piqué par un serpent venimeux), l'oblation dans le doute reste sacrée ; mais il faut la renouveler au cohen. R. Judan b. Pazi ou R. Simon au nom de R. Josué b. Levi dit que la règle précitée s'applique au cas où l'on s'aperçoit après coup du trou fait au potiron, ou de ce que le tonneau est découvert, mais, d'avance, il n'est pas permis d'employer ces objets au prélèvement (sous peine de nullité). R. Jacob de Darom (midi) observa en présence de R. Yossé qu'en remarquant le trou, on ne veut pas dire qu'il faut avoir vu le serpent trouer le potiron. Mais, lui répliqua-t-on, savait-on, lors du prélèvement, qu'un serpent y a versé du venin ? (Evidemment non ; donc, le doute seul suffit pour y mettre obstacle). Les compagnons d'étude demandèrent à R. Yossé : quelle différence y a-t-il entre le cas précité (où l'oblation même accomplie est nulle) et le cas où elle serait devenue impure (et où elle conserve sa valeur) ? C'est que l'oblation en devenant impure n'a pas changé de nature ; tandis que le produit qui a été empoisonné n'a plus aucune valeur et est pour ainsi dire de la terre (c'est pour cette raison qu'elle devient nulle).

R. Jacob b. Aḥa dit au nom de R.Yoḥanan : l'avis de Rabbi, disant que le vin et le vinaigre sont 2 espèces distinctes, est adopté comme règle. R. Ḥiya dit au au nom de R. Yoḥanan que l'avis exprimé par notre mischnâ est aussi celui de Rabbi (en désaccord avec les autres docteurs, dont l'avis a été adopté). R. Aba b. Cohen demanda en présence de R. Yossé : R. Ḥiya n'a-t-il pas dit au nom de R. Yoḥanan que, lorsque Rabbi est en désaccord avec l'un de ses compagnons, son avis l'emporte (non celui des rabbins) ? Et, ajoute R. Yona, Rabbi eût-il pour contradicteur R. Éliézer b. Simon (la plus grande autorité de son temps), son avis l'emporterait encore ? C'est que, répondit-on, comme cet enseignement a été rapporté par R. Ismaël bar R. Yossé au nom de son père et que, d'autre part, il est dit par R. Yossé au nom de R. Yoḥanan, qu'en cas de discussion de R. Yossé avec l'un de ses collègues l'avis de R. Yossé l'emporte, on aurait pu supposer qu'ici aussi l'avis de R. Yossé l'emporte ; il a donc fallu dire expressément que l'avis de Rabbi est adopté. — R. Zeira et R. Jacob b. Idi au nom de R. Yoḥanan disent [2] : lorsque R. Meir et R. Simon sont en désaccord, l'avis de R. Simon l'emporte [3]; si R. Simon et R. Juda sont en désaccord, ce dernier l'emporte, et il va sans dire que lorsque R.

1. Tossefta sur *Troumóth*, ch. IV.— 2. Babli, tr. *Erubin*, f. 46ᵇ.— 3. Voir Casuistique de R. Meir Lublin, § 132 ; et même série, tr. *Demaï*, ch. V, § II (t. II, p. 187).

Meir et R. Juda contestent l'avis de R. Simon, celui de R. Juda prédomine. De même R. Aba ou R. Jacob b. Idi dit au nom de R. Jonathan: si R. Meir et R. Simon sont en désaccord, l'avis du second l'emporte, et si R. Meir et R. Juda sont en désaccord, le 2[e] avis l'emporte; il va sans dire que si R. Meir et R. Juda sont opposés à l'avis de R. Simon, l'avis de R. Juda prédomine. On peut conclure de cette fin que lorsque R. Simon et R. Juda sont en désaccord, le 2[e] avis l'emporte (sans quoi, on l'eût dit formellement).

2. Si l'une de ces 2 oblations se trouve mêlée à des objets profanes, cela ne constitue pas un mélange interdit; et de même si la seconde se trouve mêlée n'importe où. Si toutes deux se trouvent mêlées à une quantité d'autres produits, le mélange est constitué proportionnellement à la plus petite oblation, ou 2[e] (c.-à-d. s'il y a cent fois autant d'objets profanes que la 2[e] oblation, on en prélève l'équivalent des deux oblations que l'on remet au cohen, et le reste redevient accessible à tous ; s'il y a moins de cent, tout le mélange est interdit).

Comment opère-t-on en ce cas? On les remet toutes deux au sacerdote, lequel restitue au propriétaire le montant de l'une d'elles. Quelle part le sacerdote rend-il, la grande ou la petite? Puisqu'il est dit : « le mélange est constitué proportionnellement à la plus petite oblation », cela prouve que le cohen restitue le montant de la grande oblation (que la petite seule est effective).

3. Si 2 associés ont chacun prélevé [1] successivement l'oblation, chacune est valable (par moitié selon R. Akiba) ; au contraire, selon les autres sages, la 1[ere] seule compte. R. Yossé dit : si le 1[er] a prélevé l'oblation selon la mesure prescrite (1/50), la 2[e] est nulle ; au cas contraire, la 2[e] seule est valable.

De quel cas la Mischnâ (3) parle-t-elle? Si les 2 associés sont aptes au prélèvement (et qu'il est indifférent lequel des deux prélève), R. Akiba doit reconnaître, aussi bien que les autres sages, la validité de la première oblation seule ; s'il s'agit du cas d'inaptitude au prélèvement, les rabbins doivent aussi bien reconnaître que R. Akiba, la validité de chaque oblation ? En effet, il s'agit seulement de l'ordinaire : or, selon R. Akiba, lorsqu'on ne précise pas la qualité des individus, on les déclare inaptes (et chaque oblation sera valable) ; au contraire, selon les autres sages, on les déclare en ce cas aptes à prélever l'oblation (et dès lors, la première seule sera valable). — Selon l'opinion de R. Akiba, lorsque le premier a prélevé un *saa* (soit sur une quantité de 50 *saas*), la moitié seule sert d'oblation ; et l'autre moitié, n'étant pas libérée de cette sorte, reste soumise à tous les droits (c.-à-d. à l'oblation et aux dîmes) ; le second, au contraire, en opérant le prélèvement d'un *saa*, a évidemment porté sa pensée sur tout le reste, la moitié du saa sera l'oblation et

1. Babli, tr. *Temoura*, f. 13a.

l'autre moitié restera soumise à la dîme non encore donnée. Tout cela va de soi, l'on a seulement voulu dire ceci : est-ce que le demi-saa devenu sacré par le prélèvement du second associé libère du droit d'oblation le demi-saa resté inaffranchi par la première opération ? (le second acte s'applique-t-il à tout ce qui reste, ou non ?) On peut déduire la réponse sur cette question de ce qui suit : Il arriva à Ariston de prendre une partie de ses fruits, de laisser par mégarde le reste dans son sac et de prélever l'oblation ; on exposa le fait à R. Yossé pour savoir son avis à cet égard, et il répondit qu'en principe l'oblation se rapporte à tout ce que l'on a, sous la main, ou non (et il en sera de même pour le demi-*saa* inaffranchi du premier associé ; le second acte de prélèvement l'y englobera). — « R. Yossé dit : si le premier a prélevé l'oblation selon la mesure prescrite etc. ». Entend-on par cette mesure celle que prescrit la loi (une parcelle quelconque), ou la mesure des rabbins (1/50) ? Voici la différence : s'il est admis que la mesure biblique (indéterminée) suffit, R. Yossé émettrait un avis contraire à celui des autres sages ; s'il prescrit au contraire la mesure adoptée par ses collègues (1/50), il indique par là qu'il partage leur avis.

4. Dans quel cas est-il dit que les 2 oblations sont valables ? lorsque le premier associé ne s'est pas entendu avec le second. Mais s'il a chargé de ce prélèvement un membre de sa famille, ou son serviteur ou sa servante, l'oblation est valable. S'il a annulé le premier ordre donné [1], avant son exécution, l'acte est annulé ; s'il a prononcé l'annulation après l'accomplissement de cet acte, celui-ci est valable. Les ouvriers qui doivent préparer les produits pour la consommation ne sont pas aptes à prélever l'oblation, à l'exception des ouvriers compagnons du pressoir, de crainte que des propriétaires (peu soucieux de la pureté) ne rendent tout le pressoir impur dès l'abord.

N'est-ce pas en contradiction avec ce que R. Simon b. Lakisch dit ailleurs [2], que l'on ne peut pas annuler verbalement un ordre donné ? (comment donc notre Mischnâ le permet-elle ?) Il est possible, répondit-on, que l'on ait dit à l'un des fondés de pouvoir de prélever l'oblation au nord du monceau et qu'on l'a prise au sud (en ce cas, elle est nulle). R. Yohanan dit : dès que les ouvriers compagnons du pressoir l'ont parcouru en long et en large, ils ont rendu la cuve impure (par leur contact probablement impur). Mais n'a-t-on pas enseigné [3] : lorsque les ouvriers ont prélevé l'oblation sur la cuve, elle est nulle ; mais, si la cuve est petite, ou si d'autres propriétaires viennent y fouiller (desquels on craint un contact impur), l'oblation est valable. Or elle l'est, bien que d'autres viennent y fouiller (et l'exposent à l'impureté) ; sans cette considération, l'oblation serait nulle (comment donc se fait-il qu'ici on le permette lorsque les ouvriers du pressoir y passent) ? Qu'y a-t-il à répondre à cela ? Voici la différence : ici, pour le vin (susceptible de suite d'impureté), on auto-

1. Babli, tr *Kiddouschin*, f. 59ª. — 2. Cf. même série, tr. *Guittin*, ch. IV, § 1 (fol. 45ᶜ). — 3. Tossefta sur ce traité, ch. I.

rise l'oblation ; tandis que pour l'huile, moins exposée, l'oblation ne serait pas valable. Mais n'est-ce pas la même règle pour le vin et pour l'huile? Non, le contact du vin est plus fréquent (chacun voulant le goûter) que celui de l'huile. On a enseigné : à partir de quel moment prélève-t-on l'oblation des raisins? Après qu'on les a parcourus en long et en large. A partir de quand propagent-ils l'impureté? Selon Schammaï, après la remise de la seconde dîme; selon Hillel, dès la remise de la première dîme (celle-ci comprenant l'oblation de la dîme, ou 100e sacré). R. Yossé dit: l'avis de Schammaï sert de règle. Pourtant, beaucoup de personnes ont adopté l'opinion de Hillel. R. Simon dit : l'avis de Schammaï semble s'appliquer à l'époque où le Temple de Jérusalem existait encore (où l'on y apportait la seconde dîme, qu'il faut manger à l'état pur) ; tandis que l'avis de Hillel s'applique au temps actuel (où le Temple n'est plus, et l'on n'a pas à se préoccuper de la pureté de la 2e dîme). Les autres sages ne partagent ni l'avis de Schammaï, ni celui de Hillel; selon eux, dès que l'on a prélevé l'oblation et l'oblation de la dîme, ils rendent la cuve impure par leur contact. A quel moment prélève-t-on l'oblation des olives? Selon les uns, lorsqu'on les a fait passer sous la meule pour les comprimer une seconde fois; selon les autres, dès qu'elles ont passé au pressoir, chargées de la poutre. On comprend ce dernier avis ; mais, comment expliquer le précédent? R. Yohanan n'a-t-il pas dit que quand les ouvriers de la cuve l'ont parcourue en long et en large, ils rendent la cuve impure? (pourquoi n'est-elle pas impure dès la 1ere compression?) C'est que cet avis de R. Yohanan est exprimé au sujet du vin, tandis qu'ici il s'agit de l'huile. Mais ne sont-ce pas tous deux des liquides et quelle différence y a-t-il entre eux? C'est que le vin est plus souvent sujet à un contact impur (chacun voulant le goûter) que l'huile. Selon R. Hiya b. Ada, l'impureté survient aussi bien dans un cas que dans l'autre; seulement, elle est plus fréquente pour le vin que pour l'huile. On a enseigné que R. Yossé bar R. Juda dit: si l'on veut, on place les olives sous la pierre meulière ; et, après avoir passé auprès d'elles, on en prélève l'oblation (dès lors, elles sont sujettes à devenir impures, selon l'avis de R. Yohanan). Les olives, lui répliqua-t-on, ne ressemblent pas aux raisins : ceux-ci étant mous (peau mince) laissent aisément échapper le vin ; tandis que les olives plus fermes, ne perdent pas l'huile facilement (qu'après avoir été foulées).

5. Si quelqu'un déclare que l'oblation due sur ce monceau de blé y soit contenue [1], ainsi que la dîme et le centième de dîme, cette désignation nominale suffit, selon R. Simon; au contraire, selon les autres sages, il faut désigner l'emplacement en indiquant le nord ou le sud. Selon R. Eliezer Hasma, la désignation nominale est valable en disant seulement que l'on réserve dans le monceau de blé la part sacerdotale. Selon R. Eliezer b. Jacob, la désignation est valable lorsque l'on dit [2] que la dîme de cette dîme doive former l'oblation de la dîme, ou 100e.

1. Babli, tr. *Eroubin*, f. 37b. — 2. Lorsqu'un lévite veut fixer ce qu'il doit au cohen.

R. Yossé bar Aboun dit au nom de R. Yohanan : l'opinion exprimée ici par R. Simon est conforme à celle de Schammaï, qui dit (I, 4) qu'en cas de prélèvement d'olives pour libérer l'huile, l'oblation est bonne ; parce que la partie sacrée est mêlée au reste ; de même, ici, R. Simon dit que le sacré peut se trouver mêlé au reste, sans autre désignation plus spéciale, et que l'oblation est valable. Jusqu'à présent, on sait que l'oblation est valable si l'on a dit qu'elle soit au milieu du monceau (c'est presque lui désigner une place) ; mais si l'on a seulement dit qu'elle y soit, quelle sera sa valeur? On peut le savoir par ce qui suit[1] : si l'on dit que la seconde dîme contenue dans cet objet soit rachetée par cet argent, sans autre désignation nominale, celle-ci est valable, selon R. Simon ; mais, selon les autres sages, elle est nulle, jusqu'à la désignation précise, en indiquant l'angle nord ou sud. Donc, cela revient au même de dire au milieu, ou au dedans. Quant à l'avis des sages (d'exiger une détermination de place précise), en voici la raison, selon R. Zeira au nom de R. Abdima de Hipa, au nom de R. Simon b. Lakisch : Le texte biblique (Nombres, XVIII, 27) : *Votre oblation vous sera comptée, etc.*, suivi du terme *vous prélèverez*, implique une analogie entre la pensée et le prélèvement, tous deux devant avoir en vue une place déterminée. — Lorsque pour un premier monceau on a déterminé la place de l'oblation et qu'en nommant celle d'un autre tas on n'a pas fixé la place, on suppose, dit R. Yohanan, que la place désignée pour la première oblation sert aussi à déterminer la seconde, prise dans le même tas. R. Isaac bar R. Eliezer observa : lorsqu'un *saa* d'oblation est tombé dans un monceau entier et que pour l'en dégager on déclare que l'oblation de ce monceau s'y trouve renfermée, l'oblation se trouve être fixée par la place même où le *saa* est tombé d'abord. Lorsqu'on indique l'oblation du monceau[2] dans la partie nord, toute la moitié tournée au nord est considérée comme mélange interdit, selon Rabbi, et l'on peut seulement utiliser l'autre moitié tournée au sud ; selon les autres sages, on tire à travers le monceau deux diagonales formant la lettre X, de sorte qu'on a seulement à détacher un quart, le tout étant divisé en 4 parties égales, ou angles égaux. Selon R. Simon b. Gamaliel, on prend l'oblation à l'extrême nord, divisant le tout en 8 parties et prenant la plus septentrionale d'entre elles. Lorsqu'on a déclaré que l'oblation de deux monceaux[3] sera contenue dans l'un d'eux (sans déterminer davantage), quelle sera la règle ? Selon R. Yohanan, la partie sacrée fait partie de l'ensemble et elle est valable ; selon R. Simon b. Lakisch, cela ne se peut pas. R. Oschia bar Schammaï dit : si l'on a devant soi deux *saa* et un monceau entier, et que l'on dise : « l'un de ces *saa* va servir d'oblation pour libérer ces monceaux, » la sanctification est effective, sans pouvoir indiquer lequel des deux est devenu sacré. De même, si l'on a devant soi deux monceaux et un *saa*, puis l'on dit : « le *saa* servira à libérer l'oblation due

1. Tossefta sur *Maasser schéni*, ch. III. — 2. Tossefta sur *Troumôth*, ch. IV. — 3. Cf. tr. *Demaï*, ch. VII, § 7 (9). t. II, p. 219.

pour l'un de ces monceaux, » l'un des monceaux se trouve libéré, bien qu'on ne sache pas lequel des deux l'est.

6. Si par une anticipation erronée on a prélevé l'oblation [1] avant les prémices, ou la 1[re] dîme avant l'oblation, ou la 2[e] dîme avant la première, ce qui est fait est valable, quoique l'on transgresse une interdiction, parce qu'il est dit (Exode, XXII, 28) : *Tu ne tarderas pas à offrir de ton abondance* (blé) *et de tes liqueurs* [2].

7. Comment sait-on que la remise des prémices doit précéder l'oblation sacerdotale ? C'est qu'il est dit de l'une et de l'autre : oblation et principe (Deutéronome, XII, 27 ; Exode, XXIII, 19 ; Nombres, XVIII, 4) ; mais les prémices doivent précéder, parce que ce sont les premiers fruits mûrs [3]. De même, l'oblation doit précéder la première dîme, parce qu'elle est qualifiée de « principe ; » et cette dîme, ou celle des Lévites précède la seconde (que l'on consomme à Jérusalem), parce qu'elle contient une parcelle de ce principe (ou 100[e] d'oblation dû au sacerdote).

R. Ḥama bar R. Oukba dit au nom de R. Yossé b. Ḥanina : parce qu'il est dit que l'on transgresse une interdiction, il est notoire que le fait accompli est valable (sans quoi, s'il ne profitait pas de l'acte, il n'y aurait pas de transgression). Le même dit aussi que cette transgression entraîne la peine des coups de lanière. R. Zeira raconte que l'on avait demandé à R. Yoḥanan s'il était d'avis d'appliquer cette peine ; mais il se tut (et ne répondit rien). R. Jacob b. Aḥa survint et dit au nom de R. Yoḥanan que cette faute n'entraîne pas ladite peine. Comment cela se fait-il ? (N'y a-t-il pas défense formelle?) C'est que, fut-il répondu, le verset invoqué par la Mischnâ : *tu ne tarderas pas*, *etc.*, s'applique à l'obligation d'enlever de la maison en la 4[e] et 7[e] année tous les reliquats d'obligation au cohen ou lévites [4]. A quel moment a eu lieu la transgression? R. Ḥiya bar Aba répond : dès le commencement, dès que l'on prélève une part due hors de son rang ; selon R. Samuel bar R. Isaac, la transgression a lieu à la fin, lorsque les opérations ont été déplacées de leur ordre. Qu'importe laquelle de ces 2 limites est la vraie, puisqu'il y a toujours la transgression? Il importe de savoir si le monceau entier est perdu et bon à brûler (ne pouvant être libéré des droits ultérieurs) : selon R. Ḥiya b. Aba, qui prescrit la défense immédiate, on ne peut plus rien prélever (et dès lors le tout est perdu) ; au contraire, selon R. Samuel b. R. Isaac, la transgression n'ayant lieu qu'à la fin, le monceau entier n'est pas perdu. — R. Samuel b. Aba demanda : lorsqu'on a remis la dîme aux lévites en épis, anticipant sur l'oblation (avant qu'il y ait aucune obligation), est-ce une transgression, ou n'a-t-elle lieu que lorsque l'ordre des divers droits entre en vigueur ? (question

1. Babli, tr. *Temoura*, f. 5[a]. — 2. L'ordre rigoureux est indispensable. — 3. Ou encore, il faut tenir compte de ce que ce précepte est exprimé dans la Bible (Exode, XXIII, 27) avant les autres.— 4. Tr. *Maasser schéni*, ch. V, §§ 6 et 7.

non résolue). On a enseigné en présence de R. Abahou : si par erreur on a donné l'oblation sacerdotale avant les prémices, cela n'empêche pas de remettre ultérieurement ces dernières, et ainsi de suite pour les autres droits. Cet avis, lui dit-on, est celui d'Aba Penimon qui autorise la remise ultérieure. Mais, demanda R. Yossé, où ce docteur a-t-il enseigné cela ? J'ai entendu dire, répondit R. Mena, qu'Aba Penimon permettait même de prendre par la main droite les prémices, par la gauche l'oblation, pour les donner simultanément. L'un déclare, dans notre mischnâ, que le prélèvement de l'oblation avant la prémice est une transgression ; l'autre l'autorise. Or, celui qui déclare que c'est une défense (mettant obstacle aux prélèvements ultérieurs) suit l'avis des rabbins en général ; celui qui déclare que ce n'est pas une défense représente l'avis d'Aba Penimon.

7. Si quelqu'un a l'intention de prélever la *trouma* et que (par erreur) il déclare prélever la dîme [1], ou à l'inverse, ou s'il a l'intention d'offrir un holocauste et qu'il formule le vœu d'apporter un sacrifice pacifique, ou à l'inverse, ou s'il veut s'interdire l'accès de telle maison et qu'il désigne telle autre maison, ou s'il veut s'interdire toute jouissance de tel individu, et qu'il exprime le nom de tel autre, aucun de ces vœux n'est valable, jusqu'à ce que sa pensée et son expression soient les mêmes.

On a enseigné ailleurs [2] : selon Schammaï, une consécration effectuée par erreur est valable, et R. Jérémie ajoute en explication que si le propriétaire avait l'intention de déclarer profane la première bête sortant de l'étable et que par erreur il la déclare comme holocauste, l'animal sera consacré (comment donc se fait-il qu'ici, au contraire, on déclare l'invalidité de toute déclaration erronée)? C'est que, répondit R. Yossé, ailleurs on a toujours l'intention de consacrer l'animal; seulement, l'on s'est trompé dans la désignation en pensant à une autre chose semblable (tandis qu'ici on n'y avait jamais songé). Quant à l'avis exprimé dans notre Mischnâ, d'après quel docteur se range-t-il? Selon R. Jérémie, c'est un point en litige entre Schammaï et Hillel de savoir si la consécration est nulle, ou non (conformément à l'enseignement précité) ; selon R. Yossé, tous deux sont d'accord pour le cas présenté par notre Mischnâ que la consécration est nulle. On a enseigné : il faut avoir prononcé la déclaration des lèvres, et non pas seulement l'avoir méditée en son cœur ; et ce qui prouve qu'il n'y a pas d'exclusion pour celui qui achève la consécration mentalement, c'est qu'il est dit (Lévitique, V, 4) *de prononcer*. Samuel dit : l'achèvement mental de la consécration n'est effectif que lorsqu'on s'est exprimé aussi en toutes lettres ; et quoiqu'il soit dit (Exode, XXV, 2) : *tout vœu du cœur* (ce qui semble impliquer une déclaration mentale), on entend par là celui qui achève mentalement une déclaration faite à haute voix. Tu dis qu'il s'agit de l'achèvement mental (et qu'il suffit parfois) ;

1. Cf. Babli, tr. *Pesahim*, f 63[a]. — 2. Tr. *Nazir*, ch. V, § 1. Cf. même tr., série Jerusal., f. 53[d], où le présent § est reproduit entièrement.

ou bien faut-il que tout ait été émis verbalement? Puisqu'il est écrit (Deutéron. XXIII, 24) : *Tu observeras l'énoncé de tes lèvres*, ce qui a été exprimé verbalement se trouve déjà justifié ; donc l'expression biblique « tout vœu du cœur » s'appliquera à celui qui achève mentalement une déclaration commencée à haute voix. Quant à ce qu'a dit Samuel, de la nécessité de l'achever aussi à haute voix, cela s'applique au sacrifice dû pour serment prononcé entièrement à haute voix (mais, pour les vœux, Samuel n'exige pas l'achèvement à haute voix).

9. Si l'idolâtre ou le samaritain ont prélevé de leurs produits l'oblation sacerdotale[1] ou la dîme, ou s'ils ont déclaré sacrés quelques produits, leurs actes sont valables. Selon R. Juda, l'idolâtre n'a pas à tenir compte du précepte de la plantation de 4e année ; mais selon les autres sages, ce précepte subsiste aussi pour lui. Lorsque cette oblation d'idolâtre se mêle à moins de cent parts profanes[2], le mélange est interdit; et si un étranger en mange par mégarde, il doit un 5e en supplément du capital. R. Simon l'en dispense.

Si l'idolâtre a pris l'oblation de chez lui, est-il dit, et l'a offerte au sacerdote, celui-ci (dans le doute) devra la considérer à la fois sous les rapports les plus graves, comme produits inaffranchis et comme oblation[3]. Tel est l'avis de Rabbi ; selon R. Simon b. Gamaliel, c'est de l'oblation certaine. S'il fournit aux lévites la première dîme, ceux-ci, selon Rabbi, devront la considérer à la fois comme inaffranchie et comme dîme ; selon R. Simon b. Gamaliel, ce n'est considéré que comme dîme. S'il fournit enfin de la 2e dîme (pour être mangée à Jérusalem), celle-ci, selon Rabbi, devra comporter à la fois le double caractère de fruit inaffranchi et de 2e dîme ; selon R. Simon b. Gamaliel, ce n'est que de la seconde dîme. Selon R. Yossé bar R. Aboun, Rabbi imposait le double caractère d'interdit, parce qu'il craignait que l'idolâtre n'eût employé une espèce différente pour libérer celle qu'il avait (opération complétement nulle); selon R. Simon b. Gamaliel, il y avait seulement à craindre qu'il n'eût pas observé l'ordre des prélèvements (auquel cas le fait accompli est valable).

« Lorsque cette oblation d'idolâtre se mêle à moins de cent parts profanes, le mélange est interdit, etc. » R. Zeira a dit en présence de R. Abahou au nom de R. Yohanan que la discussion dans notre Mischnâ entre R. Simon et son interlocuteur porte seulement sur le cas où le païen a pris de l'oblation sur les fruits de sa propre grange ; mais, si le païen ayant acheté des fruits d'un Israélite en prélève l'oblation et qu'elle se mêle à d'autres produits, R. Simon reconnaît aussi qu'un 5e supplémentaire est dû par l'étranger qui l'aurait mangée par mégarde. A quoi R. Abahou répliqua au nom de R.

1. Babli, tr. *Kidouschin*, f. 41b ; *Guittin*, f. 23b. — 2. Ib. tr. *Kidouschin*, f. 41b. —3. C.-à.-d., elle devra être traitée comme sacrée ; et pourtant, vu le doute, le cohen même n'en mangera que lorsqu'on aura opéré un 2e prélèvement, d'ailleurs, en règle. Voir Tossefta sur ce traité, ch. IV.

Yohanan que la discussion roule précisément sur le cas d'achat par le païen des fruits provenant d'un israélite. Mais, fut-il objecté contre l'avis de R. Simon, se peut-il que, par suite du prélèvement opéré par le païen, des fruits soumis aux divers droits en soient dispensés? Comment peut-on dire ici que si cette oblation légalement due a été consommée par erreur, le 5e de supplément ne soit pas dû? Toutefois, répliqua-t-on, est-ce que la consécration faite par le païen n'est pas légale? Et cependant R. Simon les dispense de maintes lois; or, on a bien enseigné là [1] qu'à l'égard du sacrifice offert par des païens (valable comme tel), on n'est pas condamnable pour la faute de l'avoir accompli irrégulièrement de façon qu'il est rejeté, ni s'il en reste après 3 jours, ni s'il devient impur; et, enfin si on l'égorge hors de Jérusalem, on n'est pas punissable, selon R. Simon; mais, selon R. Yossé, toutes ces fautes commises sont aussi répréhensibles que pour le sacrifice de l'Israélite (de même donc que R. Simon est peu sévère pour ce sacrifice du païen, de même pour son oblation mangée par erreur, il n'exige pas l'addition d'un 5e). Les compagnons d'étude avaient cru devoir ajouter que R. Simon dispense, il est vrai, de donner un 5e de supplément en cas de consommation par erreur; mais il reconnaîtrait aussi qu'en cas de mélange avec d'autres produits, le tout est interdit. Mais on trouve, au contraire, un enseignement formel, où il conteste l'avis du préopinant, même pour le mélange, et il ne l'interdit pas.

CHAPITRE IV.

1. Après avoir prélevé une partie de l'oblation (p. ex. 1/100e) ou de la dîme, on peut continuer à libérer par la même quantité ce qui reste dû (de quoi compléter 1/50), mais on ne pourra pas s'en servir pour libérer une autre quantité égale [2]. Selon R. Méir, c'est permis même pour libérer une autre quantité.

La Mischnâ parle du cas où, ayant déjà prélevé une part, on se propose de prélever ensuite le reste dû. Selon R. Samuel, au nom de R. Zeira, la Mischnâ ne précise rien et parle seulement d'un commencement de prélèvement. Est-ce à dire, demanda R. Mena en présence de R. Judan, que R. Zeira conteste le précédent avis? Non, répondit-il, l'enseignement indéterminé implique, outre le commencement du prélèvement, la pensée de l'achever. S'il en est ainsi (que l'opération étant inachevée, le monceau reste inaffranchi), pourquoi peut-on continuer à prélever de la même quantité pour la libérer, et non pour une autre quantité? En voici la raison: lorsqu'on prend une partie pour libérer la même quantité, ce n'est qu'un prélèvement pour lequel on n'a pris en main que des fruits inaffranchis; tandis qu'en voulant libérer des produits placés ailleurs on ne saurait avoir à la fois en main de l'un et de l'autre

1. Cf. Mischnâ, tr. *Zebahim*, ch. IV, § 5.— 2. On craint d'employer à ce but une partie déjà libérée; l'on doit prendre de l'inaffranchi.

amoncellement (ce seraient pour ainsi dire 2 opérations distinctes). Il reste cependant à objecter ceci : lorsqu'on prend des fruits d'une certaine quantité pour la libérer elle-même, on est considéré avoir pris tout ce qui est inaffranchi ; et si ensuite l'on songe à libérer aussi une autre quantité, on est considéré avoir pris de l'une et de l'autre quantité. Si l'on a pris une part de fruits pour libérer une autre quantité, on est censé avoir pris des deux côtés ; et si ensuite, réflexion faite, on ne veut libérer que la même quantité où l'on a puisé, tout ce que l'on a pris en main est de l'inaffranchi ; si l'on n'a pris qu'un peu (ne voulant libérer qu'un côté), on n'a pris que de l'inaffranchi ; si l'on a ajouté à la première quantité une seconde à libérer, on est censé avoir des deux en mains ; il en est de même, lorsqu'on se trompe, lorsqu'on suppose par erreur devoir deux saas et que l'on en doit un seul, on peut, selon R. Imi au nom de R. Simon b. Lakisch, prendre ce second *saa* supplémentaire et le désigner comme oblation pour une autre quantité (considérant tout ce qu'il avait en main comme inaffranchi). Et pourtant notre Mischnâ dit : « on ne pourra pas s'en servir pour libérer une autre quantité » ? On peut répondre à cela que notre Mischnâ parle d'une augmentation de prélèvement, que l'on se propose d'opérer sur la même quantité (en ce cas, ce n'est qu'une oblation ; aussi, est-ce interdit pour une autre quantité, les fruits prélevés n'étant plus profanes). On comprend cette hypothèse, d'avoir voulu augmenter le premier prélèvement, pour l'oblation sacerdotale, qui en est susceptible ; mais comment est-ce possible pour la dîme, dont la part est bien déterminée ? En effet, selon R. Simon b. Lakisch, la Mischnâ ne parle pas de dîme, seulement d'oblation. Il faut donc admettre que R. Simon b. Lakisch raisonne ainsi : dès qu'il est admis que tout le prélèvement opéré est considéré comme produit inaffranchi, on ne se préoccupe pas de savoir s'il s'agit de libérer la même quantité, ou une autre. Par conséquent, il reste toujours l'objection faite ci-dessus, de savoir pourquoi on ne peut pas en même temps libérer une quantité sise ailleurs ? C'est qu'il s'agit du cas où la majeure partie de l'amoncellement est libéré (en ce cas, on peut compléter l'oblation pour le reste de la même quantité non encore libérée ; mais, à l'égard d'une autre quantité, les fruits provenant de là sont considérés comme affranchis et ne peuvent libérer d'autres). Si la majeure partie du monceau n'est pas encore affranchie, quelle est la règle ? C'est un sujet en contestation entre Ḥiskia et R. Yoḥanan [1], car R. Simon b. Lakisch dit au nom de Ḥiskia que les produits inaffranchis s'annulent dans une quantité supérieure ; selon R. Yoḥanan, ils ne s'annulent pas (et il ne peut pas libérer une autre quantité), car, dès que l'on a eu la pensée de prélever l'oblation sur cette quantité même, il semble que chaque grain de froment a reçu en place sa destination finale pour devenir de l'oblation. On peut encore répondre conformément à ce qu'a dit R. Eliézer b. Jacob, lequel enseigne qu'en cas de libération de la majeure partie du monceau, on ne peut ni prélever à nouveau pour la même quantité, ni pour une autre (et notre

1. Cf. ci-après, tr. *Maasseróth*, ch. V, § 2 (fol. 51[d]).

Mischnâ parlerait du cas où la moitié seulement serait libérée). On sait donc maintenant la règle au cas où ce n'est pas la majeure partie du monceau qui est libérée ; mais quelle est la règle si elle l'est ? Il en sera de ceci comme suit [1] : Lorsque quelqu'un a devant soi 2 monceaux de blé, dont une personne a prélevé une partie des redevances dues en oblation et dîmes, et une autre personne en a prélevé autant, on ne saurait prélever d'un tas pour libérer l'autre (il en sera de même pour notre exemple). Les élèves de R. Ḥiya Rouba l'interrogèrent à ce sujet, et il leur répondit : *le sot* (par inertie) *joint les mains et se ronge la chair* (Ecclésiast. IV, 5) ; c'est se donner une peine inutile, puisque cela va sans dire. En effet, R. Eliézer au nom de R. Ḥiya Rouba dit que l'on ne peut prélever ni l'oblation, ni la dîme, d'une part pour l'autre.

2. Si quelqu'un ayant ses fruits au grenier [2] en remet une mesure (*saa*) au lévite et une autre mesure au pauvre (et que l'ouvrier compagnon, soucieux de la remise de tous les prélèvements, l'a vu), l'on peut en manger jusqu'à 8 *saas* (avec la conviction que toute cette quantité est bien libérée). Tel est l'avis de R. Meir. Selon les autres sages, au contraire, on ne suppose libérée que la mesure du présent repas (pas davantage) — [3].

3. Quant à la quantité à prélever pour l'oblation sacerdotale [4], l'homme généreux donne 1/40. Selon Schammaï, on donne 1/30. Les gens moyens donnent 1/50, et les mauvais cœurs 1/60. Si, ayant prélevé approximativement, il se trouve que c'est seulement 1/60, l'acte est valable, et l'on n'est pas tenu de recommencer. Si pourtant l'on reprend une parcelle pour l'ajouter à l'oblation, cette part (n'étant pas obligatoire) est soumise d'abord au droit de la dîme. Si le prélèvement approximatif est seulement de 1/61, il est valable, mais il faut y ajouter de quoi compléter la quantité que l'on a l'habitude de donner, et en se servant cette fois (pour être exact), de la mesure, ou d'un poids, ou du nombre. Selon R. Juda, on peut même prendre (dans ce but) de ce qui est placé en dehors du cercle de ces produits (de ce qui en est éloigné).

Il est écrit (Ezéchiel, XLV, 13) : *Voici l'oblation que vous offrirez : un sixième d'Epha de la mesure d'un Homer de blé, et vous donnerez la 6e partie d'un Epha d'un Homer d'orge* [5]. Est-ce à dire que l'on prélève l'oblation du froment en prenant 1/60 et pour l'orge 1/30 ? C'est pourquoi il est écrit (ib. 16) : *Tous seront tenus à cette offrande*, ce que l'on interprète

1. V. ci-dessus, ch. II, § 1.— 2. Terme employé par le prophète Haggée, II, 19.— 3. La guemara de ce § se retrouve textuellement au tr. *Demaï*, ch. VII, § 3 (t. II, p. 212).— 4. Cf. tr. *Hullin*, f. 134b.— 5. La mesure du Homer est de 30 *saa*, dont 1/10 est l'*epha*, lequel est donc de 3 saa. Si l'on prend un 6e d'epha ou demi-saa, ce sera 1/60 du Homer ; ce 6e doublé donne un tiers, soit 1/30.

en ce sens, que toutes les oblations seront égales. Samuel dit que, selon l'avis du premier interlocuteur de la Mischnâ, on explique le dit verset en ce sens qu'il faut réunir les 2 mesures indiquées [1], ce qui donne pour la mesure de l'oblation : 1/40, en moyenne. — « La mesure moyenne, est-il dit, est 1/50. » R. Levi explique ainsi ce verset (Nombres, XXXI, 30) : *Et de l'autre moitié qui appartient aux enfants d'Israël tu prendras un à part sur* 50 ; on en conclut [2] que chaque fois qu'il est prélevé une part d'un endroit déterminé, elle aura cette même proportion et, par conséquent, elle sera 1/50. « Les mauvais cœurs, est-il dit, ne donnent que 1/60, » comme il est écrit au verset précité d'Ezéchiel : *Et vous donnerez la* 6e *partie d'un Epha, d'un Homer d'orge* (cette répétition implique la mesure donnée par les mauvais cœurs), verset appliqué par Schammaï à la bonne mesure ou 1/30. La mesure moyenne (selon l'interlocuteur de Schammaï) est 1/40, d'après la déduction faite précédemment par Samuel. Les mauvais cœurs ne donnent que 1/60, conformément à l'opinion de R. Levi b. Ḥina, qui s'exprime ainsi : toute personne qui rédime ses produits selon la règle ne perd rien, comme il est écrit (Ezéchiel, XLV, 11) : *L'Epha sera la dixième partie du Homer ; la mesure de l'un et de l'autre se rapportera au Homer* (c.-à-d. que cette mesure n'est pas réduite, quoiqu'elle soit rédimée).

« Si, ayant prélevé approximativement, il se trouve que c'est seulement 1/60, etc. » Il va sans dire qu'en ce cas il est inutile de recommencer, selon Schammaï, si c'est un 1/50 (de même que son interlocuteur autorise au besoin 1/60); mais, si l'on a prélevé une quantité inférieure, allant de 1/50 à 1/60, qu'en dit Schammaï? (Comme son interlocuteur exige, pour moins de 1/60, d'ajouter une parcelle, Schammaï l'exige-t-il pour moins de 1/50, ou non ?) Au contraire, répondit R. Ḥanina bar Imi, bar Kappara n'adopte pas l'avis de la Mischnâ ; il dit que lorsqu'on a prélevé approximativement l'oblation, s'il se trouve qu'elle est inférieure à 1/50 ou près de 1/60, elle est suffisante et il est inutile d'y rien ajouter (pour indiquer précisément que Schammaï, en ce cas, partage l'avis du préopinant). R. Imi dit au nom de R. Yoḥanan : lorsqu'on dit qu'en cas d'addition d'une parcelle d'oblation, celle-ci est avant tout soumise au droit de dîme, ce n'est vrai que lorsqu'on avait l'intention de libérer le monceau par la première oblation ; mais si l'on n'a pas eu cette intention, c'est un complément (non une addition), et chaque grain de blé servant à la compléter est de l'oblation pure. Cahana dit que l'on a recours (selon les termes de la Mischnâ) à la mesure dont on se sert d'ordinaire ; selon R. Yoḥanan, on peut compléter ladite quantité. Mais la Mischnâ ne dit-elle pas « comme on a l'habitude de mesurer ? » Ceci, dit-on, implique seulement qu'il ne pourra pas y avoir moins de la mesure (mais, il est bien loisible d'y ajouter un surcroît). On peut entendre par là, répondit encore R. Éliézer, qu'en ajoutant à l'oblation, on peut

1. En donnant pour les 2 Homers, l'un de froment et l'autre d'orge, formant ensemble 60 *saas*, une oblation d'un *saa* et demi, on donnera 1/40. — 2. Tossefta sur ce traité, ch. V.

aussi employer la mesure. R. Yona dit que R. Simon b. Lakisch demanda en présence de R. Yoḥanan : quelle est la règle à l'égard de ce supplément d'oblation (est-elle soumise à la dîme, parce qu'elle n'est qu'un supplément volontaire, ou non ?) Mon avis, répondit-il, ne s'applique qu'à un particulier (dont l'opinion est contestée par les autres rabbins). Cette réponse signifie-t-elle qu'il impose l'obligation de la dîme (contrairement aux autres rabbins, qui l'en dispensent au commencement)? Ou bien veut-il dire qu'elle n'est pas due pour l'oblation additionnelle (contrairement aux rabbins qui, en ce cas, la prescrivent)? S'il a voulu dire qu'il prescrit l'obligation, cela se comprend ; mais s'il a voulu, au contraire, indiquer la dispense, comment l'expliquer? Car si R. Juda, qui est d'un avis moins sévère pour la question du rapprochement des fruits à libérer et permet de prendre l'oblation pour les fruits éloignés, dispense pourtant de la dîme l'oblation additionnelle ; il doit en être à plus forte raison de même pour les autres rabbins qui exigent la proximité des produits pour leur libération (il a donc voulu prescrire l'obligation et faire sous-entendre qu'au commencement les rabbins le contredisent et dispensent de la dîme). Au contraire, R.Yossé ou R. Imi vint dire au nom de R. Simon b. Lakisch que l'addition de l'oblation est soumise à la dîme (même selon les autres rabbins). En effet, remarqua R.Yossé, la Mischnâ prescrit expressément cette obligation. Quelle Mischnâ est-ce, demanda R. Zeira à R. Issi? On ne lui répondit rien. Peut-être, observa-t-on, indique-t-on par là notre Mischnâ, où il est dit : « si le prélèvement approximatif est seulement 1/61, il est valable; et il ne faut pas y ajouter de quoi compléter la quantité donnée d'habitude » (quoique l'addition ne soit pas obligatoire, on pouvait croire qu'elle n'est pas soumise à la dîme, modification admissible seulement selon R. Juda). Or, n'a-t-on pas enseigné dans notre Mischnâ que si l'on ajoute à l'oblation, cette addition est soumise avant tout à la dîme (on en conclut donc, au contraire, à l'obligation). Quelle est la mesure prescrite légalement (non rabbiniquement) pour l'oblation? Selon R. Yoḥanan, c'est une part de l'oblation de la dîme (soit une parcelle infime sur l'ensemble). De qui, demanda R. Ḥanan, le sais-tu? Je l'ai appris à la suite de la discussion des compagnons d'études; car R. Yanaï dit que 1/1000 suffit; selon R. Mena, il n'y a aucune mesure, puisqu'il est écrit (Deutéron., XVIII, 4) : *la prémice de ton blé, de ton vin, de ton huile*, si peu que ce soit suffit (j'ai donc choisi un terme moyen en indiquant une part de 1/100).

4. Si quelqu'un donne l'ordre à un envoyé de prélever l'oblation[1], celui-ci devra agir selon les intentions du propriétaire. S'il ne les connaît pas, il adoptera la mesure moyenne, soit 1/50. S'il a réduit de 10 ou augmenté de 10 (soit 1/40 ou 1/60), son opération est aussi valable. Mais si (connaissant l'habitude du propriétaire), il en a ajouté intentionnellement, son opération est nulle.

1. Babli, tr. *Kidouschin*, f. 41[a] ; tr. *Kethouboth*, f. 99[b] ; tr. *Behhôroth*, f. 61[a].

On comprend jusqu'à présent, par la Mischnâ, comment il faut exécuter l'ordre donné par le propriétaire, lorsque celui-ci, en donnant l'ordre, précise son intention. Mais quelle sera la règle lorsque l'envoyé, connaissant les intentions du maître, n'a pas reçu d'instruction formelle sur ses intentions? On peut la déduire de ce qu'il est dit : « s'il ne les connaît pas, il adoptera la mesure moyenne » ; c'est parce qu'il ne les connaît pas. Si donc l'envoyé les connaît, n'eût-il pas reçu d'instructions à cet égard, il faut les suivre comme si elles avaient été énoncées (et ne pas donner une moyenne). R. Aboun bar Cahana dit : si on a réduit l'oblation de dix, ou si on l'a augmenté, il faut se préoccuper de l'oblation et non du reste qui est profane, car la diminution et l'augmentation ne sont pas semblables. Comment cela? Le voici: s'il avait l'habitude de prélever 1/50 et qu'il ait cette fois prélevé 1/40, il perd 6/4 (ou 1 et 1/2, formant la différence entre 1/40 et 1/50); mais s'il lui est arrivé de prélever 1/60, il gagne 4/4 (soit un demi en moins pour atteindre 1/50, par rapport à l'oblation). Comment se fait-il qu'en cas de diminution (même intentionnelle) l'oblation est valable, et qu'en cas d'augmentation intentionnelle elle ne soit pas valable? C'est que, fut-il répondu, la différence est notable : lorsqu'on avait l'intention de donner moins, elle est valable (le propriétaire y gagne) ; si au contraire on voulait réduire, elle n'est pas valable (il y perd). R. Ḥagaï objecta devant R. Yossé l'enseignement exprimé ailleurs [1]: Si le propriétaire dit à son envoyé de remettre une part des saintetés aux étrangers qui y arrivent, que l'envoyé (renchérissant) leur dit de prendre chacun 2 parts et que ceux-ci (augmentant encore) vont jusqu'à prendre 3 parts, tous trois ont prévariqué des saintetés (même le propriétaire, quoique ses ordres n'aient pas été strictement suivis, est aussi coupable) ; comment donc se fait-il qu'ici l'oblation non prélevée par l'envoyé d'une façon toute conforme aux ordres donnés devienne nulle? C'est que, fut-il répondu, le premier morceau consommé l'a été par ordre du maître (et, dès ce moment, ce dernier est coupable) ; tandis qu'ici on ne saurait dire que chaque grain de blé a reçu sa destination du maître (aussi, l'oblation est nulle). En quoi peut-on comparer l'exemple précité de notre Mischnâ? Le voici : si l'on a devant soi 2 monceaux de blé et que l'envoyé, après avoir libéré le premier par ordre du maître, libère l'autre sans ordre (c'est également une addition faite de son chef, comme dans l'exemple précité).

5. Celui qui veut donner une plus grande quantité d'oblation que d'ordinaire peut aller, selon R. Eliézer, jusqu'à 1/10, à l'instar de l'oblation de la dîme. Lorsqu'il dépasse cette limite, il doit employer l'excédant à titre d'oblation de la dîme pour d'autres fruits [2]. R. Ismaël dit : On peut laisser la moitié comme profane, et remettre l'autre moitié comme oblation sacerdotale. R. Tarfon et R. Akiba (allant encore plus

1. Tr. *Méila*, ch. VI, § 1. — 2. C'est de la dîme due au lévite, que celui-ci remettra comme oblation au cohen, en rendant l'équivalent en profane.

loin) permettent de laisser pour le cohen la majeure partie, pourvu qu'il reste un peu de profane [1].

R. Jérémie au nom de R. Yoḥanan, ou R. Jacob b. Aḥa dit au nom de R. Simon b. Lakisch [2] : L'opinion exprimée ici par R. Eliézer est conforme à celle de Schammaï, qui dit (I, 4) qu'en cas du prélèvement d'olives pour libérer l'huile, l'oblation est bonne, parce que la partie sacrée est mêlée au reste ; de même ici, R. Eliézer dit que le sacré peut se trouver mêlé au reste, sans autre désignation plus spéciale, et l'oblation 1/10 est valable. Selon l'opinion de R. Yoḥanan [3], on comprend l'avis de R. Eliézer disant qu'après avoir dépassé cette limite de 1/10, il faut employer l'excédant à titre d'oblation de la dîme pour d'autres fruits ; une part sur dix qui s'y trouvent est d'avance sacrée comme oblation, et dès qu'elle est prélevée, le reste n'est plus inaffranchi que sous le rapport des dîmes, non pour l'oblation ; il a donc bien fait de spécifier qu'on peut employer l'excédant à l'oblation de la dîme pour d'autres produits. Mais, selon Ḥiskia, au contraire, comment expliquer l'avis de R. Eliézer? Puisque, dans ce dixième qui est prélevé pour l'oblation, il y a un reste bien apte à servir de grande oblation en général, pourquoi enseigne-t-on que cet excédant peut servir seulement d'oblation de la dîme et pour d'autres produits? C'est que Ḥiskia partage l'avis de R. Ḥiya, qui dit : lorsqu'on a prélevé plus du dixième, on emploiera cet excédant à titre d'oblation de la dîme pour libérer d'autres produits. — Quel est le motif de R. Ismaël (qui permet d'aller jusqu'à la moitié en oblation, et moitié en profane)? C'est qu'il est écrit (Deutéron., XVIII, 4) : *La prémice de ton blé*, il suffit qu'il y ait égalité de partage entre la prémice et le blé profane. D'où sait-on qu'il faut, sous peine de nullité, laisser au moins une parcelle profane? C'est qu'il est dit : « *de* la prémice, » et non la prémice entière [4].

6. A trois époques, on mesure la contenance des paniers (afin de donner les dîmes exactes) : au printemps, en automne [5], au milieu de l'été. Il est bon de compter ce qui y entre ; il vaut mieux les mesurer, et le meilleur encore est de peser.

7. R. Eliézer dit : l'oblation (mélangée à d'autres produits) est annulée lorsqu'il y a plus de cent-une parts équivalentes [6]. R. Josué dit : Il suffit d'un peu plus de cent, et ce petit excédant est indéfini. R. Yossé b. Meschoullam dit : cet excédant devra être d'au moins un *cab* pour cent *saa*, soit la 6e partie de l'oblation produisant le mélange interdit.

Le meilleur mode adopté par la Mischnâ est préférable à quoi? C'est pré-

1. Comp. *Sifri*, Midrasch sur les Nombres, section *Nassó*, ch. V. — 2. Cf. ci-dessus, ch. III, § 5.— 3. Il dit, ci-dessus, 1, que l'inaffranchi ne s'annule pas dans une quantité supérieure, tandis que R. Hiskia est d'un avis contraire.— 4.V. ci-après, tr. *Halla*, ch. I, § 10, fin.— 5. Comme à ce moment, les fruits sont déjà secs et rétrécis, le panier en contient davantage. — 6. En ce cas, il suffit de prendre une part pour l'oblation, et le reste est accessible à tous.

férable, dit R. Houna, au prélèvement par estimation. En effet, dit R. Ḥanina, fils de R. Hillel, la Mischnâ dit aussi que l'action de peser est préférable aux 3 autres manières, y compris l'évaluation approximative. Il se peut, dit R. Ḥinena, que ce soit seulement le meilleur des 3 modes précités (nombre, mesure, ou poids), sans parler de l'estimation ; mais il n'y a rien de prouvé à cet égard.

Comment sait-on que l'oblation n'est pas annulée dans une quantité moindre [1] ? C'est que, dit R. Yôna, comme il est écrit (Nombres, XVIII, 29) : *de toute sa graisse la partie qui en est sacrée*, on peut interpréter ces mots en ce sens que lorsque la partie prélevée retombe dans l'ensemble, elle rend le tout sacré. Or, elle (l'oblation de la dîme) est de 1/100. Par conséquent, selon R. Eliézer, il faut que la partie profane ait au moins un *saa* de plus pour que l'annulation soit possible ; selon R. Josué, l'addition pourra être minime ; enfin, selon R. Yossé b. Meschoullam, cet excédant devra être, d'au moins un *cab* pour cent *saa*, soit la 6e partie de l'oblation produisant le mélange interdit ; et cet avis sert de règle.

8. R. Josué dit : les figues noires sont jointes aux blanches pour l'emporter comme nombre [2], et réciproquement. De même, les grands gâteaux de figues sont joints aux petits, et réciproquement ; les gâteaux ronds sont joints aux carrés plats (brique) et réciproquement. Selon R. Eliézer, c'est interdit (et chacun est compté séparément). R. Akiba dit : lorsque l'on sait où est tombée l'oblation, on ne joint pas ces diverses sortes ; mais lorsqu'on l'ignore, on les joint.

R. Issi dit au nom de R. Yoḥanan quel est le motif de R. Eliézer : c'est que, dit-il, lorsqu'il est tombé des figues noires au milieu des blanches, on peut manger ces dernières (elles sont donc distinctes). Mais la Mischnâ dit : « les figues blanches sont jointes aux noires pour l'emporter comme nombre » ? Voici, dit R. Elazar b. Pedath, ce que R. Eliézer réplique à R. Josué [3] : Est-ce que les blanches (non interdites) peuvent contribuer à l'annulation des noires, aisées à distinguer ? (il ne l'admet pas). R. Josué, au contraire, admet cette opinion ; même lorsqu'on sait en quoi consistait le mélange survenu et quelle espèce interdite y est tombée, elles s'annulent réciproquement. Caḥana dit : elles ne sont pas annulées (selon R. Yoḥanan) lorsqu'on connaît l'espèce qui y est tombée. D'après ce dernier avis, quelle différence y aurait-il entre R. Josué et R. Akiba (parlant aussi du cas où on les connaît) ? Il y en a une au cas où l'on a su d'abord ce qui est tombé et qu'ensuite on l'a oublié : selon R. Josué, l'ensemble s'annule en ce cas ; selon R. Akiba, il ne s'annule pas. Toutefois, ajoute Simon b. Aba au nom de R. Yoḥanan, si même le doute porte sur une noire qui serait tombée là, elle devra être contrebalancée par le double de blanches, pour qu'il y ait annulation par la majeure partie (non à

1. Cf. ci-après, tr. *Orla*, ch. II, § 1 (fol. 61d). — 2. On l'explique au § suivant. — 3. Cf. ci-après, tr. *Orla*, ch. III, § 1 (f. 63a).

l'inverse). Mais, demanda R. Zeira, en présence de R. Mena, ne vous semble-t-il pas que la figue douteuse devra être contrebalancée par au moins 3 autres, pour qu'en cas de perte de l'une d'elles il en reste toujours deux? En effet, répondit-il, c'est aussi mon avis. Bar Pidia dit: on les comprime et on les foule sous la pierre, afin de bien opérer le mélange; et, bien que ce rabbin ait dit ailleurs [1] : le vrai mélange ne se dit que de la pâte pétrie au vin ou à l'huile, il reconnaît ici que les figues ainsi pressées constituent un vrai mélange. Les paroles d'autres rabbins contestent l'avis que R. Yohanan vient d'émettre [2]. Ainsi Cahana demanda à Samuel : ne semble-t-il pas que dans le mélange interdit dont traite notre Mischnâ (au sujet de la *Halla*) la majeure partie est de l'oblation? C'est aussi mon avis, lui dit-il; seulement, lorsque tu te rendras en Palestine, tu t'informeras. Lorsque Cahana s'y rendit, il entendit dire par R. Yossé au nom de R. Yohanan que si même un *saa* se mêle à 99 autres semblables, le tout devient profane. Sur quoi, R. Abahou dit que R. Simon b. Lakisch répliqua à R. Yohanan : se peut-il que ce *saa* rende le tout non susceptible de divers droits? Or, lorsqu'un gâteau rond de figues se trouve parmi d'autres de ce genre, il est clair que l'on a pris en mains l'oblation, et pourtant on la déclare annulée; il en sera donc de même pour le présent cas de mélange. On pouvait toutefois objecter que la différence consiste en ce que déjà le gâteau rond d'oblation était annulé avant le mélange (par la majeure quantité), tandis qu'il n'en est pas de même pour le cas précité du mélange de profane, avec la *Halla*) ; donc, il ne se préoccupe pas de la question d'annulation par la majorité et conteste l'avis de R. Yohanan. — R. Yona et R. Yossé disent tous deux au nom de R. Zeira que même deux espèces de froment [3] mêlées (dont l'oblation a un caractère plus grave) peuvent être moulues ensemble, et par leur mélange le sacré est annulé.

Si l'on avait devant soi 20 figues et qu'il en tombe une sacrée, puis l'une d'elles se perd, on admet, selon R. Simon b. Lakisch, qu'en raison du doute la figue sacrée soit celle qui est perdue, et le tout s'annule dans la majorité; selon R. Yohanan, au contraire, chacune d'elles peut représenter la sacrée, et il n'y a pas d'annulation. Celui-ci reconnaît que si l'on a ajouté ces produits à un autre tas de façon à former une majorité absorbante, ou si, à l'inverse, on a complété ce que l'on a devant soi, de façon à former aussi une majorité contraire, le tout s'annule et devient profane en raison du doute. R. Simon b. Lakisch dit au nom de R. Oschia : si, en ayant devant soi 150 tonneaux fermés (qui, en raison de leur valeur, ne peuvent jamais être annulés) et que cent d'entr'eux ont été ouverts, puis un tonneau d'oblation a été mêlé avec eux, par erreur, on prélève l'équivalent de l'oblation, et les cent peuvent redevenir profanes, non les 50 fermés qui restent interdits (en raison de leur valeur distincte); le reste redeviendra libre lorsque

1. Même série, tr. *Demaï*, ch. V, § 5 (t. II, p. 183). — 2. Cf. ci-après, tr. *Halla*, ch. I, § 5 (f. 57d). — 3. P. ex. une sorte claire et une sorte foncée (ci-dessus, ch. II, § 4).

les tonneaux seront ouverts (et perdent leur valeur individuelle). Cette annulation partielle, dit R. Zeira, n'est effective que si les tonneaux se trouvent ouverts par mégarde ; mais il n'est pas permis de les ouvrir sciemment, dans le but d'obtenir l'annulation. — R. Zeira dit au nom de R. Pidia : l'oblation certaine rend interdit l'ensemble auquel elle se mêle (et dont l'une est perdue), jusqu'à cent parts équivalentes ; et l'oblation douteuse reste interdite jusqu'à 50 parts égales (au-delà de ce nombre, l'annulation a lieu). Est-ce à dire que, parmi 60 ou 70 parts, le mélange n'est pas interdit (ne peut-on pas aussi admettre qu'en dépit de la pièce perdue, celle qui est sacrée est restée)? On veut dire seulement que, jusqu'à 50 parts d'équivalent, la partie sacrée devra être annulée par une majorité prise en dehors ; mais, au-delà de ce nombre, il n'est plus besoin d'annulation par la quantité augmentative, ou absorbante. R. Houna dit comment il faut entendre notre Mischnâ[1], les grands gâteaux de figues sont joints aux petits et en annulent un par le poids (de sorte que 25 grands valant 50 petits, suffisent pour former ensemble cent parts et annuler un petit), et les petits sont joints aux grands pour annuler un tel par le nombre (il faut alors 50 grands pour avoir ensemble cent).

9. Dans quel cas a-t-il lieu? Lorsqu'au milieu de 50 figues noires et de 50 blanches, il tombe une figue noire qui est de l'oblation, toutes les noires (selon R. Akiba) sont interdites (à titre de mélange sacré), et les blanches restent accessibles. Si une figue blanche d'oblation y est tombée, les blanches sont interdites et les noires autorisées. Lorsqu'on en ignore la couleur, on les joint toutes. En ce cas, R. Eliézer est d'un avis plus sévère que R. Josué.

La Mischnâ dit qu'ici « R. Eliézer est d'un avis plus sévère que R. Josué. » C'est un sujet en litige, dit R. Yohanan, entre deux docteurs. On trouve cet enseignement[2] : lorsque l'on connaît l'objet tombé, il ne saurait être annulé ; s'il est inconnu, on l'annule. Tel est l'avis de R. Eliézer. Selon R. Josué, il importe peu que le produit mêlé soit connu ou non ; il est annulé en tous cas. Tel est l'avis de R. Meir. R. Juda a une autre version : en tous cas, si le fruit est connu ou non, il n'est pas annulé, selon R. Eliézer ; mais, selon R Josué, il est annulé dans tous les cas ; enfin, selon R. Akiba, si le fruit est connu, il ne peut pas être annulé ; s'il est inconnu, il s'annule.

10. Au cas suivant, R. Eliézer est d'un avis moins sévère que R. Josué : lorsque l'on comprime[3] une livre de figues sèches (d'oblation) sur le bord d'une cruche pleine des mêmes fruits, sans savoir de quelle cruche il s'agit, on considère toutes les figues, selon R. Eliézer, comme si elles étaient séparées, et l'on joint à celles du bas celles du haut pour l'emporter par le nombre (si les cruches en ont cent fois autant) ; selon

1. Cf. ci-après, tr. *Orla*, ch. III, § 1 (fol. 62[d], fin).— 2. Tossefta sur ce traité, ch. V. — 3. Cf. Babli, tr. *Beça*, f. 3[b] ; tr. *Zebahim*, f. 73[a].

R. Josué, cette jonction imaginaire n'a lieu que s'il y a au moins cent cruches.

11. Lorsqu'un *saa* d'oblation est tombé du bord d'un grenier et qu'on l'a enlevé [1] (mêlé avec le reste), selon R. Eliézer, si l'ensemble du mélange enlevé (ou dépôt primitif) s'élevait à cent *saa*, l'ensemble l'emporte sur 101 parts; mais, selon R. Josué, le mélange reste sacré, sans annulation. Donc (ajoute-t-il), lorsqu'un tel *saa* d'oblation tombe au bord d'un grenier, on l'enlève. Pourquoi alors dit-on que le mélange d'oblation est annulé par 101 parts égales? C'est vrai lorsqu'on ne sait pas si les fruits sont mêlés, ou à quelle place du grenier cette oblation est tombée.

Si l'on a comprimé un litre de figues sèches (d'oblation) au bord d'un tonneau et que l'on ne se souvient plus à quel endroit, ou au bord d'une ruche de miel et que l'on ne sait plus où, l'oblation est annulée, dit R. Eliézer, si elle est contre balancée par cent parts égales ou litres; s'il y en a moins, elle n'est pas annulée. R. Josué dit: s'il y a cent ouvertures de tonneau, on annule l'oblation comprimée au bord de l'un d'eux; au cas contraire, les ouvertures sont interdites, mais le fond est d'un usage permis. Telle est la version de R. Juda. Voici celle de R. Meir: Selon R. Eliézer, s'il y a cent ouvertures de tonneau, on annule l'oblation comprimée au bord de l'un d'eux; au cas contraire, les ouvertures sont interdites, mais le fond est d'un usage permis. Selon R. Josué, y eût-il 300 bouches de tonneaux, l'oblation qui a touché l'une d'elles n'est jamais annulée. Cet avis revient à dire, que, selon lui, les ouvertures sont traitées à l'égal de ce qui peut se compter et, pour cette raison, ne sont jamais annulées. Ceci confirme l'assertion émise par R. Yoḥanan (§ 9) que c'est un point diversement résolu par deux interlocuteurs, en même temps qu'il confirme l'opinion disant que selon R. Meir, tous les objets peuvent communiquer la sainteté en cas de mélange [2]. Cela prouve enfin que la courge aussi, en raison de ce qu'on la compte, ne peut pas être annulée même parmi plus de cent autres, et le tout est interdit. Si on l'a comprimée dans un gâteau et que l'on ne sait pas où, elle a perdu de sa valeur individuelle et s'annule parmi cent parts égales. Toutefois, dit R. Aboun, il faut que chaque gâteau contienne un peu plus de 2 livres, afin que, dès sa disparition dans le gâteau, elle soit annulée par la quantité.

Est-ce que R. Eliézer ne se contredit pas? Il dit plus haut (§ 10) que l'on joint celles d'en-bas à celles d'en-haut pour que le nombre l'emporte et annule le tout, tandis qu'ici il exige la quantité déterminée dans la partie enlevée, non dans celle qui est restée à terre? C'est que, répondit R. Jérémie ou R. Ḥiya au nom de R. Yoḥanan, ou Simon b. Wawa au nom de Cahana, R. Eliézer fait entendre que, par suite de l'enlèvement préalable, la séparation de celles du bas est évidente, et leur adjonction constituerait une annula-

1. On trouve l'emploi de la même racine dans l'Exode, XV, 8. — 2. Cf. ci-après, tr. *Orla*, ch. III, § 2 (f. 63[a]).

tion volontaire interdite. Au contraire, selon R. Ila ou R. Assé au nom de R. Yohanan, R. Eliézer vient dire que l'on considère l'ensemble du mélange comme un *saa* annulé par cent autres (malgré l'enlèvement, il n'y a pas de distinction, et tout est réuni pour l'annulation). Donc, selon l'explication de R. Assé, cela revient à dire qu'il est permis volontairement d'ajouter des produits pour compléter le nombre servant à l'annulation ; selon Cahana, au contraire, c'est interdit. Si, après avoir enlevé une première fois la partie de blé à laquelle de l'oblation est mêlée et qu'après un second mélange on l'enlève de nouveau, malgré cette double séparation, il est permis selon R. Assé de tout réunir pour avoir le nombre voulu de cent parts. Selon Cahana, c'est interdit (sans admettre que les 2 enlèvements n'en forment qu'un et qu'en ce cas il soit permis de tenir compte de l'adjonction nouvelle si elle s'élève à cent parts). Selon R. Assa, c'est permis même lorsqu'on n'a rien laissé au-dessous (toutes celles du bas étant adjointes) ; selon Cahana, ce serait permis au cas où l'on a laissé au-dessous, et que le premier enlèvement englobait une quantité suffisante de cent parts (il faut un reste, pour indiquer que ce n'est qu'un prélèvement).

12. Lorsque dans l'une de 2 hottes (contenant chacune 50 *saas*), ou dans l'un de 2 greniers (de la même contenance), il est tombé un *saa* d'oblation, sans que l'on sache dans lequel des deux, on les considère comme joints par leur nombre (et il suffit d'en prélever un *saa*). Selon R. Simon, cette jonction entre les 2 hottes a même lieu si (par suite de déplacement de l'une) elles sont dans 2 villes différentes.

13. R. Yossé raconte un fait de ce genre arrivé en présence de R. Akiba. Au milieu de 50 bottes de verdure, il en était tombé une dont la moitié était de l'oblation sacerdotale. J'ai dit qu'en ce cas le nombre l'emporte ; ce n'est pas que le mélange soit annulé vis-à-vis de 51 parts, mais puisqu'il n'y avait qu'une demi-botte d'oblation, c'était l'équivalent de 102 parts (cela dépend donc de l'évaluation totale, et non du nombre de bottes).

Lorsqu'il y a 2 hottes dans 2 chambres distinctes, ou 2 greniers dans une chambre, on les considère comme réunies pour annuler l'oblation qui y est tombée, mais non 2 greniers situés dans 2 chambres distinctes. Pourquoi cette différence entre l'emplacement où se trouvent les hottes et celui des greniers ? C'est que l'on a l'habitude de rentrer ensemble plusieurs hottes, fussent-elles dans diverses pièces (on les réunit donc) ; tandis qu'il n'en est pas de même des greniers. R. Zeira ou R. Hiya dit au nom de R. Simon : si l'on a devant soi 2 hottes dont chacune contient 50 *saas* et qu'il tombe un *saa* d'oblation dans l'une d'elles, sans que l'on sache dans laquelle des deux, on peut prélever l'équivalent pour le cohen soit d'une hotte, soit de l'autre, ou un demi-*saa* de chaque

hotte. De même, s'il y a 2 bains ayant chacun 20 *saas* (soit ensemble 40 *saas* formant la mesure légale) et que dans l'un d'eux il tombe 3 *loug* d'eau puisée (interdite), sans savoir où c'est, on peut retirer ce qu'il y a d'interdit (les 3 loug), soit d'un bain soit de l'autre, ou la moitié des 3 *loug* de chacun. R. Simon dit au nom de bar Pidia : lorsqu'on a devant soi 2 hottes ayant chacune 50 *saas* et si dans l'une d'elles que l'on connaît il tombe un premier *saa* d'oblation, puis il tombe un 2e *saa* d'oblation sans savoir où c'est, on supposera qu'à l'endroit où est tombé le premier *saa* est aussi tombé le 2e, parce que l'on aime à attribuer l'objet impropre pour la consommation à ce qui l'est déjà; si, par mégarde, on a augmenté la hotte où l'on sait que l'oblation est tombée et que celle-ci, par l'addition, se trouve annulée, on prélève un *saa* de compensation au sacerdote, le reste de la hotte devient permis, et la 2e hotte reste interdite. Il se trouvera que 2 *saas* sont à prélever sur 150 (qui sont permis). Lorsqu'on a 2 hottes contenant chacune 50 *saas*, qu'il tombe un *saa* d'oblation dans l'une d'elles sans que l'on sache dans laquelle des deux, et qu'ensuite il tombe un 2e *saa* d'oblation et l'on sait où il est tombé, on ne dit pas (comme au cas précédent) que la 2e quantité d'oblation est tombée au même endroit que la première (il faut qu'il y ait certitude d'interdiction avant que le doute survienne) ; si ensuite, par mégarde, on a augmenté l'une des hottes (fût-ce celle où l'oblation est tombée) et que celle-ci, par l'addition, se trouve annulée, on prélève un *saa* de compensation au sacerdote, le reste de la hotte devient permis et la 2e hotte reste interdite, jusqu'à ce qu'une nouvelle addition involontaire l'annule. Si l'on dit que le dessus des fruits soit consacré à l'oblation et le dessous soit profane, ou si l'on dit à l'inverse que l'intérieur soit de l'oblation et le supérieur soit profane, tout dépend de l'intention exprimée et c'est admis. De même, pour le bain (où une partie ajoutée est impropre), si l'on dit que le liquide d'au-dessous soit apte au bain légal, en considérant comme impropre la partie supérieure, ou à l'inverse que la supérieure soit apte au bain et que l'inférieure soit impropre, le tout dépend de l'intention exprimée et c'est admis (après avoir retiré l'eau supérieure pour s'en servir, on rejette l'inférieure). — On a dit plus haut que 2 hottes (même sises dans 2 pièces), sont réunies pour annuler l'oblation qui y serait tombée, non 2 greniers situés de même. En quel cas cela a-t-il lieu? Le voici : lorsque 2 greniers se trouvent dans 2 chambres distinctes et qu'un *saa* d'oblation se mêle à l'un d'eux (sans savoir lequel), tous deux sont interdits; si ensuite, par mégarde, on a augmenté l'un d'eux et que l'oblation se trouve annulée, on en prélève l'équivalent pour le cohen, le reste du grenier devient permis; et le 2e grenier, lorsque par mégarde il se trouvera augmenté à son tour (de façon à annuler tout ce qui s'y trouverait), sera alors d'un usage autorisé, et il ne sera pas nécessaire d'en prélever un *saa* équivalent d'oblation, puisque le cohen se trouve déjà récupéré par le prélèvement fait au premier grenier. On a enseigné : lorsque l'oblation se trouve pétrie avec la partie profane, l'oblation est annulée (si la quantité est cent fois supérieure); si

elle n'est pas pétrie avec le reste, elle conserve toujours son individualité (quelle que soit la quantité connexe). Mais la Mischnâ ne contient-elle pas ce récit de R. Yossé : « un fait de ce genre arriva devant R. Akiba, qu'au milieu de 50 bottes de verdure il en était tombé une dont la moitié était de l'oblation ; j'ai dit qu'en ce cas le nombre l'emporte. » Or, certes, il n'y a rien là qui soit pétri ; et pourtant le nombre l'annule ? En effet, voici comment ledit enseignement devait s'exprimer : tout objet pour lequel on a souci qu'il ne se mêle pas à d'autres (en raison de sa valeur) ne peut pas être annulé. Voici un exemple : lorsqu'une courge impure est tombée parmi cent pures (non susceptibles d'impureté), l'impureté ne se propage pas, parce que l'on a égard à leur valeur et qu'on ne les laisse pas se mêler à d'autres ; mais, si l'on n'avait pas ce souci (comme c'est le cas pour les bottes de verdure dont parle la mischnâ), le tout serait annulé dans un même compte, et l'impureté se propagerait.

CHAPITRE V

1. Si un *saa* d'oblation impure est tombé dans moins de cent parts profanes [1], ou dans une même quantité de 1re dîme, ou de 2e dîme, ou parmi des objets consacrés, soit purs, soit impurs, il faut le laisser pourrir et se perdre (le cohen même ne pouvant consommer de l'impur). Si ce *saa* était pur, on le vend aux cohanim au prix de l'oblation (à bon marché, faute de nombreux acquéreurs), déduction faite du *saa* d'oblation mêlée au tout. Si c'est mêlé à de la 1re dîme, on fait une désignation nominale pour l'oblation de dîme, où 100e (après l'échange avec le lévite contre des fruits profanes). Si ce *saa* est mêlé à de la 2e dîme, ou des objets consacrés, on doit racheter le tout (et le montant de la vente, faite comme au cas précédent, devra être consommé à Jérusalem). Si le blé profane auquel s'est mêlée cette oblation était impur, (ce qui ne permet plus de l'employer en oblation de dîme), il faut (après la vente) que ceux-ci le mangent par petits pains détachés [2], ou en grains grillés, ou pétrir la pâte avec du jus de fruits [3], ou partager la pâte en morceaux inférieurs à la grandeur d'un œuf.

R. Ḥiya a enseigné : si les fruits inaffranchis où l'oblation est tombée sont cent fois supérieurs, ils l'emportent par le nombre, ainsi que les pousses de la 7e année agraire (bien que tous 2 soient des produits interdits) ; en restituant au cohen le *saa* tombé parmi les inaffranchis, on y désigne nominalement les dîmes (pour les libérer sous ce rapport), et quant au prélèvement analogue

1. L'oblation, même impure, mêlée à plus de cent parts égales, serait annulée. (Cf. Babli, tr. *Nedarim*, f. 59a. — 2. Lorsqu'ils n'ont que la grandeur d'un demi-œuf, l'impureté ne peut pas se propager. La même expression se trouve Josué, IX, 12. — 3. En ce cas aussi, l'impureté ne se propage pas.

sur les pousses de la 7e année, on le donne à tous ceux qui peuvent en manger[1] (à plusieurs, afin que ce ne soit pas le profit d'un seul). R. Yossé dit que la mischnâ exprime aussi cet avis, en disant : «Si un *saa* d'oblation est tombé dans moins de cent parts profanes, etc., il faut le laisser pourrir, » parce qu'il y a moins de cent parts ; si donc il y a cent autres parts équivalentes, elles l'emportent par le nombre, bien qu'elles soient inaffranchies.

On a enseigné ailleurs[2]: on peut éclairer avec du pain ou de l'huile d'oblation devenus impurs. Selon Ḥiskia, ce n'est vrai que pour le pain ou l'huile, non pour d'autres produits (de crainte que, par abus, on ne se permette d'en manger). R. Yoḥanan, au contraire, n'établit aucune distinction entre le pain ou l'huile et d'autres produits (il permet de les allumer tous). R. Judan de Cappadoce observe que le froment équivaut au pain et les olives à l'huile (s'ils sont impurs, on peut les allumer). R. Samuel bar Nahman dit au nom de R. Yoḥanan : celui qui s'éclaire avec du pain ou de l'huile d'oblation impure, mérite de voir ses os brûlés (de crainte d'abus). Aussi R.Samuel bar Nahman demanda-t-il à R. Yoḥanan s'il est permis de les allumer? Oui, répondit-il ; et tu ne seras pas puni plus que le reste de toute ta tribu (qui a pris l'habitude d'en user ainsi). Tous reconnaissent (même R. Yoḥanan) qu'il est permis d'employer l'huile à l'éclairage, car R. Aba bar Ḥiya dit au nom de Yohanan qu'en vertu de ce verset (Nombres, XVIII,) : *je te l'ai donné à cause de l'onction* (de tes fonctions sacerdotales), on indique que l'huile sert au cohen en raison de son élévation en dignité, ou qu'il peut s'en oindre le corps, ou l'utiliser à s'éclairer. On comprend les termes de la Mischnâ disant que si les fruits où l'oblation est tombée sont purs, il faut les laisser pourrir, parce qu'il n'est pas permis de brûler de l'oblation pure, mais pourquoi les laisser pourrir s'ils sont impurs ? Cela se comprend encore selon Ḥiskia qui n'autorise pas de s'en servir pour éclairer ; mais, selon R. Yoḥanan, pourquoi ne pas éclairer avec ces produits impurs ? C'est que R. Yoḥanan partage l'avis de R. Yossé b. Ḥanina disant qu'en laissant à ces produits le temps de pourrir, il peut leur survenir une addition de produits profanes qui en annulent la partie sacrée. Tout cela n'est applicable qu'aux produits que l'on ne mange pas crus ; mais lorsqu'on les mange d'ordinaire crus, il est à craindre que l'on ne vienne à en manger, et il vaut mieux les allumer. Mais ne partageons-nous pas l'avis selon lequel l'objet saint consacre seulement son emplacement et l'heure actuelle [3], non au delà (pourquoi donc, au lieu de les laisser pourrir, ne pas employer ces produits comme bois)? On peut répondre, dit R. Ḥanina, par l'hypothèse que l'emplacement a été détruit et que l'on n'a pas pu vendre les produits même à la valeur du bois. Lorsque notre mischnâ dit : « Si ce *saa* était pur etc. », elle nous dit qu'il s'agit d'oblation pure se mêlant à d'autres fruits impurs. Mais si elle a été mêlée étant pure avec des produits impurs, la règle est, comme le dit la même mischnâ :« si le blé profane auquel s'est mêlée cette oblation était

1. Tr. *Schebiith*, ch. IX, § 9. — 2. Tr. *Pesahim*, fol. 33b. — 3. Tr. *Erakhin*, ch. VI, § 5.

impur, etc. » Ceci se comprend [1] selon l'opinion de R. Yossé [2] lequel explique au nom de Hiskia, ou R. Yona au nom de R. Yanaï, le verset (Nombres, XVIII, 28) : *Vous donnerez l'oblation de l'Eternel au prêtre Aron*, en ce sens qu'il faut agir en sorte de la remettre à Aron en sa qualité de prêtre (et pour qu'il puisse la manger, il faut qu'elle soit pure). Mais, selon l'opinion de Cahanan, qui déduit le devoir de donner l'oblation de ce qu'il est dit (ib. 29) : *de toute sa graisse, ce qui en est saint*, c.-à-d. qu'il importe de prendre le sacré et que le prélèvement soit pur, pourquoi ne pas dire ici de même que le prélèvement seul devra être pur (sans se soucier de ce qu'ensuite la dîme devient impure) ? C'est que, malgré le motif invoqué plus haut par Cahanâ, il admet que l'on est tenu de remettre au cohen ce qu'il faut lui donner à l'état pur. — Au cas du contact de l'oblation avec de l'impur, le cohen la mangera par petits pains détachés, de la grandeur d'un demi-œuf (inférieurs à la quantité légalement nécessaire pour propager l'impureté).

2. Lorsqu'un *saa* d'oblation impure est mêlé [3] à cent parts de produits profanes purs (non atteints par cette oblation), il faut, selon R. Eliézer, prélever une part au hasard et la brûler, en admettant l'hypothèse que le *saa* prélevé est précisément celui qui y était tombé. Selon les autres sages, au contraire, elle est annulée par le nombre, et il faut la répartir en petits pains (comme au § précédent), ou en grains grillés, ou pétrir la pâte avec du jus de fruits, ou partager la pâte en fragments inférieurs à la grandeur d'un œuf.

R. Simon dit que R. Eliézer, dans cette Mischnâ, se conforme à l'opinion exprimée ailleurs, de même qu'il dit là [4], à propos du mélange des membres d'animaux défectueux (impropres aux sacrifices) avec ceux d'animaux sains, qu'après le retrait d'un membre on suppose que le défectueux a été précisément retiré, et le reste est valable ; de même il dit que la part prélevée au hasard sera précisément l'impure, et après l'avoir brûlée, on pourra consommer tout le reste. R. Zeira, au contraire, se demandait s'il n'y a pas lieu d'expliquer l'avis de R. Eliézer en supposant qu'il prescrit de brûler la part admise comme impure pour éviter tout danger de consommation interdite ; car, R. Eliézer ne reconnaît-il pas que lorsqu'on a prélevé un *saa* équivalent à la perte, pris parmi les produits inaffranchis, l'on est tenu d'y désigner nominalement les dîmes (afin de ne rien enlever aux lévites) ; or, s'il était admis que précisément le *saa* tombé dans le mélange est aussi celui qui a été enlevé comme équivalent, ce serait l'oblation, et il serait inutile d'en désigner les dîmes

1. Lorsqu'à la suite du mélange on prélève à titre de restitution un *saa*, dans lequel on désigne les dîmes nominalement, il faut tenir compte de l'oblation de la dîme ; or, si celle-ci était impure dans l'ensemble, elle serait un obstacle à la consommation générale. Il faut donc libérer ces produits avec d'autres qui sont purs. — 2. Cf. ci-dessus, ch. II, § 1, et tr. *Orla*, ch. II, § 1 ; Sifri, section *Korah*. — 3. Cf. Babli, tr. *Bekhoroth*, f. 62[a]. — 4. Ch. Babli, tr. *Zebahim*, fol. 77[b].

(R. Eliézer se préoccupe donc d'établir une mesure préventive contre les consommations interdites). R. Mena vient appuyer ce raisonnement de R. Zeira; car, dit-il, dans l'enseignement suivant, traitant d'un *saa* d'oblation pure tombé dans cent parts profanes impures, R. Eliézer n'émet pas d'opinion contraire à l'interlocuteur (s'il admettait que le *saa* tombé sera précisément aussi retiré, il le dirait et le *saa* pur pourrait être mangé ; c'est donc une nouvelle preuve qu'il a seulement pour but une mesure préventive). Les compagnons d'étude soutinrent par contre devant R. Yossé l'explication donnée par R. Simon ; car, disent-ils, si c'était par mesure préventive, cela suffirait-il pour brûler de l'oblation (on admet donc l'hypothèse que le *saa* retiré est celui qui y était tombé). A quoi R. Zeira répliqua : n'y a-t-il pas 6 espèces de doutes [1], pour lesquels on est tenu de brûler l'oblation ; or, n'est-ce pas par mesure préventive qu'il faut en ce cas les brûler ? Il en sera donc de même ici. Les compagnons objectèrent alors devant R. Yossé qu'en tous cas l'avis de R. Eliézer se justifie mieux que celui des rabbins : si le *saa* prélevé est impur, on fait bien de le brûler (comme R. Eliézer le prescrit) ; si, au contraire, c'est du profane et que l'impur y est resté, qu'importe pour le profane (dont l'état impur n'empêche pas d'en manger), et à quoi bon le diviser en fragments détachés, ou en grains ? Voici, répondit-il, quel est le motif des rabbins: « comme le cohen consomme la part restituée à titre d'oblation, il va sans dire qu'il en mange, non si elle est impure, mais seulement si elle est pure ; or, en cas de doute sur son impureté, cela ne va pas sans dire qu'il faille la brûler (conformément à l'avis de R. Eliézer), car si vous reconnaissez qu'en cas de survenue d'un doute d'impureté à l'oblation pendant qu'elle occupait encore sa place primitive (avant le mélange) on ne peut pas la brûler, qu'importe que ce doute soit survenu là ou ailleurs ? (Donc, on ne peut obvier à cet accident qu'en coupant l'ensemble par fragments non susceptibles d'impureté). Si toutefois vous voulez présenter une objection, c'est contre R. Oschia qu'il y a lieu de la diriger, car il dit : lorsqu'un *saa* d'oblation pure est tombé dans cent *saa* d'oblation impure, on la prélève et on brûle le tout (or, selon l'explication précitée des rabbins, on ne devrait pas avoir égard au nouveau doute survenu et ne pas la brûler ; donc, R. Oschia n'admet pas cette raison).

3. Lorsqu'un *saa* d'oblation pure est tombé dans cent parts égales de blé profane impur, elle est annulée ; et, après cession au cohen, il peut la consommer par petits pains (comme précédemment), ou en grains grillés, ou pétri au jus de fruits, ou par morceaux de pâte inférieurs à la grandeur d'un œuf.

Les petits pains dont il est question ici peuvent être d'un demi-*saa*, ou inférieurs au saa (mais non pas seulement d'une taille inférieure à l'œuf). Ḥiskia dit que même la partie profane de ce mélange ne pourra être consommée que par petits pains, à cause de la part de Ḥalla qui s'y trouve (et qu'elle ne de-

1. Tr. *Taharôth*, ch. IV, § 5.

vienne impure au contact de l'oblation impure). D'après cet avis, il a été dit que la défense faite à l'étranger de manger de l'oblation s'annule en cas d'équivalence de cent parts profanes, tandis que la défense faite au cohen de la manger impure ne s'annule pas (puisque l'on va jusqu'à craindre ce contact impur pour la Ḥalla). Est-ce que Ḥiskia n'est pas en contradiction avec lui-même ? Ailleurs il dit (addition à notre Mischnâ) : la pâte peut avoir, sans qu'elle soit sujette de faillir à la pureté, le 6ᵉ de 4 cabs et 4 cabs [1], tandis qu'ici au contraire, il est dit que la pâte devra être faite par petits pains (de petite taille) ? C'est que dans le cas précité il est question du prélèvement après avoir pétri toute la pâte (en ce cas de fait accompli, on a soin de séparer pour la Ḥalla 4 cabs) ; tandis qu'ici on prescrit dès le principe de séparer la pâte en petits fragments, avant de la pétrir. R. Abahou dit : nous avons erré toute notre vie comme l'aveugle tâtonnant avec son bâton, jusqu'à ce que nous ayons appris la valeur des mesures fractionnaires. Ainsi, le cab s'élève à la mesure de 24 œufs ; le *saa* (qui est le quadruple) à celle de 96 œufs, dont la 6ᵉ partie est 16. Or, selon Ḥiskia, s'il pétrit 6 cabs (dont il prend 5 pour la Ḥalla), celle-ci contiendrait la valeur d'un œuf d'impureté (ce qui est interdit) ; s'il ne pétrit que 4 cabs, prenant tout pour la Ḥalla, il ne resterait rien de profane (hypothèse aussi inadmissible). Comment donc agir ? On pétrit 5 cabs et l'on en prend 4 pour la Ḥalla. R. Yoḥanan dit que la pâte devra avoir seulement 4 cabs (ainsi, la pureté de la Ḥalla sera garantie). Lorsque Ḥiskia a dit plus haut que même la partie profane devra être mangée par petits fragments, c'est pour éviter la crainte qu'il n'y ait dans la grande pâte un creux rempli d'eau qui propagerait (même au profane) l'impureté de la part d'un œuf comprise dans la pâte. Quant à l'avis émis par R. Yoḥanan, il se fonde sur ce que (selon lui) il ne faut pas laisser en contact de la pâte (même sans eau) une quantité impure équivalent à un œuf (il exige donc qu'elle ait seulement 4 cabs). R. Yossé dit à R. Jérémie : Ne semble-t-il pas que l'on peut mettre d'accord ces 2 opinions ? On dirait que Ḥiskia exige le fractionnement de la pâte en cas de fait accompli (d'une pâte ayant déjà la valeur de 112 œufs) ; et R. Yoḥanan parle du principe, ou de l'avenir ? Ce serait aussi mon avis, répondit R. Jérémie (mais, en réalité, l'explication précédente prédomine). Dans quel cas, alors, y a-t-il lieu de se préoccuper de la question du creux rempli d'eau, selon R. Yoḥanan ? Cela arrive, répondit R. Yossé bar R. Aboun au nom de R. Yona, lorsqu'on a pétri une quantité impure de la valeur d'un œuf mêlée à une quantité pure de 17 (total de 18, insuffisant pour qu'il y ait lieu de donner la Ḥalla, ni, par conséquent, qu'il y ait l'impureté) et que cette partie a été mêlée à une autre allant jusqu'à une valeur

1. Un cab est de 4 *loug*, celui-ci a la valeur de 6 œufs, soit $4 \times 6 = 24 \times 4 = 96 + 16 =$ 112 œufs pour le total, dont on pourra retirer 4 cabs ou 96 œufs au point de vue de la *Ḥalla*, le 6ᵉ de cab ou 16 œufs représentant le reliquat de rigueur, comme il est dit ci-après. Dans une telle pâte, l'impureté ne se propage pas, tant que la pâte est profane et qu'il n'y a pas de Halla.

de 200 œufs (si, alors, il y a un creux rempli d'eau, cette eau propage l'impureté, laquelle n'est pas annulée jusqu'à la quantité de 200). R. Aba bar Mamal dit : Est-ce que l'avis disant que l'impureté n'est pas annulée dans une majeure partie profane n'est pas en contradiction avec l'assertion de R. Yossé b. Ḥanina[1], d'après laquelle un morceau d'animal mort tombé parmi d'autres parties semblables d'animaux légalement égorgés est considéré comme annulé, et il est permis, soit d'en manger, soit de toucher le tout, sans devenir impur, sauf qu'en cas de transport, cette partie impure n'est pas annulée, parce qu'il est impossible que la partie égorgée se confonde avec celle provenant d'une bête morte ? (comment donc concilier ces 2 avis?) Là c'est différent, répondit R. Yossé ; comme la partie égorgée ne saurait se confondre avec celle provenant de la bête morte, ce sont 2 espèces distinctes pouvant s'annuler réciproquement, tandis qu'ici le profane devenant parfois de l'oblation (pour la remplacer en cas de perte), l'annulation n'est pas admise. Selon R. Ḥiskia, c'est R. Simon (non R. Aba) qui a posé la question, et R. Aba b. Mamal (non R. Yossé) y a répondu. On a enseigné[2] : lorsqu'un *saa* d'oblation est tombé dans moins de cent parts égales profanes, le tout forme un mélange interdit ; l'on ne peut pas s'en servir pour remplacer l'oblation ailleurs, en y joignant un 5e supplémentaire, ni remplacer celle qui se trouve là par des produits d'ailleurs ; on ne la remplace que selon sa valeur exacte d'un *saa*. Ceci s'applique à ce qui ne se mélange pas d'une manière parfaite ; mais, pour ce qui se mêle bien, on se règle d'après la majeure partie composant l'ensemble ; et si c'est de l'oblation, le tout est pris pour tel ; si, au contraire, la majeure partie est profane, tout l'est également.

4. Lorsqu'un *saa* d'oblation impure est tombé dans cent *saas* d'oblation pure, tout le mélange est interdit, selon Schammaï ; mais Hillel l'autorise ; celui-ci objecte à Schammaï : puisque l'oblation pure est interdite aux étrangers et que l'impure est interdite au cohen, on peut établir une analogie et dire ceci : de même que la pure est emportée par le nombre (s'il y a plus de cent), de même l'impure le sera[3]. A cela Schammaï réplique : s'il est vrai que les produits profanes, qui sont moins graves en ce que leur consommation est loisible à tous, peuvent, par leur nombre, annuler l'oblation pure ; il n'en est pas de même pour l'oblation, plus grave en ce que son usage n'est pas accessible aux étrangers, et ce n'est pas à dire qu'elle s'annule par le nombre. Après que les uns se furent rendus aux raisons des autres *(a fortiori)*, R. Éliezer dit : On prendra l'équivalent de l'oblation tombée et on la brûlera ; selon les autres sages, elle est perdue en raison de son peu de valeur (personne n'étant lésé).

1. Cf. Babli, tr. *Beça*, f. 38b ; tr. *Menahoth*, f. 23a. — 2. Tossefta, tr. *Troumóth*, ch. VI. — 3. Si l'oblation pure, interdite aux étrangers sous peine capitale, est annulée sur cent, à plus forte raison l'impure l'est-elle, dont la consommation par e cohen n'entraîne qu'une simple transgression.

R. Judan b. Pazi et R. Aïbo bar Nagri étaient assis dans la salle et se disaient : Que faut-il entendre par les termes de la Mischnâ « après que les uns se furent rendus aux raisons des autres » ? Qui a cédé ? Est-ce Schammaï qui adopte l'avis de Hillel, ou est-ce l'inverse ? Il faut, se dirent-ils, sortir de cette salle, et au dehors nous apprendrons ce qu'il en est ; ce qu'ils firent. Ils entendirent que R. Ḥiskia ou R. Aḥa disait au nom de R. Juda b. Ḥanina : Nous n'avons trouvé qu'un seul cas cité par notre Mischnâ où Schammaï ait adopté l'avis d'Hillel. R. Yona dit au nom de R. Abayé l'avoir déduit de ce qu'il est dit[1] : lorsqu'on vide de l'oblation d'un vase dans l'autre et que le bord a été touché par un cohen purifié le même jour (ce qui rend l'oblation impropre), ce contact est annulé par 101 parts équivalentes de l'oblation. Or, si Hillel avait adopté l'avis de Schammaï, à savoir que l'oblation n'est pas annulée, qui aurait émis l'opinion exprimée dans cet enseignement que l'oblation est annulée par 101 parts équivalentes ? Ce ne serait ni Schammaï, ni Hillel (il faut donc admettre que Schammaï a adopté l'avis de Hillel). R. Ḥanina, fils de R. Hillel dit : on peut admettre que Hillel a exprimé ledit enseignement avant d'adopter l'avis de Schammaï (et n'en rien conclure pour notre question). R. Yossé dit qu'on peut déduire la solution des paroles mêmes de la Mischnâ : après que l'avis de l'un, est-il dit, fut adopté par l'autre, R. Eliézer prescrivit de prélever l'équivalent à l'oblation tombée, puis de la brûler ; or, Éliézer n'est-il pas[2] un disciple de Schammaï ? (puisqu'il prescrit le prélèvement, c'est une preuve que Schammaï a adopté l'avis de Hillel). Selon R. Ḥinena, il est dit formellement dans une *Braïtha*, qu'après l'adoption de l'avis des uns par les autres, il est entendu que l'oblation s'annule (Hillel l'emporte). Comment se peut-il que Schammaï qui a le dernier mot dans la discussion (sans réplique de Hillel) se range à l'avis de son contradicteur ? C'est que, répondit R. Abin, il y a là une autre réponse que nous ignorons. Ainsi, par exemple, on pourrait invoquer l'enseignement de R. Oschia, qui raisonne ainsi : si l'oblation pure, dont la consommation est interdite sous la grave peine capitale, peut pourtant être parfois annulée, il en sera à plus forte raison de même pour l'oblation impure, dont la consommation n'est interdite aux sacerdotes que par simple précepte légal.

5. Lorsqu'un *saa* d'oblation tombe dans cent parts profanes et qu'après avoir été recueillie, elle retombe dans un autre endroit, elle produit, selon R. Éliézer, le même effet d'interdire le mélange que la vraie oblation. Mais, selon les autres sages, il n'y a de mélange qu'en raison du nombre proportionnel (et, sur cent, il y a annulation).

R. Yoḥanan dit[3] : lorsqu'un *saa* d'oblation tombe dans cent parts profanes il est annulé, quelle que soit la parcelle contenue dans l'ensemble (où le *saa* prélevé de ce mélange est retombé). Mais notre Mischnâ ne contredit-elle pas

1. Mischnâ, tr. *Teboul yôm*, ch. II, § 7. — 2. Cf. même série, tr. *Yebamôth*, ch. XIII, § 8 (fol. 13d). — 3. Cf. ci-après, ch. IX, § 6.

cet avis de R. Yoḥanan, puisqu'elle dit qu'il n'y a de mélange qu'en raison du nombre proportionnel? (Pourquoi donc R. Yoḥanan ne l'admet-il en aucun cas?) R. Yossé répond au nom de R. Yoḥanan : il n'est pas dit au nom de R. Yoḥanan qu'en tous cas le mélange sera nul, mais qu'il n'y a pas lieu de supposer un mélange interdit (qu'il faille équilibrer par cent parts équivalentes) ; et la Mischnâ veut dire ceci : si même le *saa* où se trouve l'oblation est supérieur au profane où ce *saa* est tombé, mais que cependant le profane dépasse en quantité la mesure exacte de l'oblation qui s'y trouve, l'annulation a lieu. R. Éléazar dit : R. Yoḥanan ne parle de majeure partie pour annuler le nombre proportionnel qu'au cas où cette oblation tombe dans un autre mélange (non dans du profane simple qui l'annulerait de suite). Selon l'opinion que R. Éléazar vient d'exprimer, on réunit aussi bien le profane supérieur (comprenant le 1er mélange) que le profane inférieur où le tout est tombé pour annuler ladite oblation. Quant à R. Éléazar lui-même (indépendamment de ce qu'il a dit au nom de R. Yoḥanan), il est d'avis que le profane inférieur pourra n'avoir qu'une apparence de mélange (suffisant pour l'annuler).

6. Lorsqu'un *saa* d'oblation est tombé dans moins de cent parts égales de profane [1], ce qui constitue le mélange interdit, et qu'ensuite une part de ce mélange est tombée ailleurs, elle produit, selon R. Éliézer, le même effet d'interdiction qu'auparavant. Mais, selon les autres sages, il n'y a de mélange qu'en raison du nombre proportionnel ; de même, une pâte profane contenant de la levure d'oblation (interdite dès lors aux étrangers), et dont une partie serait mêlée à d'autre pâte, ne la rendrait sacrée que proportionnellement au nombre, et de même encore l'eau puisée [2] ne rend le bain légal impropre que proportionnellement.

R. Yossé b. Ḥanina dit : l'interdiction de R. Éliézer ne porte que sur le cas où cette oblation se trouve disséminée en 5 places différentes (en raison du doute qui se reporte partout, c'est interdit) ; mais, si le tout est tombé en un seul endroit, R. Éliézer reconnaît (comme les autres sages), qu'il n'y a de mélange qu'en raison du nombre proportionnel. Selon R. Yoḥanan, au contraire, c'est au cas où tout est tombé en un seul endroit qu'il y a différend entre R. Éliézer et les autres sages. Ḥilfia objecta ceci : comment se fait-il que, selon R. Éliézer [3], la partie profane du bas soit un simple mélange apparent (non réel), tandis que R. Éliézer (l'*amora* ci-dessus, § 5) attribue cette opinion aux autres sages? Or, quelle différence y aurait-il entre R. Éliézer et les autres rabbins (pourquoi ces derniers n'admettent-ils pas aussi son avis plus haut)? Est-ce à dire qu'un *saa* prélevé de cent parts contenant déjà du mélange d'o-

1. Babli, tr. *Schabbath*, f. 142a ; tr. *Temoura*, f. 12a. — 2. Lorsqu'un bain légal, qui doit avoir 40 *saas* d'eau n'en contient qu'un peu plus de la moitié, soit 20 *saas* et une parcelle, on peut remplir le reste à mains d'hommes. Cf. tr. *Temoura*, ch. I, § 6. — 3. Il est d'avis qu'en cas de mélange avec une quantité supérieure à la proportion d'oblation, le mélange n'est pas réel.

blation comporte un caractère plus grave (et doit être considéré comme mélange réel), ou est-ce au contraire moins grave (en raison du second mélange ?) C'est, répondit-on, conforme à ce qu'a dit R. Yohanan (et considéré comme peu grave) ; lorsqu'un *saa* comprenant une part d'oblation est tombé à son tour dans cent parts profanes, il est annulé, quelle que soit la quantité proportionnelle (ce n'est qu'un mélange au second degré, sans gravité).

7. Lorsqu'un *saa* d'oblation est tombé parmi cent parts égales de profane et qu'après avoir prélevé une part, il est tombé une nouvelle part d'oblation, et ainsi plusieurs fois de suite, le mélange est autorisé (sauf prélèvement d'une part), jusqu'à ce que l'accumulation des parts d'oblation l'emporte sur le profane.

8. Lorsqu'un *saa* d'oblation est mêlé à cent parts de profane [1] et qu'au moment de le prélever du mélange il y tombe un second *saa* d'oblation, le tout est interdit (contenant 2 *saas* d'oblation, nombre prépondérant) ; selon R. Simon, l'usage en est permis.

Cette accumulation de parts d'oblation devient interdite, parce qu'on semble y avoir ajouté successivement de plein gré pour l'annuler. Mais n'a-t-on pas enseigné que [2] lorsqu'il y avait dans un bain 40 *saas*, et qu'après avoir enlevé un *saa* d'eau de cette source on le remplace par un autre *saa* d'eau puisé, il est permis d'en user légalement (à titre de mélange annulé) ; et l'on peut continuer, dit R. Issi au nom de R. Mena b. Tanhoum, ou R. Abahou au nom de R. Yohanan, jusqu'à ce que ces remplacements successifs atteignent la majeure partie de l'eau primitive ; pourquoi donc dit-on ici qu'en cas d'accumulation des parts d'oblation, c'est interdit ? C'est qu'au sujet du bain chaque addition est annulée par la majeure partie, et le bain reste apte au service légal ; tandis qu'ici chaque *saa* tombé a besoin d'un équivalent de cent *saa* pour être annulé (et lorsque le mélange dépasse la quantité profane, il reste interdit). Ceci prouve, dit R. Yossé, qu'un objet sacré, bien que légalement annulé, semble réveiller les droits perdus de son congenère pour reconstituer ensemble l'interdiction.

« Selon R. Simon, c'est permis », parce que la sanctification consiste dans la connaissance [3] du 1er *saa* tombé (qui sera prélevé ultérieurement) ; mais, les autres sages l'interdisent, parce qu'il faut que le prélèvement ait lieu pour tenir compte du caractère de la sainteté (elle n'est pas libérée par anticipation). — On a enseigné : lorsqu'un *saa* d'oblation impure est tombé dans cent parts profanes équivalentes, on dit d'abord au cohen : comme je te dois seulement, en échange de l'impur, la valeur du combustible (l'impur ne servant qu'à être brûlé), j'offre de te le payer. A son tour, le cohen dira : puisque, pour l'obla-

1. Cf. Babli, tr. *Schabbath*, f. 142ª. — 2. Mischnâ, tr. *Miqwaôth*, ch. VII, § 2. — 3. S'il n'a pas connaissance de la chute du 1er *saa*, jusqu'à celle du 2e *saa*, R. Simon interdit aussi le tout.

tion impure tombée dans moins de cent parts égales, il arrive parfois qu'elle ne constitue pas le mélange interdit pour tout le monceau, est-ce que cet ensemble du combustible pourrait provoquer un mélange interdit? (certes, non). Or, finalement, on est obligé de remettre au cohen sa part ; ce sera donc celle de l'équivalent du combustible. Quelle sera alors la règle définitive pour le tout? Après avoir donné au cohen la valeur du combustible, le reste n'est plus sacré et pourra être partagé entre les étrangers. Il arriva à un homme de laisser tomber de l'orge d'oblation dans du froment. On raconta le fait à R. Juda b. Salom pour savoir ce qu'il y a à faire. Il répondit : le montant de l'orge devra être remis au cohen, et le reste devenu profane sera partagé entre les simples Israélites.

9. Lorsqu'un *saa* d'oblation est tombé dans cent parts de blé profane et qu'après la mouture la quantité a diminué, la diminution porte aussi bien sur le profane que sur l'oblation, et le tout est permis. Si, au contraire, par suite de la mouture un mélange inférieur à cent parts contenant une d'oblation a augmenté, il est interdit, l'oblation ayant aussi bien augmenté que le profane (et n'étant pas annulée par le nombre). Mais, si l'on sait que le blé profane est meilleur que l'oblation (et augmente plus à la mouture), le mélange est permis, ayant annulé l'oblation par le nombre. Lorsqu'un *sâa* d'oblation est tombé dans moins de cent parts profanes et qu'ensuite du profane vient se joindre à ce mélange (interdit jusque là), il est permis (annulé par le nombre), si cette nouvelle addition de profane est accidentelle ; si elle a été provoquée avec intention (de l'emporter par le nombre), le mélange reste interdit (à titre d'amende).

Il ne faut pas absolument que l'oblation ait diminué; si même le profane a diminué et que l'oblation soit restée dans son 1er état à la suite de la mouture, l'ensemble est permis comme auparavant. On a enseigné [1] : le déchet d'oblation (le son et le rebut) n'est pas compté avec l'oblation ordinaire pour que l'ensemble fasse un total interdisant de manger du profane ; mais, à l'inverse le déchet profane est joint au simple profane pour que le tout annule l'oblation. R. Bivi demanda : est-ce que l'on ajoutera le déchet d'oblation au profane pour que l'ensemble serve à annuler l'oblation ? Puisque R. Houna a dit que l'écorce des produits interdits peut être jointe aux produits permis pour que l'ensemble serve à annuler le tout, cela prouve aussi que l'on ajoute le déchet d'oblation au profane pour annuler l'oblation par le total. R. Houna, est-il dit, autorise l'addition numérique (au profane) des écorces de produits interdits pour annuler ce qui est interdit. Ainsi, lorsqu'un *saa* d'oblation est tombé dans cent parts équivalentes, on n'en

1. Ci-après, tr. *Orla*, ch. I, § 5 (f. 61^b) ; même série, tr. *Nazir*, ch. VI, § 10 (f. 55^c).

exclut pas l'ivraie, ni le déchet (ce qui déplacerait le chiffre total) ; si cette oblation est tombée en moins de cent, on retire l'ivraie et le déchet (de façon à ramener une proportion favorable à l'annulation). De même, lorsqu'un loug (mesure) de vin clair est tombé dans cent lougs de vin trouble, on n'exclut pas la lie; si au contraire un loug de vin trouble est mêlé à cent lougs clairs, on exclut la lie (pour ramener une proportion favorable). On a enseigné : il est permis, même en principe, de moudre le mélange en question (bien qu'il en résultera une augmentation du profane, favorisant l'annulation). Cet enseignement est conforme à l'avis de R. Yossé [1], qui dit (au sujet du mélange interdit de la vigne) : il est permis d'appliquer son attention à faire la récolte, de telle sorte que le produit interdit trouve une place parmi plus de 200 parts équivalentes et qu'il soit annulé (de façon à ne rien perdre). Selon R. Zeira, c'est même conforme aux autres sages qui le permettent ici, puisque les cohanim ont pris l'habitude de moudre chez eux ces sortes de mélanges (on le moudra donc d'avance). Quelle est la différence entre ces 2 explications ? Il y en a une pour la question des mélanges hétérogènes de la vigne : selon l'avis précité de R. Yossé (qui traite du mélange de la vigne), il est permis de les moudre ; les autres sages l'interdisent. — R. Abahou dit au nom de R. Yohanan [2] : tout objet interdit qui se trouve annulé par l'addition involontaire d'objets semblables devient d'un usage permis; si c'est volontaire (dans un but répréhensible), l'usage en est interdit. Mais notre Mischnâ ne dit-elle pas déjà la même règle, en établissant la distinction entre l'addition accidentelle (involontaire) et celle qui a été provoquée avec intention ? C'est vrai ; mais la Mischnâ parle seulement d'oblation, tandis que R. Abahou applique la règle à toutes les additions. R. Aha dit au nom de R. Yohanan [3] : de même que c'est un devoir pieux d'indiquer le précepte que l'on sait devoir être accompli, de même il est bon de ne pas parler de ce que l'on sait ne pas devoir être accompli. R. Eléazar dit aussi : de même qu'il est défendu de déclarer pur ce qui est impur, de même à l'inverse de déclarer impur ce qui est pur (il faut se préoccuper de dire les règles exactes). R. Aba b. Jacob dit au nom de R. Yohanan : si l'on te consulte pour une décision doctrinale et que, dans une question d'oblation, tu ignores s'il faut la mettre de côté (à cause du doute), ou la brûler, il faut de préférence s'empresser de la brûler, car la Loi ne met rien au-dessus des sacrifices entièrement consumés tels que les taureaux brûlés, ou les boucs brûlés. Il paraît, remarque R. Yossé, que l'on se prononce pour un précepte non prescrit par la Loi en thèse générale (la combustion de l'oblation destinée à la consommation) d'après les objets soumis d'ordinaire à cette règle (comme les sacrifices de combustion).

1. Cf. ci-après, tr. *Orla*, ch. I, § 6 (ibid). — 2. Cf. même série, tr. *Haghiga*, ch. I, § 8 (f. 76d). — 3. Cf. ibid. et tr. *Sota*, ch. VIII, § 2 (f. 22b).

CHAPITRE VI

1. Lorsqu'on mange involontairement de l'oblation[1], il faut restituer le montant outre un 5e supplémentaire ; soit que l'on mange, que l'on boive, que l'on s'enduise le corps, que ce soit de l'oblation pure, ou de l'impure. Si, ayant payé 1/5 en sus, il lui arrive par erreur de le consommer, il ajoutera 1/5 du 5e. Il ne peut pas s'acquitter en oblation (qui ne lui appartient pas), mais avec des produits profanes libérés de tous droits, qui à leur tour sont considérés comme oblation. Le paiement (si, à son tour, ce dernier était consommé par erreur et restitué) est aussi de l'oblation. Pour toutes ces redevances, lors même que le cohen voudrait y renoncer, il ne le peut pas (car c'est une présomption légale de restituer ce qui a été consacré).

Comme il est écrit (Lévitique XXII, 14) : *lorsqu'un homme aura mangé de la sainteté par erreur, il devra y ajouter un* 5e *en restituant etc.*, c.-à-d. que la partie ajoutée devra avec le capital, former 5 parts (soit 1/5 du total, ou 1/4 du capital). Mais R. Abahou n'a-t-il pas dit au nom de R. Yoḥanan[2] : si l'on a mangé sciemment de la graisse interdite, ignorant la prescription du sacrifice dû pour ce cas (pour le rachat d'une telle faute), on avertit le pécheur de la défense ; il recevra la peine des coups de lanière et offrira le sacrifice d'expiation du doute ; pourquoi donc ne pas dire de même ici qu'en cas de consommation consciente de l'oblation, mais d'ignorance du 5e additionnel, il faudrait au préalable avertir le pécheur, puis lui faire subir la peine des coups de lanière et finalement le condamner à payer le 5e (équivalent au sacrifice pour les saintetés) ? C'est que, répondit R. Zeira, comme il est écrit (ib) : *lorsqu'un homme aura mangé de la sainteté par erreur etc.*, on en conclut que toute la consommation devra avoir été faite par erreur (que l'on n'ait eu aucune connaissance d'interdiction) pour que le 5e soit dû ; or, est-ce à dire qu'il a mangé sciemment de l'oblation en raison de ce qu'elle était douteuse et que son erreur est d'avoir mangé de l'oblation certaine? (certes non, ce ne serait pas un doute ; tandis que, pour la graisse, le sacrifice serait dû). Cela prouve, dit R. Yossé, qu'il faut être revenu de son idée première (comme la déclaration précédente d'ignorance du péché), pour que l'erreur soit condamnable. — Lorsque (pour la consommation interdite de la graisse) quelqu'un dit avoir connaissance de la défense pour l'équivalent d'une olive, non pour la valeur d'une demi-olive, et que l'on mange le montant d'une olive, quelle est la règle? On le considère, dit R. Aboun bar Ḥiya[3],

1. Babli, tr. *Pesahim*, f. 31a ; tr. *Baba mecia*, f. 54b ; *Torath Cohanim*, ch. XI, § 8. —2. Cf. même série, tr. *Schebouoth*, ch III, § 1 (f. 34b) ; tr. *Baba Kamma*, ch. VII, § 2 (fol. 5d) ; Babli, tr. *Schabbath*, f. 69b. — 3. V. même série, tr. *Schabbath*, ch. XII, § 6, fin (fol. 13d).

comme s'il avait mangé une 1re moitié par erreur et une autre moitié (ou presque) en connaissance de cause d'interdiction (laquelle est trop petite pour entraîner une peine). Mais R. Aboun bar Ḥiya n'est-il pas de l'avis de R. Simon b. Lakisch qui dit (contrairement à R. Yohanan, interdisant même de manger la valeur d'une demi-olive interdite) : la consommation erronée d'une demi-olive interdite n'entraîne pas de pénalité; seulement, puisqu'ici il s'agit d'une consommation de presque deux demi-olives, le sacrifice expiatoire devrait être dû? R. Simon B. Lakisch reconnaît que même la valeur d'une demi-olive est interdite s'il s'agit d'objets dont toute jouissance profane est défendue, comme il admet aussi cette mesure pour la transgression du jeûne le jour du *Kippour* et pour le cas, où après avoir mangé la moitié, on se propose de consommer toute la mesure entière (même en n'y donnant pas suite, c'est interdit). R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan : celui qui avale du vinaigre d'oblation est passible de la peine des coups de lanière. On a enseigné : celui qui avale du vinaige d'oblation devra restituer le capital seul, sans y ajouter un 5e de supplément, et de même [1] pour celui qui mange des grains de blé cru (car ce n'est pas la manière habituelle de consommer, soit du vinaigre, soit du blé). Rabbi est d'avis, au contraire, qu'il faut en ce cas payer le capital et le supplément du 5e. Enfin, selon R. Jérémie au nom de R. Imi, les sages se rangeant à l'avis de Rabbi, reconnaissent qu'au cas où l'on a avalé du vinaigre d'oblation après en avoir déjà usé en y trempant les mets, on devra payer le capital et le supplément, parce qu'alors le vinaigre, loin de nuire à la santé, servira au contraire à raffermir le corps. On a enseigné [2] : celui qui aura mangé par mégarde de l'oblation impure devra restituer du profane pur ; et s'il a restitué involontairement du profane impur, cela suffit en cas de fait accompli. R. Nathan dit au nom de Somkos : en cas d'ignorance de l'impureté, le fait accompli est valable; mais, si l'on en a conscience, l'acte n'a de valeur en aucun cas. On a enseigné plus haut (II, 2) : « On ne doit pas employer un produit devenu impur pour libérer le pur. Au cas où c'est fait par erreur, l'acte est valable ; mais, s'il a été accompli en connaissance de cause, l'acte est nul. » On a enseigné à ce sujet au nom de R. Yossé : si l'on a employé de l'impur pour libérer le pur, que ce soit volontaire, ou non, le fait accompli est valable. L'avis d'un sage isolé (celui de R. Nathan) est conforme ici à l'avis unanime de la Mischnâ précitée; et l'avis isolé exprimé plus haut (celui de R. Yossé) est conforme au 1er interlocuteur anonyme d'ici. Quelle est en fait la règle à suivre? (considère-t-on l'oblation d'échange comme sacrée en tout, ou non?) R. Zeira dit au nom de R. Ḥanina : le remplaçant de l'oblation est considéré comme l'oblation elle-même en tout, mais ses produits sont à leur tour profanes (tandis que, pour la vraie oblation, même ses produits restent sacrés) ; les produits de l'oblation sont bien considérés en partie comme profanes, mais ils ne peuvent être consommés par

1. Cf. Babli, tr. *Yôma*, f. 80b, et série Jérus., tr. *Schabbath*, ch. XIV, § 4 (fol. 14d) ; tr. *Yôma*, ch. VIII, § 4 (f. 45a). — 2. Tossefta sur *Troumôth*, ch. VII.

les non-sacerdotes. R. Yossé dit avoir enseigné ces deux règles [1] : 1° Le remplaçant de l'oblation est considéré comme l'oblation même en tout, puisque l'on a enseigné (dans notre Mischnâ) que ce remplaçant ne peut plus servir au paiement d'autre oblation consommée par erreur; car ce sont des produits libérés, qui ont acquis à leur tour la valeur de l'oblation. Seulement, leurs produits seront profanes, puisqu'il est dit : les produits provenant de semences d'oblation sont aussi considérés comme oblation; donc, les produits des remplaçants de l'oblation seront considérés comme profanes. 2° Les produits des semences d'oblation sont bien considérés en tout comme profanes, puisque l'on a enseigné plus loin (IX, 2) : « Elle est soumise aux droits du glanage, de l'oubli, de la *Péâ*; les pauvres simples israélites et ceux des cohanim peuvent également la glaner. » Mais ces produits sont interdits aux étrangers, comme il est dit (ibid.) : « Les pauvres simples israélites vendent leur part aux cohanim au prix de l'oblation, et peuvent en garder le montant. » — On a enseigné : le remplaçant d'oblation ne peut pas servir une 2e fois de paiement en capital et 5e supplémentaire pour restituer le montant de l'oblation mangée par erreur; lorsqu'on a mangé par erreur ce remplaçant, l'on n'est pas tenu, en le restituant, d'y ajouter le supplément; il n'est pas soumis à la *Halla* (étant déjà au cohen); enfin, ni le contact des mains humides, ni celui du cohen purifié le même jour, ne rendent ce produit inapte à la consommation, pas plus que ce contact n'est préjudiciable au profane (n'empêcherait d'en manger). R. Simon et R. Yossé (qui d'ordinaire sont d'un avis plus sévère) admettent aussi cette opinion [2].

« Si le cohen veut y renoncer, il ne le peut pas, » est-il dit. C'est vrai aussi longtemps que l'on n'a pas prélevé le remplaçant de l'oblation (ce prélèvement est indispensable); mais, après l'opération, le cohen peut ne pas l'accepter. Si ayant prélevé le remplaçant on le mange par erreur, quelle est la règle? C'est un cas en discussion entre Rabbi et R. Eliézer B. Simon; car, de ce qu'il est écrit : *Il remettra au cohen ce qui est sacré* (Lévitique, XXII, 14), on conclut que le don est d'une telle sainteté qu'il entraîne l'obligation d'ajouter à la restitution le 5e supplémentaire, tandis que le prélèvement de restitution entraîne seulement le devoir de manger le fruit comme oblation. Tel est l'avis de Rabbi. Selon R. Eliézer b. Simon, même le second prélèvement entraîne l'obligation d'ajouter le 5e supplémentaire. Si (à la suite du vol de l'oblation) le cohen y renonce et qu'ensuite le voleur la voyant abandonnée la mange, on adoptera l'un des deux avis exprimés dans la discussion [3] entre R. Yohanan et R. Simon B. Lakisch pour le cas où un simple israélite aurait volé de l'oblation à son grand-père maternel qui est cohen (et qu'à la mort de ce dernier le voleur en hérite) : Selon R. Yohanan, il faut restituer le montant du vol à la tribu sacerdotale (en raison de ce que ce bien était volé); selon R. Simon b. Lakisch, le voleur le

1. Tr. *Schabbath*, f. 17b.— 2. V. Mischnâ, tr. *Teboul yom*, ch. III, § 4.— 3. Cf. même série, tr. *Pesahim*, ch. II, § 3 (fol. 29a).

restitue à lui-même, à titre d'héritage valable (donc, il en sera de même pour l'oblation mangée par un étranger après le renoncement du cohen, et R. Simon n'exigera pas une nouvelle restitution, tandis que R. Yohanan l'exigera). Au dire de R. Yôna, voici ce que R. Simon b. Lakisch objecte à R. Yohanan : s'il était vrai comme tu l'admets qu'il faut en cas d'héritage à la suite d'un vol restituer le montant de l'oblation à la tribu sacerdotale, comment se fait-il que l'on enseigne plus loin (§ 4) : « celui qui, ayant volé l'oblation de la sainteté, la consomme, devra ajouter 2/5 supplémentaires à la restitution du capital » ? Pourquoi ne pas l'obliger à l'addition de 3/5 (le 3e supplément étant dû pour l'amende spéciale à titre de vol) ? C'est que, réplique R. Yossa au nom de R. Yohanan, la loi indique que la restitution du capital avec supplément suffit pour se libérer du vol[1]. R. Zeira dit à R. Issi : on a enseigné deux sujets au nom de R. Yohanan. Quelles sont les 2 déductions ? C'est que R. Yohanan a dit : par la restitution du montant, on se trouve libéré du vol. Or, c'est le premier point que l'on est venu enseigner. Mais que déduire du verset : *Il remettra au cohen ce qui est sacré* (ibid) ? N'en résulte-t-il pas que le don entraîne le devoir d'ajouter le 5e (sans parler du double) ? Dès que le don a été accompli, répondit-on, le crime du vol est effacé. On vient ensuite proclamer au nom de R. Yohanan qu'à l'endroit même où la vache rousse a été égorgée, il faut aussi la brûler. Mais d'où a-t-il tiré cette règle ? Sur quel verset s'appuie-t-on à cet effet ? C'est qu'il est écrit, répondit R. Eliézer au nom de R. Oschia : *Avec ses excréments il la brûlera* (Nombres, XIX, 5). Comment procède-t-on à la déduction de ce verset ? R. Jérémie répond au nom de R. Imi, qu'en interprétant autrement le 1er terme de ce verset, on dit qu'à la place où a lieu la séparation[2] de la vie (l'égorgement), elle sera brûlée. R. Yohanan se range à l'opinion de Rabbi ; R. Simon b. Lakisch à celle de Eliézer b. Oschia (que la séparation rend ce produit sacré pour tout). R. Aboun b. Hiya ajoute : on peut même admettre que R. Simon b. Lakisch adopte aussi l'opinion de Rabbi ; car celui-ci déclare que le don entraîne la sainteté et l'obligation du 5e au cas seul où il faut donner l'objet lui-même au cohen ; mais lorsqu'on n'est pas tenu de remettre l'objet lui-même (comme au cas d'échange dont parle R. Simon b. Lakisch), Rabbi reconnaît également que le prélèvement aura le même caractère et entraînera l'obligation du 5e. Il en est comme dans cet enseignement[3] : lorsqu'on a mis de côté un animal pur destiné au cohen en paiement du premier rejeton de l'ânesse et que cet animal meurt, on en est responsable, selon R. Eliézer, au même titre que si les 5 sicles ayant servi à racheter un aîné d'homme se trouvaient perdus ; selon les autres

1. De même donc ici, lorsqu'on restitue ce qui est dû au trésor sacré et que le remplaçant devient de l'oblation, ainsi que le 5e supplémentaire, on est libéré du vol. Aussi, le voleur qui a hérité la même quantité, ou celui qui aura mangé l'oblation après le renoncement du sacerdote, devra restituer à ce dernier le montant et 1/5.— 2. Le mot פרש a le double sens de : *excrément* et *séparation*. — 3. Mischnâ, tr. *Edouyôth*, ch. VII, § 1 ; Babli, tr. *Bekhoroth*, f. 12b.

sages, on n'en est pas plus responsable que du rachat de la seconde dîme, dont on n'est pas responsable en cas de perte (or, il est dit à la fin qu'en cas de mort du rejeton, après la mise de côté de l'agneau remplaçant, avant qu'il ait été donné au cohen, il faut, selon R. Eliézer, l'enterrer comme saint, et l'agneau non encore consacré devient d'un usage commun; selon les autres sages, la mise de côté a suffi pour consacrer l'agneau qui sera remis au cohen; donc, Rabbi suit l'avis de R. Eliézer, et R. Eliézer b. Simon celui des autres sages). Il est dit à ce sujet : R. Eliézer reconnaît, pour les premiers rejetons d'ânesse acquis à titre d'héritage par un simple israélite d'un grand-père maternel qui était cohen, que dès leur mise de côté ils sont consacrés (car, l'agneau même qui servira d'échange n'appartient pas en principe au sacerdote ; et il en est de même ici pour l'oblation). Si quelqu'un a mangé de l'oblation d'un cohen compagnon (d'une pureté plus sévère), il devra restituer des produits profanes pouvant servir à un compagnon ; si c'était de l'oblation ordinaire, il la remboursera en profane servant aux gens ignorants. Mais n'est-ce pas laisser tomber des objets purs entre les mains des ignorants (en livrant du profane pur pour l'équivalent de l'oblation mangée par erreur) ? Comment donc agira-t-on [1] ? On remettra à un cohen pur les 2 parts à restituer (savoir, le capital et le supplément), contre paiement du capital seul (le 5e pouvant être remis à n'importe quel cohen), et l'on rendra ce paiement au sacerdote ignorant (de façon à ne plus rien exposer). R. Aboun b. Hiya dit en présence de R. Simon b. Lakisch : ceci est conforme à celui qui est d'avis que dès la séparation tout objet devient sacré, à l'exclusion de celui qui dit que le don seul entraîne la sainteté (puisqu'au cohen ignorant on remet, au lieu du fruit même, son équivalent). Or, s'il n'en était pas ainsi, (s'il n'était pas sacré dès la séparation), ne faudrait-il pas au moins mettre le sacerdote ignorant en possession légale de ces produits sacrés ? Il s'agit en effet, dit-on, d'une transmission de propriété faite par un autre ; après quoi, la consécration a lieu.

2. Si une fille de simple israélite, après avoir mangé par erreur de l'oblation, épouse un cohen (ce qui lui donne désormais le droit de consommer les mêmes produits), au cas où ladite oblation n'était pas acquise par le cohen, elle se restitue à elle-même capital et intérêt auxquels elle a droit ; si c'était de l'oblation acquise par autrui, elle restitue le capital au propriétaire et garde le 5e (elle ne paie pas d'amende), puisqu'il est dit qu'en cas de consommation involontaire de l'oblation, il faut restituer le capital au propriétaire et le 5e à qui l'on veut.

3. Si quelqu'un donne à manger de l'oblation à ses ouvriers et à ses invités, il doit restituer le capital au propriétaire, et les consommateurs paient le 5e d'amende (pour leur transgression involontaire). Tel est l'avis

1. Tossefta sur *Troumôth*, ch. VII.

de R. Meir. Selon les autres sages, ils paient le capital avec le supplément, et le maître rembourse le capital [1].

Si avant d'avoir cessé la restitution que cette nouvelle épouse de cohen se doit à elle-même, elle est divorcée de son mari (de sorte que, redevenant simple israélite, elle n'a plus de droits sur l'oblation), quelle est la règle ? (Peut-elle prendre le montant du cohen en vertu de sa première acquisition, ou non) ? On démontre par comparaison qu'elle peut garder le montant : si elle possédait plusieurs dîmes avant le mariage, ne pourrait-elle pas les conserver ? (Il en sera donc de même de l'oblation). A cela on peut répliquer que les dîmes sont toutes déterminées par leur quantité (et que, pour cette raison, la femme conservera le bien acquis), tandis qu'elle ne gardera pas l'oblation qui n'est ni séparée, ni une mesure déterminée (on n'en peut donc rien conclure). A quoi ressemble en définitive le cas présenté par la Mischnâ ? Au cas où un cohen hérite des rejetons premiers-nés d'ânesse (non rachetés) de son grand-père maternel qui fut simple israélite (il est tenu en ce cas de les échanger, comme l'eût fait ledit grand-père ; puis il se restituera à lui-même l'équivalent par un agneau).

Puisque R. Meir aussi bien que les autres sages obligent de payer capital et intérêt, en quoi consiste la divergence entre leurs avis ? Ils diffèrent, répondit R. Yohanan, sur le point de savoir à qui incombe la partie principale du repas (de le procurer) : selon R. Meir, cette part principale incombe au maître de maison ; selon les autres sages, elle incombe aux ouvriers (aussi, selon eux, le maître n'a qu'à rembourser le capital). Selon R. Simon b. Lakisch, les 2 interlocuteurs diffèrent sur le point de savoir à qui incombe l'accessoire du repas (de payer assez pour que l'équivalent de l'oblation à restituer puisse devenir saint) : selon R. Meir, cet accessoire incombe au maître de maison ; selon les autres sages, il incombe aux ouvriers (ils paient donc un capital égal à l'oblation mangée, le prix fût-il supérieur à celui de leur repas ordinaire). R. Abahou dit au nom de R. Simon b. Lakisch : à quoi ce cas ressemble-t-il ? A celui qui vendrait à autrui un objet ne lui appartenant pas et qui est tenu de maintenir le marché en restituant le montant au véritable propriétaire (c'est ainsi qu'a agi le maître de maison, en disposant illégalement de l'oblation). On comprendrait l'utilité qu'il y a à justifier par un nouveau motif la conduite du maître de maison, selon l'explication de R. Simon b. Lakisch (qu'il s'agit de l'accessoire, ou de la différence entre la valeur de l'oblation et celle du repas ordinaire, incombant aux ouvriers) ; mais, selon R. Yohanan qui admet que la divergence entre les interlocuteurs a pour objet la part principale du repas (la peine de le procurer), quel rapport y aurait-il entre la question du repas et ce nouveau motif ? Il est utile pour justifier l'avis de R. Meir (disant que cette charge incombe au maître de maison). R. Abahou dit au nom de R. Yossé b. Hanina :

1. La différence entre ces 2 avis consiste en ce que, selon le 1er, on restitue comme capital une valeur d'oblation (inférieure, ayant moins d'acquéreurs) ; selon les autres, il faut payer la valeur habituelle des produits profanes.

la divergence entre les deux interlocuteurs porte sur la question de supériorité du repas, au cas où le maître de maison avait contracté avec les ouvriers l'engagement de leur donner à manger d'excellents produits profanes et qu'au lieu de cela, il leur donne à manger des vesces (ou produits inférieurs) d'oblation[1]. Mais, puisqu'en fait la consommation a eu lieu, pourquoi (selon l'explication de R. Yohanan) R. Meir n'oblige-t-il le propriétaire (tenu de préparer le repas) qu'à la restitution du capital ? C'est que, répondit-on, de même que la nature répugne à manger des fruits inaffranchis, de même la consommation illégale de l'oblation semble amoindrie.

4. Celui qui vole de l'oblation [2] sans la manger doit payer le double de la valeur d'oblation (en punition du vol) ; s'il l'a mangée, il devra payer 2 fois le capital avec un 5e de supplément, savoir le montant de la valeur comme profane (plus élevé, ou amende ordinaire) et la valeur de l'oblation (en punition du vol). S'il a volé de l'oblation consacrée par le cohen aux besoins du Temple et qu'il l'a mangée, il paiera 2/5 [3], outre le capital, car pour les objets consacrés on n'est pas condamné à payer le double.

5. On ne peut payer sa dette ni avec du glanage, ni avec de l'oubli, ni avec des produits de la *péa*, ni de ce qui est abandonné (tous biens appartenant aux pauvres), ni de la 1e dîme (des lévites) dont l'oblation est encore due aux sacerdotes, ni de la 2e dîme ou objets sacrés non rachetés (devant être consommés à Jérusalem) ; car un produit sacré ne saurait servir à solder un autre sacré. Tel est l'avis de R. Meir. Selon les autres sages, il est permis d'user de ces deux derniers.

R. Yanaï dit : lorsque la Mischnâ parle de 2/5 en supplément, elle y comprend divers cas ; ainsi, lorsqu'on a mangé l'équivalent d'une olive qui ne coûterait pas une *prouta* (la plus petite monnaie), on restitue outre le montant, un 5e supplémentaire pour la consommation illégale d'oblation (malgré son peu de valeur, il y a le péché d'en avoir mangé). Si, au contraire, on a mangé moins d'une olive, mais ayant sa valeur d'une *prouta*, il faut payer, outre le montant, un 5e supplémentaire à verser au trésor sacré, qui serait frustré, bien que la consommation soit inférieure à l'interdiction légale. Lorsqu'il y a en même temps la grandeur d'une olive et le prix de la *prouta*, il faut, selon R. Simon b. Wawa au nom de R. Yohanan, remettre le 5e supplémentaire au trésor sacré (et, comme au trésor sacré on ne paie pas de double, on ne remettra aussi qu'un 5e) ; selon R. Yohanan, on le remettra à la tribu sacerdotale (la consommation d'oblation l'emportant). Le motif de cette mesure, dit R. Zeira, réside en ce qu'il est écrit (ibid.) : *Si quelqu'un mange les produits sacrés involontairement,*

1. Selon R. Meir, le maître en profitera et payera au cohen les mauvais produits ; selon les sages, les ouvriers payeront et profiteront de la supériorité. — 2. Babli, tr. *Baba Mecia*, f. 54a. — 3. L'un pour la consommation de l'oblation, l'autre pour celle de l'objet sacré.

il ajoutera etc., c.-à-d. que le 5e suivra où va la restitution du capital (au trésor sacré). Selon Cahana (contraire à R. Yanaï), il s'agit en réalité de 2/5 à payer au même cas, l'un pour l'oblation à la tribu sacerdotale, l'autre au trésor sacré). — On ne restitue pas pour vol du trésor sacré un paiement double, parce qu'il est dit (Exode, XXII, 8): *il paiera deux fois à son prochain*, mais non au trésor, qui n'est pas un prochain. — R. Simon b. Lakisch dit : la permission des sages est applicable aux 2 derniers articles énoncés par la mischnâ (la première dîme, ou les objets sacrés), et l'on peut s'en servir pour opérer des restitutions, parce qu'ils sont susceptibles d'être libérés soit de l'oblation, soit des dîmes (et peuvent alors servir de paiement). Mais est-ce que les produits du glanage ou de l'oubli n'ont pas pu aussi en être susceptibles avant d'être aux pauvres? Il s'agit en effet du glanage qui est déjà tombé à terre, ou des blés adhérents au champ (en épis debout), comme la *péa*. Cela ne peut-il pas résoudre la question de Hilfi, qui est posée ainsi [1] : Est-ce que l'on peut rendre sacré le glanage du blé lorsqu'il tombe à terre ? (Ne reste-t-il pas profane comme étant le bien des pauvres qui n'est pas à lui ? Ou bien doit-on en conclure qu'il est permis de le consacrer) ? Non certes, répliqua, R. Yohanan, puisque la Mischnâ cite spécialement le glanage comme l'un des produits ne pouvant pas servir à l'échange, ou paiement dû pour une consommation illégale. Or, peut-on dire que la *péa* est interdite au même titre que le glanage [2]? — A l'inverse de R. Simon b. Lakisch, R. Yohanan admet que la permission accordée par les sages s'applique à tous les articles énoncés par la Mischna.

6. R. Eliezer dit : On peut se servir d'une sorte de produits pour payer ce qui est dû sur une autre sorte, pourvu que l'on paie avec du beau ce qui est dû en mauvais. Selon R. Akiba, il est indispensable de s'acquitter avec la même espèce. Aussi, au cas où l'on a mangé des potirons de la 6e année agraire, on attendra la croissance des mêmes fruits en la 8e année [3], et l'on paiera avec cette sorte. Le même verset qui sert à R. Éliézer à exprimer un avis peu sévère sert également à R. Akiba à exprimer un avis plus grave. Ainsi, il est dit (Lévitique, XXII, 14) : *Il remettra au cohen la sainteté* [4]; cela indique, selon R. Eliézer, qu'on peut lui donner tout ce qui est apte à être sacré. Selon R. Akiba au contraire, ce verset indique qu'il faut restituer l'objet sacré tel qu'il a été consommé (non autrement).

Comment fait-on pour « payer avec du beau ce qui est dû en mauvais » ? Lorsqu'on aura mangé du légume vert, on restituera une figue sèche [5] ; lors-

1. Cf. tr. *Péa*, ch. VII, § 3 (t. II, p. 94). — 2. N'arrive-t-il pas que le glanage, avant de tomber de la main ou de la serpe, soit susceptible d'être soumis aux droits d'oblation ou de dîme? Faute d'analogie, il n'y a rien à en déduire. — 3. Puisqu'il est interdit de s'acquitter avec les produits de la 7e année. — 4. Cf. Babli, tr. *Pesahim*, f. 32a.— 5. Cf. Babli, tr. *Eroubin*, f. 29b ; tr. *Pesahim*, f. 32a.

qu'on aura mangé de la figue sèche, on restituera des dattes fraîches, et de cette façon on sera béni. Si l'on a mangé des prémices, que rendra-t-on ? Le voici : pour la consommation du raisin, on restituera du vin ; pour les olives, on rendra de l'huile. Si l'on a mangé de la *Halla* (pâte sacerdotale), on restituera ce qui est dû par des fruits qui ne sont pas encore parvenus au tiers de la maturité, car ces fruits sont déjà soumis au droit de *Halla* (ils peuvent donc servir aussi à payer pour échange). Si l'on a mangé des prémices, on remboursera par des produits encore adhérents à la terre, car les prémices peuvent être acquises même adhérant encore à la terre (c'est donc une propriété pouvant servir aux paiements). De ce que la Mischnâ parle du cas « où l'on a mangé des potirons de 6e année etc. », R. Abin au nom des rabbins de là-bas (Babylone) conclut que l'on ne peut pas employer des fruits de l'extérieur pour payer un équivalent sacré ; et, si même on peut en user pour payer un tel dû, notre mischnâ (qui prescrit d'attendre la croissance des mêmes fruits en la 8e année pour payer) parlerait de l'époque antérieure à celle où Rabbi permit d'importer en Palestine, en la 7e année agraire, des légumineux de l'extérieur [1]. La mischnâ ne parle pas précisément de potirons, parce que c'est un fruit qu'il est interdit de cultiver en cette année, mais sa défense s'applique aussi à tout fruit qu'il serait permis de cultiver en la 7e année ; car, s'il n'en était pas ainsi (et que l'on pût s'en servir), il se trouverait que l'on tire un profit de ce qui a poussé en la 7e année (c'est interdit).

CHAPITRE VII

1. Celui qui mange de l'oblation sciemment est tenu de restituer le montant (outre la peine capitale qu'il encourt), mais non le 5e supplémentaire (dû seulement en cas d'erreur). Le montant restitué est profane (il n'est sacré qu'en cas d'erreur) ; et, par conséquent, si le cohen veut y renoncer, il le peut.

On a enseigné d'une part [2] : « parmi ceux qui méritent la peine des coups de lanière, on compte celui qui a des rapports incestueux avec sa sœur, etc.» ; et d'autre part on l'énumère parmi les cas de relations criminelles entraînant des amendes ? Comment se fait-il que tantôt l'on indique telle pénalité, tantôt telle autre ? Cet enseignement s'applique, dit R. Yohanan, à des cas différents : si celui qui a commis la faute a été prévenu, il subira la peine des coups de lanière ; au cas contraire, il lui sera seulement infligé une amende. R. Yohanan a cru devoir professer cette opinion, que lorsqu'on se trouve en présence de 2 pénalités, celle des coups de lanière et celle de l'amende, il arrivera

1. Cf. même série, tr. *Schebiiht*, ch. VI, § 4, fin (t. II, p. 387). S'il n'y a plus la défense de l'importation, et que l'on trouve de ces produits, il est inutile d'attendre à la 8e année pour les payer.— 2. Tr. *Kethoubôth*, ch. III, § 1 (f. 27b) ; Babli, à ce traité, f. 34a.

que l'on encourt la peine des coups sans subir l'amende. Pourquoi ne pas être condamné également à l'amende? Parce qu'il est dit (Deutéronome, XXV, 2); *d'après son crime*; c.-à-d., on punit le crime une fois, non deux. Mais pourquoi ne pas le condamner à l'amende, au lieu de la peine des coups de lanière? C'est que le texte biblique parle de quelqu'un qui serait 2 fois coupable, en disant (ibid.) : *le juge le fera coucher* (*par terre*) *et battre en sa présence, d'un nombre de coups proportionné à son délit* (ce qui implique formellement la flagellation). Selon R. Simon b. Lakisch, si même le pécheur n'a pas reçu d'avertissement préalable, il subira, non la peine de l'amende, mais celle des coups de lanière, puisque celle-ci serait aussi la peine applicable en cas d'avertissement (on la choisit donc de préférence à l'amende). Une mischnâ se trouve être en opposition avec les paroles de R. Simon b. Lakisch, celle où il est dit quelles relations criminelles entraînent l'amende; et cependant, s'il y avait eu avertissement préalable, la peine des coups de lanière ne serait-elle pas applicable? (Et pourtant l'amende est due aussi?) R. Simon b. Lakisch est d'avis que cette mischnâ où il est question d'amende et de coups est conforme à R. Meir, qui admet l'application simultanée des 2 pénalités. R. Abahou dit au nom de R. Simon b. Lakisch : de ce qu'il est dit au sujet du calomniateur d'une jeune mariée (Deutéron. XXII, 18 et 19): *on le punira et on le frappera*, R. Meir conclut que le pécheur subira l'amende et les coups de lanière. Selon les autres sages, au contraire, ce verset n'indique pas une double pénalité, et il n'insiste sur la condamnation qu'en raison de la rareté de ce fait, d'être puni pour des méchantes paroles, sans qu'il y ait eu de mauvaise action. Or, comme il s'agit d'un fait pour ainsi dire exceptionnel[1], on ne peut rien en conclure pour d'autres cas; jamais, sauf en cette circonstance, l'on n'est punissable que pour les paroles dites, et de même qu'il n'y a pas de cas analogue, de même on n'en pourra rien déduire au sujet de l'amende, ni des coups. Mais R. Abahou n'a-t-il pas dit au nom de R. Simon b. Lakisch[2]: Si l'on a mangé sciemment de la graisse interdite, mais que l'on ignorait la prescription du sacrifice dû pour ce cas (pour le rachat de ce péché), on avertit le pécheur que c'est interdit, puis il est punissable non-seulement des coups de lanière, mais aussi de la peine d'apporter le sacrifice? Pourquoi donc ici ne pas le condamner aux coups et à l'amende? R. Aboun b. Hiya au nom de R. Samuel b. Isaac répondit: lorsque le tribunal dispose de 2 punitions différentes, l'une d'elles englobera les deux; mais lorsqu'il s'agit d'une punition céleste, à laquelle correspond le sacrifice, celui-ci doit être offert sans annuler le châtiment corporel des coups. Tous deux reconnaissent (aussi bien R. Yohanan, qui exige l'amende, que R. Simon b. Lakisch, qui en dispense) qu'en cas de condamnation capitale d'un crime commis par erreur, l'amende n'est pas due (pas plus pour le fait involontaire que pour le fait volontaire), comme il est dit (Lévi-

1. Littéral : qui enseigne du nouveau (s'écarte des autres lois). — 2. Cf. ci-dessus, ch. VI, § 1, au commenc.

tique, XXIV, 18 et 21) : *Celui qui aura tué un animal domestique devra le payer ; et celui qui aura mis à mort un homme mourra* ; or, de même qu'au cas où un animal a été tué, il n'est pas établi de distinction entre l'acte volontaire et l'involontaire, et en tous cas le paiement est dû [1] ; de même, en cas de mort humaine (laquelle n'entraîne jamais d'amende pécuniaire), il n'y a pas de différence entre l'acte volontaire et l'involontaire, et l'on en est toujours dispensé. En quoi donc R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch diffèrent-ils d'avis? sur la question de savoir si l'amende est due lorsqu'il y a l'application des coups de lanières : Selon R. Yoḥanan, il n'y a pas d'amende en cas de mort, mais elle est due au cas où il y a la peine des coups de lanière ; selon R. Simon b. Lakisch, l'amende n'est pas due en ce cas [2], pas plus qu'elle n'est due en cas de condamnation capitale. R. Imi de Babylone dit au nom des rabbins de son pays quel est le motif de R. Simon b. Lakisch : comme il y a 2 fois le terme *méchant* [3], il est employé pour les condamnés à mort (Nombres, XXXV, 31), et pour ceux qui sont condamnés aux coups de lanière (Deutéronome XXV, 2) ; on compare les cas et l'on dit : de même que pour le 1er emploi du terme *méchant* il n'y a pas d'amende en cas de mort, de même pour le second emploi du terme *méchant* il n'y a pas d'amende au cas de l'application des coups de lanière. Nathan b. Oschia dit qu'il y a lieu d'établir la distinction suivante entre les 2 enseignements, dont l'un parle de coups, l'autre d'amende : pour une jeune fille accomplie, le crime d'une relation illicite est puni d'amende, non de vente matrimoniale, tandis qu'au sujet de l'adolescente (pour laquelle il n'y a pas d'amende, le texte légal parlant de fille accomplie), il y a en ce cas la pénalité des coups de lanière, puisqu'il n'y a ni l'amende, ni paiement pour vente matrimoniale. Mais ne lui doit-on pas un dédommagement pour la honte et le dommage subis par la violence ? Il s'agit sans doute du cas, répondirent les rabbins de Césarée, où il y a eu séduction (ce qui exclut la violence), ou si la jeune fille a pardonné au ravisseur. De ce que Nathan b. Oschia distingue entre l'adolescente et la fille accomplie, qu'il prescrit en ce dernier cas, selon la mischnâ, l'amende seule, si même il y a eu avertissement, on peut déduire qu'il semble admettre qu'en cas de faute punissable également des coups de lanière et du paiement de l'amende, on la paiera, mais on n'encourra pas les coups. Pourquoi ne subit-on pas les 2 pénalités ? parce qu'il est dit (ibid) : *d'après son crime*, ce qui indique que l'on punira une fois, non deux. Mais pourquoi ne pas le condamner aux coups sans lui infliger l'amende ? C'est que l'on compare ce cas à celui des faux témoins : de même qu'ils sont condamnés à payer l'amende, sans subir les coups de lanière, il en sera de même dans le présent cas. R. Nathan explique ainsi le motif de R. Nathan b. Oschia : comme il est dit (ibid) *le juge le fera mettre à terre et le fera battre en sa présence selon son crime*, il faut que cette pénalité des coups efface ses fautes, et l'on n'admet pas qu'après l'avoir subie on

1. Cf. même série, tr. *Schabbath*, ch. II, § 2 (f. 5a).— 2. Tr. *Schebouoth*, ch. IV, § 9 (fol. 35d). — 3. Tr. *Maccoth*, ch. I, § 1, (f. 31a).

puisse encore dire au condamné d'avoir à se relever pour payer (or, la pénalité des coups ne dispensant pas de l'amende, cette dernière seule sera alors applicable).

Une mischnâ conteste l'avis de R. Simon b. Lakisch (disant qu'en cas de double pénalité, le pécheur subit la peine des coups de lanière, non l'amende), puisqu'il est dit qu'au cas où l'on a mangé par erreur de l'oblation, il faut le payer, et le 5e supplémentaire est dû à titre d'amende (or, selon lui, n'est-on pas dispensé en ce cas de tout paiement)? On peut répondre que cette mischnâ est conforme à l'avis de R. Meir, selon lequel il y a, en cas d'erreur, les 2 pénalités, des coups et du paiement. Mais notre mischnâ ne dit-elle pas aussi qu'en cas de consommation volontaire il faut payer capital et supplément? Or, elle s'expliquerait selon l'avis de R. Nathan b. Oschia qui exige le paiement, non la pénalité des coups ; ou bien encore, elle serait conforme à l'avis de R. Yohanan, qui admet qu'au cas seul de l'avertissement on applique les coups, mais au cas contraire l'amende ou le paiement, et il s'agirait ici d'une transgression volontaire sans qu'il y ait eu avertissement préalable. Mais puisque selon R. Simon b. Lakisch il n'y a pas de différence entre l'acte volontaire et l'involontaire, qu'il y ait eu avertissement ou non, on est dispensé de payer, il devrait en être de même dans notre mischnâ, sans obligation de paiement? C'est que R. Simon b. Lakisch adopte l'avis précité de R. Meir qui prescrit la double pénalité, coups et paiement, en cas d'acte volontaire accompagné d'avertissement (au cas de non avertissement, il n'y aura que le paiement). R. Hinena dit en présence de R. Mena: si même R. Simon b. Lakisch admettait que toute la mischnâ est conforme à R. Meir, est-ce seulement d'après R. Meir que l'on peut justifier le verset : *l'homme qui aura mangé de la sainteté par erreur devra payer*, etc. (Lévitique, XXII, 13)? N'est-il pas applicable aux autres rabbins qui dispensent de tout paiement (aussi bien au cas volontaire qu'involontaire) ? En effet, R. Simon b. Lakisch pense que le 5e supplémentaire prescrit par la Mischnâ équivaut à un sacrifice (devant racheter la faute commise), non au paiement d'amende. Mais, en admettant même que ce cinquième soit ainsi considéré, est-ce que le capital à payer est aussi un sacrifice? (Comment donc n'en est-on pas dispensé, selon R. Simon b. Lakisch)? C'est que, répondit R. Judan b. Schalom, la Mischnâ a dit que le capital à rembourser est une sorte d'amende, puisqu'elle a enseigné (ch. VI, § 7) : « on ne paiera pas de l'oblation, mais des produits profanes en règle, qui à leur tour deviennent de l'oblation ». Or, s'il était tenu de payer en produits semblables à ceux qu'il a consommés (de l'oblation pour celle qu'il a mangée), on aurait compris que c'est un paiement intégral. Mais il est dit qu'en cas de consommation de l'oblation impure (par mégarde), on restitue du profane pur ; et même au cas où l'on aurait payé du profane impur, le fait accompli est valable. Or, en réalité, on ne devait au sacerdote que du bois à brûler, seule destination finale de l'oblation impure, et pourtant l'on restitue une valeur supérieure, en payant des produits profanes purs ; cela prouve donc que ce

paiement est une sorte d'amende. Cependant, si l'on admet que le capital est une amende (en raison de la différence de valeur), est-ce que le 5e supplémentaire n'est pas aussi une amende (puisqu'aux deux cas on rend des produits profanes en règle)? Y aurait-il 2 amendes? Aussi R. Simon b. Lakisch adopte une explication qui lui est spéciale : de même qu'il dit ailleurs, qu'en dépit de la règle générale posée par le précepte du Décalogue (Exode, XX, 13) : *tu ne porteras pas de faux témoignage contre ton prochain*, dont la trangression entraîne la peine des coups de lanière [1], il y a une exception, en vertu du verset (Deutéronome XIX, 19) : *vous agirez envers lui comme il a médité d'agir envers son frère*, c.-à-d. qu'en ce dernier cas l'amende est due; de même, ici, en vertu de la règle générale posée par le verset : *nul étranger ne mangera ce qui est consacré* (Lévitique, XXII, 10), la pénalité des coups de lanière serait applicable à celui qui en mange, s'il n'y avait parfois l'exception prévue par le verset : *l'homme qui aura mangé de la sainteté par erreur* (ibid. 14), auquel cas l'amende est applicable. Mais n'a-t-on pas enseigné : les autres sages reconnaissent [2] comme R. Meir que si quelqu'un a volé de la graisse (interdite) appartenant à autrui et qu'il la mange, il subira les 2 pénalités, des coups et le paiement? (Pourquoi donc ne pas en adopter une seule?) C'est qu'il y a en ce cas 2 transgressions différentes; et, qu'outre le vol, on est puni des coups de lanière, pour avoir mangé de la graisse interdite. De même, les sages adoptent l'avis de R. Meir au cas où quelqu'un a volé de l'oblation appartenant à autrui pour la manger, et ils le condamnent à la double pénalité des coups et de l'amende, parce qu'il y a déjà la peine des coups de lanière pour avoir mangé de l'oblation (outre le vol). De même encore, les sages adoptent l'avis de R. Meir au cas où quelqu'un musèle la vache d'autrui au moment de lui faire dépiquer le blé; ils le condamnent à la double pénalité des coups et du paiement de l'amende, savoir 6 cabs pour avoir employé ainsi la vache, ou 4 cabs si c'était un âne [3], parce qu'en dehors du détournement de la bête, on est punissable des coups pour avoir muselé la bête lorsqu'elle bat le blé (or, tout cela n'est-il pas en opposition avec R. Yohanan, qui prescrit une seule pénalité)? C'est que, dit R. Yossé, on compte comme cas de condamnation capitale le vol volontaire de l'oblation d'objets consacrés, pour lequel on est aussi punissable à la fois des coups de lanière et du paiement (parce qu'il y a 2 crimes distincts); de même, pour la jeune fille violée, il y a, outre le crime de la relation illicite, un dommage matériel causé (qui doit être punissable d'amende, outre la peine des coups). R. Mena objecta à R. Yossé : s'il en est ainsi, celui qui a des relations incestueuses avec sa sœur devrait encourir la double pénalité des coups et du paiement, puisque l'on a enseigné qu'en ce cas l'on subit ces deux peines (savoir les coups seuls pour l'adolescence, et l'amende en plus pour le dommage matériel causé à la jeune fille)? Aussi, R. Mena y répondit lui-même en disant que, pour ledit inceste, on en-

1. Cf. tr. *Synhédrin*, ch. XI, § 8 (f. 30c). — 2. Bien qu'au sujet des faux témoins ils n'admettent qu'une peine. — 3. Cf. Babli, tr. *Baba mecia*, f. 91a.

courait de suite la double pénalité des coups et de l'amende (le même acte entraînait 2 fautes); tandis qu'ici, pour les cas tels que le musèlement de la vache, on commence pour la 1re transgression par être passible des coups, puis s'ajoute la condamnation à l'amende pour le vol. R. Zeira objecta devant R. Mena : lorsqu'on allume un champ de blé du prochain le jour du sabbat, on devrait être passible de la condamnation capitale pour le premier épi brûlé, puis, pour tout le reste, tenu de payer une amende. Or, l'on ne s'exprime pas ainsi ; la première peine capitale englobe et annule le reste, parce qu'il y a pour ainsi dire à l'égard de chaque épi avertissement de la peine des coups (pour transgression sabbatique) et avertissement du paiement (pour destruction du bien d'autrui) ; de même ici, pour chaque instant où la bête reste muselée devant le blé, il devrait avoir pour ainsi dire un avertissement spécial de la peine des coups et de celle du paiement? (Donc, l'objection subsiste, et pourquoi dans les cas précités y a-t-il double pénalité) ? R. Yossé bar R. Aboun répond que c'est un point en discussion entre deux docteurs : l'un dit que la double pénalité a lieu lorsqu'on musèle la bête qui dépique du blé d'oblation ou du trésor sacré (on est donc passible d'abord des coups pour avoir commencé à la museler devant le blé ordinaire; puis, on est passible d'un paiement dû pour l'emploi de la bête muselée au dépiquage du blé sacré; sans quoi, en présence de la double faute simultanée, une seule pénalité prévaudrait). L'autre dit qu'il s'agit du cas où l'on dit à quelqu'un de museler la bête; ce délégué est alors passible des coups, tandis que le maître en est dispensé (et paiera), comme il est dit (Lévitique, XVII, 4): *le sang* (*versé*) *sera compté à cet homme-là;* à celui qui a commis la faute incombe le péché, non à d'autres (non au maître qui l'aurait délégué; mais s'il a tout fait, il ne subira qu'une peine).

Si l'on a mangé du pain levé d'oblation à Pâques, en ignorant que ce fût de l'oblation, mais en sachant que c'est du pain levé (ayant connaissance de cette seconde faute), il faut la payer; de même si en mangeant des raisins d'oblation, on ignorait que c'est de l'oblation, mais on savait que l'état de *nazir* (lié par ses vœux) lui en interdit l'usage, ou bien si l'on en mange au jour du *Kippour*, en ignorant que c'est de l'oblation, mais en sachant bien que c'est interdit en ce jour (pourquoi ne pas l'y obliger aussi en cas d'erreur)? Si l'on admet que ce sont 2 péchés distincts, on comprend que tous s'accordent à imposer la pénalité du paiement pour l'oblation mangée par mégarde, en dehors de la peine capitale pour le crime commis en connaissance de cause. Mais si l'on admet que les deux péchés sont confondus en un seul parce qu'ils sont simultanés, la règle fera un objet de discussion entre R. Yohanan et R. Simon b. Lakisch (l'un impose la double pénalité; l'autre, une seule). On a enseigné ailleurs [1] : la distinction entre la transgression du repos sabbatique et celle du *Kippour* consiste en ce que la 1re accomplie sciemment entraîne la peine capitale infligée par les hommes, et pour la 2e la même peine

1. Mischnâ, tr. *Meghilla*, ch. I, § 5; Babli, tr. *Maccoth*, f. 23b.

sera une punition céleste ; tandis qu'à l'égard du paiement, la loi est la même (la peine capitale l'annule). Cette Mischnâ est conforme à ce qu'a dit R. Nehonia b. Hakana[1], à savoir que le *Kippour* est semblable au sabbat pour le paiement. R. Simon b. Manassia dit[2] : ceux qui sont condamnés à la peine capitale céleste ressemblent à ceux qui sont condamnés à mort par les hommes. Quelle différence y a-t-il entre ces 2 opinions (ne traitent-elles pas toutes deux des similitudes de divers cas passibles de la peine de mort)? Il y a une différence effective, répondit R. Aha au nom de R. Abina, au cas où l'on a eu des relations avec une jeune fille menstruée (double péché); ou, selon R. Mena, si l'on a eu des relations illicites avec sa belle-sœur. Or, selon R. Nehonia b. Hakana, la similitude entre le repos sabbatique et le jeûne du *Kippour* consiste en ce que pour tous deux il n'y a jamais d'époque où l'interdiction cesse (aussi le double crime susdit est simultané et n'entraîne qu'une condamnation), tandis que pour la jeune fille, lorsqu'elle ne sera plus menstruée, ou pour la belle-sœur, lorsque le mari sera veuf, l'interdiction provenant de ce chef cessera ; dès lors, il n'y a pas de corrélation simultanée entre les crimes susénoncés, et l'homme sera condamné à l'amende, en dehors de la peine capitale. Au contraire, selon R. Simon b. Manassia, le crime de l'une de ces deux relations illicites est tout-à-fait semblable, soit à la peine capitale céleste qui incombe au transgresseur du sabbat, soit à celle qui incombe à celui qui enfreint le jeûne du *Kippour* ; et, dès lors, la peine capitale céleste imposée à celui qui s'est rendu coupable de l'une de ces relations illicites annule le paiement de l'amende. R. Juda b. Pazi demanda : quel est l'avis de ces docteurs lorsqu'un précepte est à la fois l'objet d'une interdiction biblique (passible des coups de lanière) et de la peine capitale céleste (est-ce qu'en cas d'avertissement il est dispensé des coups, comme la peine capitale annule la peine du paiement,ou cette dernière peine est-elle seule annulée, non celle des coups)? C'est d'après les rabbins seulement, dit R. Yossé, que cette question a été posée (car leur interlocuteur, R. Meir, admet évidemment la double pénalité, comme il est dit plus haut). R. Yona dit : pourquoi ne pas le déduire de ce qu'a enseigné R. Simon b. Yohai, au nom de R. Tarfon : comme on emploie le terme *Kareth* (peine capitale céleste) au sujet du repos sabbatique (Exode, XXXI, 14), et que le même terme se retrouve usité pour le jeûne du *Kippour* (Lévitique, XXIII, 29), on compare les deux préceptes et l'on dit : de même qu'au premier précepte, en cas de peine capitale, il n'est pas question de la peine des coups de lanière (les coups n'ayant lieu qu'en cas d'avertissement et ce dernier étant suivi de la condamnation à mort), de même pour la transgression du *Kippour* punissable de mort, il n'y a pas lieu d'appliquer les coups (ce raisonnement est donc conforme aux précédents docteurs qui comparent la peine capitale céleste à la condamnation à mort par les hommes). D'après qui, demanda R. Mena en présence de R. Yossé, était-il nécessaire de pro-

1. Cf. même série Jérus., tr. *Meghilla*, ch. I, § 8 (fol. 71[a]); Babli, même traité, f. 7[b]. — 2. Ibid.

duire l'observation de R. Juda b. Pazi? Selon R. Simon b. Lakisch (qui n'admet pas qu'il y ait lieu d'appliquer la peine des coups en dehors de la peine capitale céleste) ; mais, selon R. Yoḥanan, cela va sans dire ; car, s'il admet l'application de la peine des coups de lanière en cas de condamnation à mort par les hommes, à plus forte raison est-elle applicable en cas de peine capitale céleste. Or, il y a discussion entre eux sur le point suivant : si quelqu'un a égorgé un animal et son petit le même jour[1] en l'honneur d'une idole (ce qui est un double péché), il faut distinguer, selon R. Yoḥanan, entre les avertissements donnés ; si l'on a reçu l'avertissement qu'il est défendu de l'égorger avec son petit le même jour, on est passible de la peine des coups de lanière, et de plus s'il a été averti qu'il est défendu d'honorer ainsi l'idole, il mérite la lapidation. Selon R. Simon b. Lakisch, s'il a même reçu l'avertissement qu'il est interdit d'égorger le même jour, la bête et son petit, il ne sera point passible de la peine des coups de lanière, puisqu'en cas d'avertissement sous le rapport de la défense relative à l'idole, il devrait subir la lapidation (or, en présence de la peine capitale, les coups de lanière ne sont pas applicables ; donc, d'après ce dernier, l'on n'applique qu'une pénalité). R. Yossé ajouta : l'observation de R. Juda b. Pazi est même nécessaire selon R. Yoḥanan ; car il est vrai que R. Yoḥanan prescrit la double pénalité, parce qu'il y a deux péchés successifs (les coups, pour avoir égorgé le petit en même temps que la mère, et la mort pour avoir adoré l'idole) ; tandis qu'ici où il s'agit d'un seul et même acte, quoiqu'entraînant deux peines diverses, on eût pu croire qu'une seule peine sera applicable (il a donc fallu dire qu'il exige les deux peines). — D'après R. Simon b. Lakisch (qui dispense du paiement, en raison des coups de lanière, pour le cas précité), quelle différence y a-t-il entre les docteurs précités (qui dispensent pour la même cause, savoir : R. Neḥonia et R. Simon b. Manassia) et les docteurs opposés à R. Meir (qui dispensent de payer à cause de la peine de mort) ? Il y en a une pour les préceptes qui sont l'objet d'une défense (passibles des coups) et n'ont pas assez de gravité pour entraîner la peine capitale, en cas d'accomplissement volontaire[2]. R. Judan dit : c'est R. Simon b. Lakisch qui est de l'avis de R. Meir, lequel a prescrit d'imposer la peine des coups de lanière, simultanément avec celle du paiement. Selon R. Ḥanania, la différence entre eux consiste dans le cas où quelqu'un allume, en un jour de fête (où l'usage du feu est permis pour cuire les mets), le champ de blé de son voisin : les docteurs précités (R. Neḥonia et R. Simon b. Manassia) sont d'avis en ce cas que le paiement est dû, puisqu'il n'y a pas, du chef de ce fait, la peine capitale céleste ; au contraire les interlocuteurs de R. Meir pensent qu'en raison de la pénalité des coups de lanière qu'entraîne la combustion inutile accomplie au jour de fête, le paiement est annulé. S'il en

1. Cf. tr. *Hullin*, f. 81ª. — 2. En ce cas, selon les premiers, la peine des coups dispense de celle de payer ; mais, selon les seconds, le paiement est dû s'il n'y a pas la mort.

est ainsi, la Mischnâ (invoquée au commencement de ce §), où l'on énonce aussi des cas de relations illicites ou incestueuses, passibles des coups, et soumises pourtant au paiement de l'amende, n'est pas conforme à ces derniers rabbins (qui, dans le cas de la peine des coups, dispensent du paiement)? Selon R. Matnia, la différence subsiste au cas où un bâtard a des relations illicites avec une bâtarde (comme en ce cas il n'y a aucune pénalité, ce serait même conforme aux dits rabbins). A propos des diverses relations illicites, comment se fait-il que l'on y énumère la femme de son frère? N'est-on pas tenu de l'épouser (Deutéron. XXV, 5)? On peut répondre qu'il s'agit du cas où le frère mort a laissé des enfants d'une première femme, que le frère s'étant fiancé à une femme est mort avant de l'épouser et que son beau-frère a fait violence à cette dernière (il y a alors double crime).

2. Lorsqu'une fille de cohen, après avoir épousé un simple Israélite, mange de l'oblation [1], elle doit restituer le montant, mais elle n'a pas à payer de 5e d'amende (n'étant pas étrangère). Lorsqu'elle est condamnée à mort pour adultère, elle doit être brûlée comme fille de cohen. Au cas où elle a épousé un homme de l'une des classes qui lui sont interdites (elle s'est déshonorée pour jamais), elle devra comme une étrangère payer capital et supplément; et, comme telle, elle serait étranglée au cas d'une condamnation à mort. Tel est l'avis de R. Meir. Mais, selon les autres sages, l'une comme l'autre paient le capital sans supplément, et, en cas de condamnation, elle sera brûlée.

Voici comment il faut entendre l'enseignement de la Mischnâ : « lorsqu'elle est adultère, elle est condamnée à être brûlée. » Le motif en est, selon R. Meir, qu'il est dit (Lévitique, XXI, 9) : *lorsqu'elle déshonore par la prostitution la maison de son père ;* on comprend donc sous cette appellation celle qui est à même de rentrer dans la maison paternelle (aussi, quoique mariée à un simple israélite et ne mangeant plus de l'oblation, si par mégarde il lui arrive d'en manger, elle ne restitue que le montant, sans supplément du 5e); tandis que celle qui a perdu toute faculté de retourner dans la maison paternelle, en épousant un homme d'une classe interdite, en est exclue (et elle payera audit cas le supplément, étant devenue étrangère). Mais lorsqu'elle a épousé un homme parfait simple israélite et qu'elle a commis un adultère, n'est-elle pas également repoussée de la maison paternelle? (Pourquoi donc, en ce cas, est-elle brûlée comme fille de cohen?) Voici, répondit-on, ce que l'on entend par le verset précité, relatif à la prostituée : celle qui pourrait rentrer à la maison, si elle n'était déshonorée par la prostitution sans l'être par le mariage, sera brûlée comme fille de cohen (hormis celle qui, outre la prostitution, est déjà exclue par son mariage). Pourquoi, selon les autres rabbins opposés à R. Meir, est-elle brûlée en ce cas si même elle est mariée à un homme de classe interdite? C'est qu'elle reste toujours la fille d'un cohen.

1. Cf. tr. *Synhédrin*, f. 51a; tr. *Keritôth*, f. 7a.

S'il en est ainsi, ne doit-elle pas subir la même peine si elle s'est déshonorée par des relations illicites avec son fils? R. Hinena b. Papa répondit en présence de R. Zeira au nom de R. Ismaël : le précédent verset (ibid.), où il est dit : *elle déshonore son père*, indique qu'il s'agit d'un déshonneur provenant d'elle-même, non causé par son père (auquel cas on applique la lapidation comme à une simple israélite). R. Ḥanina dit qu'il modifie même l'avis transmis au nom de R. Ismaël, en disant que même en cas de déshonneur avec son fils, elle est brûlée. On a enseigné plus loin (VIII, 1) que R. Eliézer oblige le fils de la femme répudiée ayant mangé de l'oblation à payer capital et intérêt, tandis que R. Josué l'en dispense (Si donc R. Josué dispense du paiement celui qui dès le principe était inapte à manger de l'oblation, il devrait en être de même à plus forte raison ici, où il s'agit d'une personne qui en principe y était apte?) On peut répondre que la discussion entre R. Josué et R. Eliézer ne porte que sur l'addition du supplément, non pour le capital que tous font payer ; ou bien encore, ils discutent sur le point de savoir ce qui est dû, si, en cas de fait accompli, on a mangé de l'oblation (avant de savoir le manque d'aptitude) ; mais si l'on en a connaissance et que l'on en mange après, tous deux reconnaissent qu'il faut payer le 5ᵉ outre le capital (et c'est le cas de notre Mischnâ ; aussi dit-elle de payer au moins le capital).

3. Si l'on en donne à manger à ses jeunes enfants, ou à ses esclaves grands ou petits (dont on est responsable), ou si l'on consomme de l'oblation des fruits venant du dehors de la Palestine, ou si l'on en mange moins de la valeur d'une olive, on paiera le montant sans supplément. L'équivalent restitué est considéré comme profane ; et, dès lors, le cohen peut y renoncer s'il le veut.

Si, avant que le maître ait achevé de payer, l'esclave se trouve affranchi, ce dernier paiera l'indemnité due (il est désormais responsable de ses actes) ; et de même il paiera s'il a des biens sur lesquels le maître n'a pas de pouvoir (qui, par conséquent, lui appartiennent en propre). A quoi cela ressemble-t-il? A ceci : lorsque Ruben ayant volé un objet à Simon le donne à manger à Levi, il n'est plus soumis au vol. Il y a une discussion entre R. Ḥiya Rabba et R. Yanaï sur le point suivant [1] : lorsque quelqu'un a volé une peau [2] de sacrifice holocauste appartenant à un cohen et qu'il la remette à un autre, il faut, selon R. Eliézer au nom de R. Ḥiya Rabba, réclamer le montant au premier (à celui qui a volé), non au second (bien qu'il ait reçu l'objet) ; au contraire, selon R. Yoḥanan au nom de R. Yanaï, on peut réclamer le montant de ce dernier. R. Ḥiya Rabba reconnaît aussi : dès qu'on l'a remis à Levi (à un tiers), on n'est plus responsable du vol (de même, en présence du

1. Cf. même série, tr. *Baba Kamma*, ch. X, § 1 (fol. 7b). — 2. Au lieu de cette acception, admise par R. Elie Fulda et dont le sens nous a paru préférable, l'édition de Venise et d'après elle celle de Krotoschin ont : מעפרתו, « son chevreuil. »

maître et de l'esclave affranchi, ce dernier qui a reçu est désormais responsable).

4. Voici la règle générale : dès que l'on est tenu de restituer le capital et le 5e, le montant est sacré et le cohen ne peut pas y renoncer. Au cas contraire, l'équivalent est profane, et le cohen a la faculté d'y renoncer.

5. Lorsqu'il y a 2 paniers, l'un contenant de l'oblation, l'autre des produits profanes, et qu'il tombe un *saa* d'oblation dans l'un d'eux, sans savoir où [1], on admet l'hypothèse que ce *saa* a été joint au panier d'oblation (et l'autre reste profane).

6. Si l'on ne sait plus lequel des 2 paniers contient l'oblation et que l'on a mangé une part, on est dispensé de tout droit (c'est probablement une part profane); l'on considère le second panier comme étant de l'oblation (sacré), et cependant (vu le doute) on en prélève [2] la parcelle sacerdotale de pâte (Halla). Tel est l'avis de R. Meir. Selon R. Yossé, on en est dispensé (à titre de mélange annulé). Si une autre personne a mangé du second panier, on en est aussi dispensé. Si une seule et même personne a consommé les deux, elle restituera la valeur du plus petit des deux (vu le doute).

Si un panier est pur et l'autre impur, on peut admettre que l'oblation a été jointe à l'impur (de cette façon, le cohen n'ayant rien perdu n'a rien à réclamer). De même, si un panier contient des mélanges interdits et l'autre non, on peut supposer que l'oblation est tombée dans le mélange interdit. Enfin, dans le même ordre d'idées, si un panier contient une assez grande quantité de produits semblables à l'oblation pour l'annuler et l'autre panier n'a pas une proportion suffisante, il sera admis que l'oblation s'est jointe au premier panier (et elle est annulée).

Toutefois, dit R. Simon b. Lakisch au nom de Kappara, il faut que le second panier l'emporte par la majorité ; R. Yohanan, au contraire, dit que cette majorité n'est pas indispensable (pour que l'on soit dispensé de tout droit). R. Simon b. Lakisch n'est-il pas en contradiction avec lui-même? Il dit plus haut (IV, 8) : lorsque après la chute d'une part d'oblation parmi les fruits semblables il s'en perd un, ce dernier est peut-être précisément l'oblation survenue, et, en raison du doute elle est annulée dans l'ensemble; tandis qu'ici il est au contraire d'un avis plus sévère et n'admet pas l'annulation, s'il n'y a pas déjà dans le 2e panier seul une majorité? Plus haut, il exprimait sa propre opinion qui est sévère, tandis qu'ici il n'a parlé qu'au nom de son maître Bar Kappara. R. Yohanan, d'autre part, n'est-il pas en contradiction avec ce qu'il a dit plus haut que le mélange n'a pas lieu, parce que chacun des

1. Cf. Babli, tr. *Pesahim*, f. 9a et 44a ; tr. *Nazir*, f. 36a ; tr. *Yebamôth*, f. 82a. — 2. Cf. ci-après, tr. *Halla*, I, 4, fin.

fruits auxquels l'oblation est mêlée est devenu sacré à ce contact, tandis qu'ici il l'admet en tous cas? C'est qu'ici il y a un vrai doute servant à fonder l'annulation.

7. (6). Si l'un de ces paniers a été mêlé à du profane, il n'y a pas de mélange interdit (vu le doute), et l'on considère en ce cas le second comme sacré, tout en le soumettant au droit de *Halla* (en raison du doute). Tel est l'avis de R. Meir. Selon R. Yossé, on est dispensé de tout droit. S'il arrive que le second panier se mêle aussi à d'autre profane, le mélange n'est pas interdit en raison du doute. Si tous deux ont été mêlés à une quantité de profane, le mélange sera constitué proportionnellement au plus petit des deux.

Lorsque dans 2 paniers, dont l'un contient de l'oblation impure et l'autre du profane pur[1], il est tombé un autre *saa* d'oblation pure, sans que l'on sache où celle-ci est tombée, on supposera qu'elle s'est jointe à la partie pure profane; et, afin de la manger avec une pureté certaine, on partagera la partie profane en fragments inférieurs à un œuf (non susceptibles de devenir impurs). Lorsque le panier contenant la partie profane est également impur et qu'il s'y mêle un *saa* d'oblation, tous deux sont interdits, en vertu de ce raisonnement : si ce *saa* est tombé dans la partie de l'oblation, elle est interdite à ce dernier titre ; si elle est mêlée à la partie profane, elle est encore interdite en vertu du doute de l'impureté, lequel est interdit. Mais s'il n'y avait doute que sur le mélange (d'oblation pure avec le profane), c'est permis. R. Yohanan dit : le mélange pour lequel il y a doute qu'il contienne de l'oblation[2] est dispensé de la parcelle sacerdotale sur la pâte (halla). Le mélange douteux qui, à ce titre, peut cependant être consommé (comme au § 5, au cas où par suite de la présence simultanée de deux paniers différents, l'un d'oblation, l'autre profane, on ne sait plus où est tombée l'oblation), est soumis à la Halla. Quant au cas où après avoir mangé du 2e panier on est dispensé des droits, c'est conforme, dit R. Yohanan, à l'avis de R. Juda, qui dit ailleurs[3], au sujet du doute entre 2 chemins suivis, l'un pur et l'autre impur : Si les 2 personnes ayant suivi chacune l'un de ces chemins se sont renseignées en même temps, elles sont impures toutes deux (l'une ayant forcément passé par l'impur) ; si elles ont demandé l'une après l'autre, elles restent pures (chacune étant censée avoir, dans le doute, passé par le pur); selon R. Yossé, ces deux personnes sont impures en tous cas (le 1er motif, que l'un a forcément passé par l'impur, l'emporte). Or, dans quel cas cette divergence d'avis a-t-elle lieu? Lorsque les deux personnes se sont informées sur la pureté simultanément, elles sont impures toutes deux ; si c'est successivement, elles sont pures toutes deux. En quoi donc diffèrent-ils? Lorsqu'une même personne vient s'informer pour elle et pour son prochain : selon R. Juda, on lui répondra que l'information

1. Tossefta sur ce traité, ch. VI.— 2. Cf. tr. *Halla*, ch. I, § 5 (f. 57d).— 3. Mischnâ, tr. *Taharoth*, ch. V, § 5.

s'appliquant à la seule personne qui demande, elle n'a qu'à suivre son chemin et reste pure ; mais, selon R. Yossé, on les considère comme ayant demandé tous deux ensemble (et ils restent impurs). Or, ici ce n'est pas semblable au cas où ils ont demandé ensemble (puisqu'il s'agit d'oblation déjà consommée ; donc, c'est conforme à R. Juda).

8. (7). Si l'on a employé l'un des deux à semer, l'on n'est pas tenu de retourner la terre (en raison du doute), et l'on considère le second comme sacré, tout en le soumettant à la redevance de la *Halla*. Tel est l'avis de R. Meir. Selon R. Yossé, on en est dispensé (à cause du doute). Si une autre personne a employé le second panier pour semer, elle est aussi dispensée de tout droit. Lorsque la même personne a semé les 2 paniers, il est permis de tout laisser au cas où la semence est complétement réduite dans la terre [1] ; au cas contraire (comme pour les plants d'oignons, ou de ce genre), c'est interdit.

R. Zeira dit au nom de R. Ḥiya bar Wawa : ce n'est vrai que lorsqu'on a semé le second avant d'avoir moissonné le premier; mais si on ne l'a pas semé avant cela, ni ce qui est coupé, ni ce qui est adhérent, ne sert à attester la défense réciproquement (et c'est permis). R. Ḥanania Tirtiah dit au nom de Yanaï: lorsqu'on a arraché un oignon d'oblation (dont la semence ne se détruit pas), et qu'on l'a replanté, il est permis d'en manger dès que la partie neuve a dépassé l'ancienne en quantité (et l'annule). Mais, objecta R. Zeira, n'a-t-on pas enseigné dans notre Mischnâ : « Lorsque la même personne a semé les deux paniers, il est permis de tout laisser au cas où la semence est complétement réduite dans la terre, au cas contraire (comme pour les plants d'oignons, ou des produits de ce genre), c'est interdit. » Or, n'est-il pas question de permettre l'usage des produits dont la semence se dissout, parce que la partie neuve est plus développée que la semence ? Et, de même, on interdit tout produit dont la semence n'est pas réduite, la partie neuve fût-elle plus développée ? (N'est-ce pas contraire à R. Yanaï ?) R. Zeira en ceci se conforme à son opinion, puisqu'il dit au nom de R. Jonathan : lorsqu'on a arraché un oignon d'un sol contenant un mélange hétérogène interdit de vigne avec d'autres fruits et qu'on le replante, il reste interdit, quelle que soit l'augmentation dont il est l'objet [2], car les produits d'un fruit interdit ne peuvent pas, malgré leur surcroît de quantité, absorber ce qui est interdit.

CHAPITRE VIII.

1. Lorsqu'une femme (fille d'Israélite mariée à un cohen) est à manger de l'oblation et que l'on vienne lui dire « ton mari est mort », ou « il te

1. La semence du blé se dissout dans la terre ; or, le produit d'un mélange interdit est considéré comme profane, ci-après, ch. IX, §§ 4 à 6.— 2. Cf. tr. *Kilaïm*, ch. V, § 7, fin (t. II, p. 280).

répudie » (auquel cas elle n'a plus de droit à l'oblation), et de même si à l'esclave d'un cohen qui consomme de l'oblation l'on vient dire que son maître est mort, ou qu'il a été cédé à un simple Israélite, ou qu'il a été donné, ou qu'il a été affranchi, ou encore si un cohen au moment de manger de l'oblation apprend qu'il est le fils d'une répudiée, ou d'une femme ayant subi le lévirat (ce qui le rend impropre à manger de l'oblation), dans tous ces cas, il faut, selon R. Eliézer, payer le capital et le supplément ; selon R. Josué, on en est dispensé [1].

2. Lorsque le cohen, debout devant l'autel en train de sacrifier les offrandes à Dieu, apprend qu'il est le fils d'une répudiée, ou de celle qui a subi le lévirat, il faut, selon R. Eliézer, considérer comme impropres tous les sacrifices offerts, mais R. Josué les considère comme valables. Lorsqu'on apprend que ce cohen est affecté d'un défaut personnel, son service est entaché d'inaptitude (Lev. XXII, 21).

On comprend qu'il lui soit interdit de manger de l'oblation lorsqu'elle reçoit l'avis de la mort de son mari ; mais comment est-ce interdit lorsqu'on lui annonce la répudiation ? (aussi longtemps qu'elle n'a pas reçu l'acte de divorce, n'y a-t-elle pas droit ?) Cette opinion est conforme à celle des rabbins (opposés à R. Juda) et au premier enseignement [2], où il est dit qu'une fille Israélite fiancée peut dès ce moment manger de l'oblation comme son futur époux, et son père peut alors recevoir pour elle [3] l'acte de divorce (il s'agira donc du cas où on lui aura dit avoir remis l'acte au père). Il se peut même, dit R. Eliézer, que ce soit conforme à la seconde mischnâ (d'après laquelle la fiancée n'a pas le droit de manger l'oblation jusqu'à ce qu'elle ait passé sous le dais nuptial), et l'on peut expliquer l'hypothèse émise par notre mischnâ en disant qu'il s'agit du cas où la femme a donné ordre à un messager de lui chercher l'acte de divorce et de le remettre dans tel endroit (jusqu'à l'arrivée, elle conserve le droit de manger de l'oblation) ; d'ordinaire, il faudrait un intervalle de temps de dix jours pour remplir ce message ; mais comme il a trouvé un cheval courant très-vite, il a fait le trajet en 5 jours (et au moment où cette femme, croyant avoir encore bien du temps devant elle, mange l'oblation, on lui annonce que le messager a déjà remis l'acte de divorce, la restitution est due). Mais n'est-ce pas en contradiction avec ce que R. Eliézer a dit ailleurs [3], qu'au cas d'envoi du divorce, il est immédiatement interdit à la femme de manger de l'oblation (comment donc supposer l'attente d'un intervalle de temps) ? C'est vrai ; mais R. Eliézer reconnaît bien que lorsque la femme a spécifié de lui remettre l'acte de divorce dans tel endroit, elle peut manger de l'oblation jusqu'au moment de la remise de l'acte (c'est dans une telle conjecture que

1. Cf. Babli, tr. *Pesahim*, f. 72[b] ; tr. *Yebamôth*, f. 34[a] ; tr. *Kidouschin*, f. 66[b] ; tr. *Macoth*, f. 11[b]. — 2. Mischnâ, tr. *Kethoubôth*, ch. V, § 3. — 2. Mischnâ, tr. *Guittin*, ch. VI, § 2. — 3. Ibid, § 4.

l'intervalle du temps entre la remise réelle au bout de 5 jours et l'attente probable au bout de dix jours seulement a pu survenir et être cause d'une consommation involontaire faite indûment). De même, R. Ḥanania dit : du moment que la femme a désigné l'emplacement où l'acte doit être remis, cela revient au même que si elle avait dit au messager « l'acte n'aura son efficacité que dans dix jours. » Par conséquent, ce qu'elle a consommé l'était avec autorisation. R. Ḥagaï demanda aux compagnons d'études [1] : d'où sait-on que celui qui mange avec autorisation d'autrui (comme p. ex. l'esclave) est dispensé du paiement? Quelle différence y a-t-il entre la supposition erronée de se croire cohen et que l'on se trouve être simple Israélite, auquel cas on est dispensé ? Et pourquoi lorsque l'erreur porte sur la qualité du fruit, que l'on suppose profane et qui est d'oblation, est-on tenu de le payer ? C'est que cela dépend, répondit-on, d'une décision de tribunal (auquel cas, s'il y a erreur, on est dispensé de payer ; tandis que lorsque l'erreur dépend de la personne elle-même, comme le doute sur l'oblation, il faut payer). Il y a encore une autre question à poser, leur dit-il : pourquoi, en accomplissant par erreur un travail au jour du sabbat, parce que l'on avait cru que c'est un jour de semaine, est-on tenu d'offrir un sacrifice expiatoire ? Et pourquoi lorsqu'à la veille de Pâques qui se trouve être un samedi on égorge un animal que l'on croyait destiné au sacrifice pascal et qui ne l'est pas, est-on dipensé de cette expiation ? C'est qu'au premier cas il a accompli librement le travail interdit en ce jour (il devait donc se prémunir contre l'erreur ; et, pour l'expier, il offrira un sacrifice), tandis qu'en égorgeant la veille de Pâques un agneau d'un an, il y était pour ainsi dire forcé (ne pouvant supposer de prime abord que ce n'était pas destiné à Pâques; il est donc dispensé de tout). Il y a encore une autre question à vous poser, dit-il : pourquoi lorsqu'on s'imagine avoir mangé de la graisse permise et qu'il se trouve que c'est de la graisse interdite, est-on tenu d'offrir un sacrifice expiatoire, tandis qu'à l'inverse celui qui, croyant avoir mangé de l'interdit se trouve avoir mangé un produit permis, est dispensé de tout? Ils ne répondirent rien. Réfléchissons bien, leur dit-il, et nous trouverons que l'on peut déduire du verset : *ou s'il vient à connaître* (lui devient connu), *il offrira etc.* (Lévit., IV, 23), qu'au cas où l'on regrette une faute commise par ignorance, il faut expier l'erreur ; mais on en exclut (et dispense) celui qui, ayant connaissance de l'interdiction, s'y adonne volontairement. R. Yossé se rendit auprès d'eux et leur dit : pourquoi n'avez-vous pas répondu à l'objection de R. Haggaï, en lui citant le verset : *si le péché lui a été connu etc.* ? Précisément, répondirent-ils, il a posé la question et il y a également répondu en invoquant ce même verset.

« Lorsque le cohen debout devant l'autel, etc. » dit la mischnâ. R. Yoḥanan dit au nom de R. Yanaï que le verset suivant offre l'une des trois interprétations les plus claires qui se fondent sur le texte biblique [2] : *Tu viendras*

1. Cf. même série, tr. *Horaïoth*, ch. I, au commencement (fol. 45c). — 2. Les 2 autres se trouvent au ch. I, § 5 et ch. II, § 4, cf. tr. *Halla*, ch. I, § 4.

vers le cohen qui sera alors en fonctions (Deuter. XXVI, 3). Or, se peut-il qu'il y en ait un actuellement qui, plus tard, ne fonctionnera plus ? Oui, c'est celui qui, au moment où il se trouve devant l'autel, en train de sacrifier les offrandes à Dieu, apprend qu'il est le fils d'une femme répudiée, ou de celle qui a subi le lévirat ; son œuvre est pourtant valable. Selon Rab [1], le verset disant : *tu agréeras l'œuvre de ses mains* (ib. XXXIII, 11), indique que le sacrifice accompli par un descendant de Lévi est valable. Selon l'opinion de Rab, le cohen peut seul sacrifier; mais, selon R. Yohanan, c'est permis pour n'importe quelle œuvre sacerdotale [2]. Selon Rab, il s'agit seulement des sacrifices offerts au sanctuaire du temple ; selon R. Yohanan, il s'agit aussi des diverses saintetés des frontières (comme l'oblation). Enfin, selon les rabbins, ce n'est admis que pendant l'existence du Temple de Jérusalem ; selon R Yohanan, c'est possible encore de nos jours. R. Jérémie demanda : si ce cohen inapte, sans être placé sur l'autel, est occupé à une autre fonction sainte, comme de recevoir le sang du sacrifice, peut-il achever l'œuvre [3] en aspergeant ce sang aux angles de l'autel ? Ou si, ayant pris une poignée de farine d'une offrande de pâte, peut-il, au moment d'apprendre son inaptitude sacerdotale, l'encenser ? Ou bien encore, après avoir brûlé la vache rousse d'expiation [4], peut-il, en apprenant son état, achever l'œuvre en répandant les cendres ? R. Jacob b. Zabdi répondit au nom de R. Isaac : puisqu'il est admis qu'au cas où l'animal servant du sacrifice d'expiation a été volé sans que le public le sache [5], il peut servir à racheter la faute (cette condescendance a lieu pour que l'autel ne soit pas privé de cette offrande) ; cela prouve donc qu'ici aussi, le cohen ayant commencé l'une des opérations saintes précitées, quoiqu'il apprenne son inaptitude sacerdotale, peut les achever. R. Jacob b. Zabdi demanda au nom de R. Isaac : Si durant ses fonctions devant l'autel le cohen apprend qu'il est le fils d'une femme répudiée ou de celle qui a subi le lévirat, quelle est la règle à l'égard du meurtrier involontaire (qui s'est enfui aux villes de refuge, à l'abri du vengeur, jusqu'à la mort du cohen en exercice) ? Sera-t-il considéré comme mourant lorsqu'il apprend cette nouvelle (à partir de laquelle il n'exercera plus son office), et le meurtrier involontaire pourra rentrer dans son foyer ? Ou bien dira-t-on que, son procès ayant été instruit sans la présence d'un cohen (celui qui avait fonctionné alors étant inapte), il ne pourra jamais quitter les villes de refuge sous peine d'être poursuivi par le vengeur du sang ? (Cette reconnaissance à l'inaptitude est-elle rétroactive, ou non ?) On peut apprendre la réponse de ce qui suit : Il arriva un jour [6] que le conduit d'eau du bain de Dioske [7] à Yabné fut félé, et comme

1. Cf. Babli, tr. *Kidduschin*, fol. 66b. — 2. Comme p. ex. l'inspection des plaies, ou autres fonctions. — 3. Cf. même série, tr. *Horaïoth*, ch. III, § 4 (fol. 47d). — 4. Le commentaire d'Elie Fulda propose d'appliquer cette hypothèse au sacrifice de l'oiseau, dont on devait rompre le cou avant l'aspersion (Lévitique, II, 14-17). — 5. Mischnâ, tr. *Guittin*, ch. V, § 5. — 6. Tossefta sur le tr. *Miqwaoth*, ch. I. — 7. C'est un nom propre d'homme ou de lieu, dit Raschi. D'ordinaire, c'est l'équivalent de δύω σάκκοι, ou de δίσκος, *discus*, assiette.

il s'échappait de l'eau par la fissure, on mesura la contenance totale qui se trouva être défectueuse. En ce cas, dit R. Tarfon, les gens qui se sont purifiés sont réellement purs ; selon R. Akiba, ils restent impurs (le bain défectueux est sans effet). Voici la raison de R. Tarfon : puisque ce bain *a priori* est en bon état, il produira l'effet voulu jusqu'à ce qu'il soit démontré qu'il est défectueux. Selon R. Akiba, au contraire, la personne impure qui vient prendre le bain légal reste impure jusqu'à ce qu'elle soit notoirement purifiée (ce qui n'a pas lieu dans un bain défectueux). A quoi ce cas est-il semblable, réplique R. Tarfon ? A celui qui, debout devant l'autel en fonctions, apprend qu'il est le fils d'une femme répudiée ou ayant subi le lévirat ; ses sacrifices offerts jusque là conservent leur valeur. Au contraire, réplique Akiba, ce cas ressemble au cohen qui, debout devant l'autel en fonctions, apprend qu'il a un défaut le rendant impropre au service ; tout ce qu'il a accompli est sans valeur. Écoute Akiba, lui répondit son interlocuteur : Moi je compare ce cas au cohen qui apprend, pendant son service, qu'il est le fils d'une femme répudiée ou ayant subi le lévirat ; toi, au contraire, tu le compares à celui qui apprend tout-à-coup qu'il a un défaut. Il s'agit donc d'examiner auquel de ces deux cas l'on peut comparer notre exemple du bain auquel on découvre une fissure. Voici mon raisonnement, dit R. Akiba : le bain est défectueux par lui-même, par sa propre fissure, comme le cohen qui aurait un défaut corporel, tandis que le fils de la femme répudiée ne devient inapte au service qu'à cause de sa mère. De plus, une seule attestation suffit pour attester la défectuosité du bain, ou l'inaptitude au service de celui qui a un défaut, tandis que l'on ne peut pas comparer le cas du fils de répudiée qui ne peut devenir impropre au service qu'après une décision d'un tribunal. On procéda donc au vote, et on déclara que les personnes qui se sont baignées dans le dit bain défectueux restent impures (selon l'avis d'Akiba). R. Tarfon lui dit alors[1] : Celui qui voudrait s'écarter de toi (et différer d'avis) agirait comme s'il voulait quitter la vie ! Ceci prouve, conclua R. Yossé, que lorsqu'un cohen pendant l'exercice de ses fonctions apprend qu'il est le fils d'une femme répudiée ou ayant subi le lévirat, ses sacrifices accomplis à ce moment sont valables, jusqu'à ce que le tribunal ait prononcé son inaptitude au service (aussi, après cette décision, il sera considéré comme mort, et le meurtrier involontaire, retiré dans une ville de refuge, pourra rentrer chez lui). Cette opinion prouve encore qu'en cas de doute d'impureté d'un cohen ou de doute d'un défaut corporel, son office accompli est non valable quant au passé ; car on ne peut le comparer à celui reconnu tout-à-coup pour être le fils d'une femme répudiée (et dont les sacrifices déjà offerts sont valables, jusqu'à preuve du contraire) ; mais si on le comparait à celui qui a un défaut corporel, on dirait que son office serait illégal et sans valeur, à cause de la certitude. Or, le bain défectueux dont il vient d'être question n'est pas un objet douteux (et pourtant il est déclaré impropre au service même rétroactif) ? Donc on en peut conclure que, même en

1. Cf. même série, tr. *Nazir*, ch. III, § 5 (fol. 52d), et tr. *Horaïoth*, l. c.

cas de doute du défaut, le service est non valable. R. Ḥanina en tire cette conclusion, que lorsque le défaut est une question de relation de famille (comme le fils d'une répudiée) il faut une décision de tribunal pour le rendre inapte au service.

2. Aux deux premiers cas (la femme et l'esclave), s'ils ont encore l'oblation dans la bouche, ils peuvent l'avaler, selon R. Eliézer (pourvu qu'ils restituent le montant et le supplément); selon R. Josué, ils doivent le cracher. Si l'on dit à quelqu'un (mangeant de l'oblation) qu'il est devenu impur, ou que son oblation l'est devenue, il doit l'avaler selon R. Eliézer, mais selon R. Josué, il doit la cracher. Si on lui dit qu'il avait été impur, ou que l'oblation l'avait été (avant de la mettre dans la bouche), ou si l'on apprend que c'était un produit non libéré, ou de la 1re dîme non libérée de l'oblation, ou de la 2e dîme, ou d'autres objets sacrés non rachetés, ou s'il sent un goût d'insecte dans la bouche [1], il doit tout cracher (bien qu'il le détruise ainsi).

R. Yoḥanan dit : la discussion entre R. Eliézer et R. Josué n'a lieu que pour l'esclave ou la femme ayant épousé un cohen et qui depuis lors sont devenus indépendants (comme en principe, ils avaient droit à l'oblation, R. Eliezer les autorise à l'avaler s'ils apprennent subitement le retrait de ce droit); mais, en d'autres cas (comme celui du fils de la répudiée, qui en réalité n'y avait jamais droit), R. Eliézer dit aussi qu'il faut rejeter l'oblation. R. Samuel bar R. Isaac dit que la Mischnâ le prouve également : « ou lorsqu'on apprend que c'est un produit inaffranchi, ou de la 1re dîme dont on n'a pas prélevé l'oblation sacerdotale, savoir le 100e, ou de la seconde dîme, ainsi que d'autres saintetés non rachetées contre les fruits profanes. Or, dans tous ces cas, R. Eliézer n'est pas d'un avis différent (et ne permet pas non plus d'en manger). Pourquoi donc le permet-il ici ? Parce que la femme ou l'esclave dont il est question ici ont commencé (avant leur état d'indépendance) par avoir le droit d'en manger (il leur permet donc d'avaler ce qu'ils ont dans la bouche). On a enseigné que R. Nathan dit : R. Eliézer ne permet pas de l'avaler parce que les deux personnes ont primitivement possédé la faculté de manger l'oblation, mais il est d'avis qu'un mets une fois mâché dans la bouche est pour ainsi dire avalé. Cette règle est également applicable au repos sabbatique (si l'on mange d'un mets cuit illégalement en ce jour), ou si à Paques on mange du pain levé, ou si au jour du grand pardon on rompt le jeûne, ou au *nazireen* (qui s'est interdit par vœu tel et tel mets), ou à la chair d'animal mort, ou d'animaux impurs, ou d'insectes, ou de vers. — R. Hiya dit au nom de R. Yoḥanan : lorsque après avoir égorgé un animal domestique (pur), on y trouve un insecte il est interdit d'en manger, parce qu'il est dit (Lévitique, XI, 3) *vous en man-*

1. Cf. tr. *Nidda*, f. 58b. Selon Maïmonide, cet insecte est la punaise, بقة ce, que Kazwini nomme فسفس. Voir Silv. de Sacy, Chrestomathie arabe, t. III, p. 511.

gerez parmi les animaux, pour indiquer que lorsqu'un insecte se trouve dans l'animal, la consommation est interdite. R. Yona dit que R. Oschia demanda : quelle différence y a-t-il entre ce cas et la présence d'insecte σής parmi les lentilles [1], ou de mouches parmi les glands doux (ἄκυλος), ou des vers parmi les dattes et les figues sèches (qu'il suffit d'enlever sans que les fruits soient interdits) ? c'est que dans ce dernier cas, ils ont grandi avec les fruits même où ils sont nés (il n'y a pas de mélange et il suffit de les rejeter), tandis qu'ici il s'agit d'un insecte qui a pénétré dans la bête venant du dehors. Aussi longtemps que la sauce des poissons (servant à les confire) n'est pas transparente, il est permis de manger les vers; dès qu'elle est clarifiée (qu'on les voit), ce n'est plus permis. Lorsqu'on trouve du sang sur du pain [2], il suffit de le gratter, après quoi, on peut le manger, de même que si l'on en trouve dans le creux des dents, sans autre préoccupation rétroactive. Lorsqu'on parle de l'interdiction des reptiles, tels que les larves, les mouches [3], les guêpes, les insectes et les mîtes [4], est-ce à dire qu'ils sont interdits lorsqu'ils se trouvent dans les fruits? c'est pourquoi la Bible dit (ib. *v.* 27) : *ils sont impurs*, eux lorsqu'ils sont séparés, mais non lorsqu'ils font partie du fruit. On aurait pu croire du moins qu'ils sont interdits lorsqu'après avoir quitté le fruit ils y sont revenus ? Aussi le texte insiste (ib. *v.* 31), pour dire qu'eux seuls sont interdits. R. Hiya bar Asché dit au nom de Rab : lorsqu'ils ont rampé sur la surface du fruit et qu'ils y sont revenus, les fruits sont interdits, les vers ayant vraiment rampé. Aba bar R. Houna dit au nom de R. Yohanan : lorsqu'après avoir égorgé un animal pur on y trouve un porc [5], il est permis de manger le tout ; selon R. Yona, c'est défendu, parce qu'il est dit (ibid.) : *parmi les animaux vous en mangerez*, ce qui indique que l'on peut bien manger d'un animal pur mêlé à un autre semblable, mais non s'il y avait un oiseau dans l'animal, ou un reptile immonde dans la bête. Lorsqu'il est question dans la Mischna de punaise, elle n'entend pas seulement parler de cet insecte, mais aussi de tout autre dont l'homme a un profond dégoût.

3 (4). Si quelqu'un, en train de manger d'une grappe de raisin [6] rentre du jardin dans la cour (ce qui entraîne pour le fruit l'obligation des divers droits), on peut, selon R. Eliézer, la terminer ; selon R. Josué, on ne le peut pas (sans la rédimer). Si en ce moment même la nuit du samedi survient (où il est interdit de rédimer), on peut, selon R. Eliézer, l'achever à la fin du sabbat, mais, selon R. Josué, on ne le peut pas (avant d'avoir rédimé).

1. Cf. Tossefta sur *Troumôth*, ch. VII.— 2. En y mordant, les dents laissent parfois des traces de sang. Cf. Babli, tr. *Kethouboth*, f. 60[a]. — 3. Le Dr J. Lévy, Neuhebr. Wörterbuch, y voit une corruption de זבוב. — 4. Schonhak, à ce mot, dit : sorte de ver. — 5. Ceci étant interdit, cela va sans dire ; le *Maguid* no du 21 févr. 1872 (Append.) dit qu'il faut y voir une erreur de copiste, qu'il s'agit d'un oiseau.— 6. Cf. tr. *Beça*, f. 35[a].

On a enseigné ailleurs[1] : « Lorsqu'une vigne est plantée dans une cour, on peut prendre toute la grappe (sans en manger par grains), de même pour la grenade (sans l'égréner avant de la détacher) et pour le melon (sans le découper en place). Tel est l'avis de R. Tarfon. » Or, dit R. Zeira ou R. Ḥiya au nom de R. Yoḥanan, l'avis exprimé là par R. Tarfon est conforme à celui qu'exprime R. Eliézer dans notre Mischnâ (de pouvoir achever ce qui a été commencé à l'état permis). Ainsi, si l'on étale des fruits pour les sécher et que l'on en mange, la fin est aussi permise que le commencement (où l'on n'avait pris que des grains). De même, dit R. Ila ou R. Yassa au nom de R. Yoḥanan : l'avis exprimé là par R. Tarfon est conforme à celui que R. Eliézer exprime dans notre Mischnâ : lorsqu'on a mangé en une fois l'équivalent de plusieurs fois (toute la grappe), cela ne compte que pour un mets (et c'est également permis) ; R. Éliézer a pour motif que l'on a commencé avec permission d'en consommer une partie. On a enseigné que R. Nathan dit au contraire : R. Eliézer n'autorise pas de finir le tout, comme l'on a commencé à l'état permis ; il exige au contraire que l'on attende pour cela jusqu'au samedi soir, ou que l'on sorte de la cour ou jardin pour achever.

5. Lorsque du vin d'oblation est resté découvert la nuit (et a couru le danger d'être empoisonné par un reptile), et à plus forte raison du vin profane, il faut le jeter (sans se préoccuper de la perte). En ce cas, 3 sortes de liquides sont interdits[2] : l'eau (tranquille), le vin (non cuit) et le lait ; tous les autres liquides restent permis. Pendant combien de temps doivent-ils avoir été découverts pour qu'il y ait interdiction ? Le temps qu'il faut à un serpent des environs pour venir boire et s'en retourner.

R. Jacob b. Aha ou R. Simon b. Aba dit au nom de R. Ḥanina : lorsque du vin est resté découvert la nuit (et a été exposé), il faut le jeter, si même c'est de l'oblation (sans se préoccuper de ce que d'ordinaire on ne doit pas la perdre). Un mets cuit dans de l'eau qui avait été découverte et exposée, fût-ce de l'oblation, devra être rejeté, et à plus forte raison s'il est profane (dont la perdition n'a pas la même gravité que l'oblation). En effet, dit R. Yossé, c'est ainsi que s'exprime notre Mischnâ : « Le vin d'oblation resté à découvert la nuit devra être jeté, et à plus forte raison s'il est profane. » Les compagnons disent au nom de R. Yoḥanan : il n'est pas permis de boire du vin qui était resté à découvert ; et lorsqu'on l'a laissé séjourner assez longtemps pour qu'il soit devenu aigre, il est encore défendu (quoique le vinaigre exposé ne court nul danger). Il n'est pas permis de manger des figues ou des raisins que l'on trouve troués (qui peuvent avoir été mordus par un animal venimeux) ; mais si on les a laissés exposés quelque temps et que ces fruits ont spontanément séché, le venin est annulé et l'on peut les manger. Dans la localité de R. Ḥiya

1. Ci-après, tr. *Maasserôth*, ch. III, § 9 (fol. 5d).— 2. Cf. Babli, tr. *Hullin*, f. 10a.

le grand, on piquait les figues, pour que les disciples apprennent, en les voyant, à ne pas les manger en ce cas. Cependant, le père de R. Ḥiya en mangeait. Mais, n'était-ce pas interdit? Non pour lui, qui avait donné l'ordre de les trouer ainsi. Toutefois, malgré son ordre donné, ces fruits auraient dû lui rester interdits? N'a-t-on pas enseigné[1] que lorsqu'on voit un oiseau trouer un fruit, ou une souris mordre un melon, ce fruit est cependant interdit dans l'hypothèse que leur morsure inoffensive a eu lieu dans un trou déjà fait par un serpent? (de même pour R. Ḥiya, quoique le trou ait été fait par son ordre ne peut-on pas supposer que le serpent y aura passé également?) Non, parce que la nuit ses fruits étaient gardés. R. Isaac b. Nahman dit au nom de R. Josué b. Levi[2] : ce qui est acidulé, ou amer, ou sucré, ne court nul danger en restant découvert. De même R. Simon dit au nom de R. Josué b. Levi : l'acidulé, l'amer ou le sucré n'est interdit ni lorsqu'il est resté découvert la nuit, ni soupçonné d'avoir servi à une libation idolâtre s'il est resté aux mains des païens. R. Simon explique ainsi ces trois termes : l'acidulé comprend ce qui est épicé (conditum); l'amer, ce qui imite la pastèque[3] et, le sucré ce qui ressemble au vin cuit. R. Josué b. Zidal ayant laissé du vin cuit en dépôt dans la propriété d'un païen, demanda si ce vin pouvait être sujet au soupçon de libation idolâtre (et interdit)? S'étant informé auprès de R. Yanaï bar R. Ismaël, celui-ci répondit que R. Simon b. Lakisch avait enseigné : ce qui est sucré n'est interdit, ni s'il a été découvert la nuit, ni s'il est soupçonné de servir de libation aux idoles. — R. Yanaï bar R. Ismaël étant tombé malade, R. Zeira, R. Oschia, R. Aboun b. Cahana et R. Ḥanania, tous compagnons de rabbins, se rendirent auprès de lui pour lui rendre visite. Ils virent que R. Josué b. Zidal était assis là (pour apprendre). Ils racontèrent que tel docteur enseignait ainsi et tel autre agissait ainsi. Ils arrivèrent donc auprès de R. Yanaï bar R. Ismaël et l'interrogèrent à ce sujet. Il leur répondit ce qu'avait enseigné R. Simon b. Lakisch, à savoir que le sucré n'est interdit, ni s'il a été découvert la nuit, ni s'il est soupçonné de servir de libation aux idoles. Peut-être, objecte R. Zeira, ce que R. Simon b. Lakisch a formulé ainsi n'est-il qu'une probabilité logique, non une règle? Non, fut-il répondu, c'est à titre de mesure pratique que cela a été énoncé ; et l'on peut s'en rapporter à lui. Lorsqu'ils partirent, R. Ila se leva avec R. Aboun b. Cahana et leur dit : si vous aimiez à aller entendre des traditions transmises, vous connaîtriez cet enseignement de R. Ḥiya qui dit : le vin cuit des païens est interdit à la consommation, parce qu'en principe il était du vin pur (chez eux) ; même le vinaigre des païens est interdit, parce qu'en principe c'était entre leurs mains du simple vin (si donc, on leur a remis en mains à l'état cuit, ou aigre, ce vin est permis). En effet, dit R. Yossé, la Mischnâ confirme cette opinion[4], en disant : ni le vin, ni le vinaigre des païens ne peuvent être

1. Tossefta sur tr. *Troumóth*, ch. VII. — 2. Cf. même série, tr. *Abôda zara*, ch. II, § 3 (f. 41a) ; Babli, ib. f. 30a. — 3. Schonhak, au mot יַכְתגון, dit qu'il faut y voir une corruption du mot : absinthe.— 4. Mischnâ, ibid.

consommés, parce qu'en principe c'était du simple vin entre leurs mains, (auquel cas il est sujet au soupçon). Toutefois, R. Imi ayant reçu des hôtes leur dit : si mon vin cuit n'avait pas été découvert la nuit, je vous en offrirais à boire. Apporte-le, dit R. Bivi, et je le boirai. Non, dit R. Imi, que celui qui veut s'exposer à la mort aille mourir chez lui (il l'interdisait). — Bar-Yodni ayant laissé découvert son vin épicé vint consulter les rabbins pour savoir ce qu'il y avait à faire. Ils lui répondirent qu'il est interdit de le boire. Mais R. Isaac b. Nahman n'a-t-il pas dit au nom de R. Josué b. Levi que tout liquide épicé, amer, ou sucré, n'est pas en danger s'il a été découvert? les rabbins de Césarée répondirent au nom de R. Ḥiya b. Titos, qu'il s'agit du cas où l'on a broyé un grain de poivre en 3 parts (parce qu'il était trop fort). On demanda en présence de R. Abahou, lorsque du vin cuit se trouve avoir été découvert, quelle est la règle? C'est pour le vin doux (carenum), fut-il répondu, qu'il a fallu s'informer selon R. Yoḥanan; et puisqu'il y a doute sur ce vin (dont le tiers est réduit par la cuisson), à plus forte raison le vin cuit est défendu. On alla donc s'informer auprès de R. Isaac, qui le déclara interdit. R. Abahou se souvint de ce qu'a dit R. Yoḥanan ; et établit la défense. Selon R. Jacob b. Aha ou R. Imi au nom de R. Eléazar, l'usage de ce vin est permis si l'on va et vient (si l'on passe souvent au devant), pendant qu'il reste à découvert (le reptile, en ce cas, craint de s'approcher). Bar-Netoza, ayant laissé sa cuve découverte, alla demander à R. Aba b. Mamal quelle est la règle? Il lui répondit : il est permis d'en user si l'on passe souvent au devant. Selon R. Jacob b. Aha ou R. Imi au nom de R. Eliézer, ce vin est autorisé si un homme dort à côté. R. Hanania et R. Josué b. Levi diffèrent d'avis à ce sujet: l'un dit que la présence d'un homme endormi suffit pour permettre ce vin ; l'autre dit qu'il est défendu alors ; l'on ignorait lequel des deux professait telle ou telle opinion. Il faut croire que R. Ḥanina est d'avis qu'en ce cas la présence de l'homme endormi l'autorise, puisqu'en tous lieux R. Eléazar suit l'avis de R. Ḥanina. R. Yossé b. Schaoul raconta ce fait : Il y avait une femme qui aimait à distribuer de nombreuses aumônes. Un jour, elle reçoit la visite d'un pauvre, et elle lui présente de quoi manger. Au moment où ce pauvre était attablé, elle entend venir son mari (qui ne partageait pas ses vues de bienfaisance). Elle fait monter ce pauvre au grenier, et pendant qu'il est caché, elle présente le repas à son mari, lequel en mangea une partie ; après quoi, il s'endormit. Un serpent arriva pendant le sommeil, goûta aux mets; ce que le pauvre vit. Lorsque le mari s'éveilla, il voulut continuer le repas disposé devant lui. Mais le pauvre l'avertit du danger qu'il courait (sans craindre pour lui de révéler sa présence). Cet exemple prouve, — puisque le mari endormi était disposé à continuer le repas après son réveil, — que la présence d'un endormi suffit pour que, malgré l'état découvert du vin, on puisse le boire (et la présence exceptionnelle du serpent, dont le danger avait été détourné par le pauvre, ne prouve rien). Il est clair que ceci ne prouve rien et qu'il eût évité d'une façon quelconque le contact de la morsure

venimeuse. Ce n'est pas un cas qui soit interdit à une femme mariée de s'isoler ainsi avec un pauvre pour le faire manger seul ; car, de ce qu'il ne saurait être soupçonné d'attenter à la vie du mari (puisqu'il l'a averti du danger qu'il courait), il n'y a pas non plus de soupçon d'adultère, ainsi qu'il est dit (Ezéchiel XXIII, 37) : *ils ont forniqué, et le sang est encore sur leurs mains* (c.-à-d. l'adultère et le meurtre vont de connivence, mais lorsqu'il n'y a pas de soupçon pour l'un de ces crimes, il n'y a pas non plus pour l'autre).

Il arriva qu'un boucher de Cippori, qui donnait frauduleusement à manger aux Israélites de la viande impure, ou provenant de bêtes mortes, but du vin un vendredi, et dans l'ivresse monta sur le toit, et tomba et mourut. Les chiens vinrent lécher son sang. On alla demander à R. Hanania s'il fallait enlever ce cadavre du milieu des chiens ? Non, dit-il, puisqu'il est écrit (Exode, XXII, 30) : *Vous ne mangerez pas la viande d'un animal déchiré aux champs ; vous la jetterez aux chiens ;* or, cet homme volait les chiens en leur enlevant ce qui leur appartenait, pour le donner à manger aux Israélites. Laissez-le leur donc, pour qu'ils reprennent leur bien et qu'ils dévorent ce qui leur appartient. — Il y avait un homme pieux qui prenait de grandes précautions pour ne pas laisser le vin à découvert ; au moment où un incendie éclata chez lui et qu'il était occupé à étudier les lois relatives au jeûne du grand pardon, on vit qu'il gardait la carafe d'eau en main pour la préserver d'être découverte. Comme on avait laissé des tonneaux de vin découverts, il alla la veille du grand jeûne pour les jeter. Quelqu'un le voyant lui dit : apporte-les moi, et j'en boirai. Quoi, répliqua-t-il, ne sais-tu pas qu'il est dangereux de boire du vin qui avait été découvert ? Cela ne fait rien, répondit-il ; et celui qui préside au jeûne me soutiendra. Il eut à peine fini de boire qu'il tomba malade. R. Jérémie dit au nom de R. Ḥiya b. Aba : tous les poisons produisent des plaques ou croûtes sur la peau, et le venin du serpent tue. R. Ḥiya ayant dit qu'au cas où le vin a été découvert, il va sans dire qu'il est interdit à ce titre, R. Jérémie demanda à R. Zeira, l'auteur de cette règle, ce qu'il y avait à faire : celui-ci fit semblant de dormir pour n'avoir pas à répondre de nouveau. — R. Zeira était assis un jour à manger, et comme il s'endormait il mit la main sur le goulot de sa bouteille. A son réveil, il se fit apporter de la lumière, et on trouva en effet qu'un reptile, presqu'aussi mince qu'un cheveu, était enroulé autour de la bouteille. Méchant reptile, s'écria-t-il, si je ne m'étais pas prémuni contre toi, que serait-il survenu ! R. Amé dit : il faut prendre ses précautions contre tous les dangers que l'homme sait pouvoir survenir. Ainsi il est défendu de mettre dans la bouche des pièces de monnaie de cuivre (couvertes d'ordinaire de vert-de-gris), ni de placer des mets sous le lit (la mauvaise odeur pouvant les endommager), ni le pain sous les membres d'où s'échappe la sueur, ni d'enfoncer un couteau soit dans un radis, soit dans un cédrat (parce qu'on pourrait se couper s'il se retournait). R. Yossé bar R. Aboun dit : toute sueur qui découle de l'homme est aussi dangereuse qu'un poison, sauf celle du visage. Lorsqu'on interrogea R. Yonathan à ce sujet, il répondit : suis-je respon-

sable de ta vie! R. Yanaï dit: En cas de doute sur le danger du vin découvert, si tu bois et que tu en profites, le gain ne vaut guère plus d'un charbon (bien peu); mais si tu perds, c'est la perte d'une perle précieuse irréparable (la vie). R. Simon exprima cette idée en ces termes; si tu te vendais aux Lydiens anthropophages, tu vendrais ton corps à un prix très-élevé; et tu veux l'exposer par un vil prix. On a enseigné [1] : il ne faut se servir de l'eau découverte, ni pour arroser le parquet (avant de balayer), ni la jeter sur la voie publique, ni en donner à boire à un païen, ni même en faire boire à l'animal domestique de son voisin, mais on peut en donner à sa propre bête (à ses risques et périls); de même, on ne l'emploiera pas à tremper du mortier, ni à laver son linge, ni à nettoyer la vaisselle, telle que marmites, coupes et plats, et à plus forte raison est-il défendu de s'y laver le visage, ou les mains, ou les pieds. Selon d'autres, on n'a interdit que les places du corps où il y a des rides ou cavités; ainsi, le visage en a, la tête, les doigts de la main ou des pieds en ont (l'espace entre la chair et l'ongle pourrait conserver cette eau dangereuse). Enfin, l'eau découverte ne pourra pas servir à pétrir la pâte. Selon R. Néhémie, c'est permis par la cuisson ultérieure, vu que le venin du serpent est annulé en passant au feu. R. Simon dit au nom de R. Josué b. Lévi: il est permis de manger ce pain lorsqu'il ne tombe pas en morceaux (preuve d'annulation du poison); mais s'il est tombé en morceaux, il est interdit (le poison étant resté). Tous reconnaissent que l'eau, même si elle a été échauffée, reste interdite. Pourquoi cette différence entre l'eau et le pain? C'est que ce dernier est directement sujet au feu, l'autre non; pour l'eau, le vase qui la contient la sépare du feu, tandis que le pain est cuit directement par le feu, sans séparation. Samuel dit: je n'ai pas à me préoccuper de ce que fera ce méchant serpent; car je bois seulement du chaud (sur lequel le contact du serpent n'a pas d'effet). C'est aussi pourquoi il a été dit: l'eau froide qui a été chauffée peut rester découverte et l'usage en sera permis. R. Ḥanina dit: ce méchant reptile se vautre tranquillement dans l'eau chaude devenue froide, mais ne la boit pas. Aussi dit-on que l'eau chaude refroidie qui a été découverte reste permise. R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan qu'en tous cas l'eau froide découverte est interdite. Un enseignement vient appuyer l'assertion de R. Yoḥanan: aussi longtemps que la vapeur s'échappe de l'eau chaude, elle peut rester découverte sans danger (le serpent craint d'en approcher); mais lorsqu'après cela elle reste découverte, si même elle a été chauffée, elle est interdite. L'eau provenant d'objets confits, ou marinés (ou bouillis), ou l'eau dans laquelle on a mis à tremper des lupins (θερμός), peut rester découverte sans danger (cette eau étant acidulée). L'eau dans laquelle on a seulement rincé des objets confits, ou bouillis, ou des lupins, est interdite si elle a été découverte. De même, si l'on y a rincé des raisins ou des verjus pour qu'un malade puisse en manger, cette eau est interdite. Quant à l'entonnoir au vin, R. Néhémie dit qu'on peut s'en servir s'il est bouché d'en bas, fut-il découvert en haut; selon R. Juda, c'est per-

1. Tossefta sur ce traité, ch. VII; Babli, tr. *Abôda zara.* f. 38b).

mis si le bas est couvert, le haut fût-il découvert (il suffit que l'un des côtés soit bouché, ou couvert), parce que le venin du serpent se maintient horizontalement au-dessus comme un filet. C'est vrai toutefois qu'il surnage, dit R. Eliézer, lorsqu'on ne l'a pas agité pour mélanger le tout ; mais lorsqu'on a mêlé le tout, le venin descend. Lorsqu'on a placé des mesures dites loug dans leur étui (après les avoir vérifiées), il est permis de s'en servir même s'ils étaient découverts (car l'étui les protége) ; s'ils sont seulement couverts, non bouchés, il est défendu de s'en servir ; s'ils sont bouchés, non couverts au même endroit, c'est permis. Enfin, si l'on a enfoncé tellement à l'intérieur la matière servant à boucher qu'on ne puisse la retirer, ce sera un cas sur lequel il y a divergence d'avis : d'après l'un, si le bouchon adhère assez pour qu'en le saisissant on puisse soulever le tonneau, l'usage est permis. D'après l'autre, il faut que le bouchon soit tellement serré, que l'on ne puisse pas y enfoncer une aiguille à sacs. R. Aba dit : celui qui veut agir pour le mieux les bouchera et les couvrira. Si l'on a laissé lesdites mesures dans une boîte, dans une caisse, ou dans une tour, et qu'après les avoir oubliées là, on les y retrouve, il est interdit de s'en servir ; si après avoir vérifié qu'elles sont bien fermées (et n'ont pas de trou), on les laisse là, il est permis d'en user. Il arriva un jour, en présence de Rabbi, qu'il vit un serpent pousser le couvercle du liquide, en boire et le laisser retomber. Faut-il, à cause de ce fait, toujours craindre que le couvercle même ne serve pas à le protéger ? Non, dit-il ; à cause de cette méchante exception on ne peut pas annuler tous les couvercles. En effet, dit R. Mena, ce n'est pas à dire pour cela que l'on permette aussi l'usage du liquide dans le présent cas, qui évidemment est interdit (seulement on ne craint pas la répétition de ce fait pour d'autres objets couverts). R. Jérémie dit : pourquoi ne peut-on pas consommer du lait cédé par un païen ? parce qu'il y a à craindre qu'il ne l'ait mêlé à du lait d'animal impur, puisqu'il est dit : pendant que le païen est en train de traire une femelle de son troupeau, l'Israélite se tient auprès de lui, et alors il pourra en boire sans crainte de mélange interdit. Rabba dit au nom de R. Juda, ou R. Simon au nom de R. Josué b. Levi : Pourquoi le lait du païen est-il interdit ? Parce qu'il est à craindre qu'il ait été découvert et exposé aux reptiles. Mais alors pourquoi ne pas attendre qu'il soit tourné en fromage et enlever la croûte supérieure où le venin surnage ? C'est que, dit R. Samuel b. R. Isaac, il arrive que le venin glisse dans les trous du fromage. Or, il y a trois venins[1] : celui qui glisse dans les interstices, celui qui surnage, et celui qui se tient au-dessus comme un filet. Ainsi, au temps de R. Jérémie, on avait découvert une cuve ou citerne sise dans la maison d'étude ; les premiers qui en burent ne moururent pas, mais les autres en moururent ; c'est une preuve que le poison avait glissé au fond. De même une autre fois, des ouvriers travaillant à Ḥalla (aux champs) virent une cruche d'eau et en burent ; les premiers ne furent pas atteints, mais les autres en moururent. C'est encore une preuve que le poison avait

1. Babli, ib. f. 30b.

glissé au fond. On dit aussi : lorsque d'un tonneau découvert, ou d'un melon troué, les premiers ont mangé et bu, les autres ne devront plus y toucher, de crainte que le poison n'ait glissé au fond ; pour la même cause, lorsque dix personnes auront bu du vin qui avait été découvert, les autres ne devront plus en boire. Il y a cinq liquides qui peuvent rester impunément découverts. Ce sont : la sauce et le jus des poissons, le vinaigre, l'huile, le miel. R. Simon défend le miel, et les sages reconnaissent comme lui que lorsqu'on voit un trou dans le miel, il est dangereux d'en manger. R. Ḥinena b. Papa avait en main une bouteille de miel découvert ; et au moment où il voulait demander s'il est permis d'en user, des taches se formèrent révélant la présence du reptile venimeux. C'est que, disent Rab et Samuel tous deux, à l'approche du reptile la terre se fend pour le laisser passer, mais le vase ne pouvant se fendre est forcé de le garder. R. Ḥiya le grand et R. Simon b. Rabbi étaient assis dans une maison et se dirent, en apercevant les taches marbrant le liquide : peut-être pouvons-nous apercevoir le reptile, et ils le virent en effet. Béni soit, s'écrièrent-ils, celui qui a manifesté sa prédilection pour les sages qui ont dit : « la terre a la faculté de se fendre pour livrer passage au reptile, non le vase qui le contient. » R. Yanaï en avait une telle peur, qu'il plaçait les 4 pieds de son lit dans autant de cuvettes pleines d'eau pour rendre l'accès du lit impossible. Un jour, il étend la main et s'aperçoit qu'il y a un reptile auprès de lui dans le lit. Il fit désormais enlever les cuvettes d'eau, en disant avec le Psalmiste (Ps. CXVI, 6) : l'*Éternel garde les simples* (c.-à-d. je ne veux plus me fier qu'en Dieu).

Quelle devra être la mesure du trou fait aux fruits pour qu'ils soient interdits à cause du danger de venin ? R. Jacob b. Aha au nom de R. Hiya montrait que celui-ci exigeait la grandeur de l'extrémité du petit doigt. R. Jacob bar Aha ou R. Simon b. Nawa dit au nom de R. Josué b. Lévi : ce trou peut avoir une si petite taille que l'on ne puisse pas y passer le petit doigt d'un enfant qui vient de naître. Mais ne peut-il pas entrer dans un trou encore plus petit? Oui ; mais lorsque le trou est si petit que le reptile ne sait pas s'il aura assez de place pour s'y retourner et en sortir, il n'y entrera pas. Quant à la passoire, quelque petits que soient les trous, il est défendu de l'employer, car on peut supposer que le reptile entrant d'un côté a passé par l'autre. Quant au vase suspendu en l'air [1], quelque élevé qu'il soit, il est interdit parce que le reptile en rampant le long du mur, entre et s'y suspend. Qu'est-ce que la mischnâ entend par un endroit rapproché ? L'espace compris, dit R. Samuel, entre l'anse d'un tonneau et son ouverture. S'il faut un intervalle de temps suffisant pour que l'animal soit venu, ait bu et soit retourné à son nid, quelle sera la règle lorsqu'on n'aura quitté le liquide découvert que pendant la moitié de ce temps et qu'au retour on n'aperçoit rien ? Ne peut-on pas en inférer qu'il n'est pas venu de reptile ? Cela ne prouve rien, répond

1. Selon Schönhak, à ce mot, c'est une cruche pour le vin, ayant des deux côtés des trous ou ouvertures.

R. Hanina, car il y a une espèce si petite nommée vipère [1], qu'elle ressemble à un cheveu (et qu'on peut ne pas l'apercevoir, même en l'ayant sous les yeux).

5 (6). Lorsque la quantité d'eau découverte est assez étendue pour que l'amertume ou le poison s'y perde, elle est permise ; selon R. Yossé, quelle que soit la grandeur du récipient, l'eau est interdite, et lorsqu'elle est dans la terre (p. ex. en citerne), il faut un espace d'au moins 40 *saas*.

On a enseigné : l'eau qui séjourne à terre devra avoir une contenance de 40 *saas* pour que le poison soit annulé. Selon R. Néhémie, il faudra une quantité d'eau suffisante pour qu'un tonneau d'argile qui serait rempli de cette eau puisse encore surnager. Quant au vin, soit dans un vase, soit dans la terre, quelle que soit la quantité, il est interdit s'il avait été découvert. Mais aussi longtemps que le vin fermente, il peut avoir été exposé sans qu'il y ait de danger. Combien de temps fermente-t-il? Pendant trois jours. Il arriva que l'on trouva un serpent à l'orifice d'une cuve de vin ; et comme on consulta R. Juda sur ce fait pour savoir ce qu'il y avait à faire, il en permit l'usage. Aussi longtemps qu'une source d'eau est vive, elle n'est pas exposée au venin du serpent et n'est pas interdite. R. Ismael, fils de R. Yoḥanan b. Broka raconte que R. Yoḥanan b. Nouri s'étant rendu chez R. Yoḥanan b. Broka, son père, à Beth-Sarii, il lui montra des rigoles où il y avait à peine trois lougs d'eau. La pluie continuant à y tomber goutte à goutte, on pouvait y boire, dit-il ; parce qu'en raison de cette pluie troublant l'eau, le serpent n'ose pas en approcher, et elle peut avoir été découverte sans être interdite. Jusqu'à quand la pluie doit-elle tomber pour qu'il n'y ait pas à craindre l'approche du reptile venimeux? R. Mena b. Tanḥoum dit au nom de R. Ḥanina, il faut que le canal (Krith) ait gonflé [2] au point de déborder ; selon R. Eleazar bar R. Yossé au nom de Rab, il faut que les rives soient détrempées comme les marécages où vont les canards (sur un tel terrain les reptiles n'avancent pas ; et ils restent alors dans leur trou). R. Jacob b. Aha dit : lorsque le froid de l'air est si vif que tout objet des champs est permis (qu'il n'y a plus à supposer la sortie des reptiles), tout ce qui est à la maison peut rester impunément découvert par le même motif. R. Oschia a enseigné : la règle relative aux divers cas des objets découverts est aussi bien applicable en Palestine qu'au dehors, en été et en hiver.

6 (7). Dès qu'il y a une rupture (trou) dans les figues, ou les raisins, ou les courges, ou les concombres, ou les potirons, ou les melons, fussent-ils d'une taille extrême [3], qu'il s'agisse de petits ou de grands [4], de fruits coupés ou adhérents à la terre, le jus propage le poison de la morsure,

1. Ecraste (?), citée dans la Genèse, XLIX, 17. Cf. la glose dite *Tossafóth* au tr. *Hullin*, f. 10.— 2. Cf. même série, tr. *Moëd Katon*, ch. I, § 1 (fol. 80b). — 3. Ou, selon d'autres : « comme un coussin. » — 4. Ce n'est pas à dire que l'on coupera le côté atteint, comme cela se peut pour des objets secs.

et le produit est interdit. Tous les objets mordus par le serpent (p. ex. les bestiaux) deviennent interdits, sous peine du danger d'empoisonner mortellement celui qui en mange.

7 (6). Lorsqu'une passoire est placée au-dessus du vin à découvert[1], elle est interdite (le danger du contact vénéneux subsiste) ; mais, selon R. Néhémie, ce n'est pas interdit (s'il y avait du poison, il resterait aux parois de la passoire).

R. Juda b. Pazi dit : D'après qui a-t-on enseigné que la présence de ces trous est une cause d'interdiction ? C'est R. Gamaliel qui dit[2] que même le contact du serpent avec le liquide doit être interdit, parce qu'il rejette une partie de ce qu'il boit et y mêle du venin. R. Yona dit : Comment peut-on comparer des préceptes légaux (comme la question des eaux lustrales) avec les piqûres du serpent (où la santé est en cause) ? Certes, n'a-t-on pas enseigné[3] : lorsqu'on voit un oiseau piquer une figue de son bec, ou une souris rongeant un melon, ce fruit est cependant interdit, parce qu'on peut supposer qu'à ce trou même où mangeait l'animal inoffensif, il a pu y avoir déjà une morsure venimeuse. R. Aba ajoute que l'on disait : le serpent rend une partie de ce qu'il a bu et bave en même temps du venin. Sur quoi, R. Yona dit : Comment peut-on établir une comparaison entre les préceptes légaux et celui de la piqûre (question de santé, mise en jeu par la piqûre du serpent), comme cela a lieu, p. ex., au sujet du doute si une bête a été régulièrement égorgée ou déchirée. Or, R. Aba dit[4] au nom des rabbins de là-bas (de Babylone) : lorsqu'après l'égorgement légal d'un animal domestique, des loups ont ravi les intestins (et que l'on n'a pas pu les examiner, selon l'usage, pour vérifier s'il n'y a pas de défaut), on peut consommer cette viande dans l'hypothèse première qu'il est sans défaut. Pourquoi ne craint-on pas qu'avant l'enlèvement des intestins ils n'aient été troués ? Parce qu'on maintient à leur égard l'hypothèse première de la perfection. Et pourquoi donc ici, à l'égard de la morsure venimeuse, suppose-t-on, au contraire, la présence du poison et est-ce interdit en cas de doute ? C'est qu'il s'agit d'une question de santé pour laquelle on est plus sévère ; et l'interlocuteur de R. Gamaliel partage sans doute son avis lorsqu'il s'agit d'un fruit troué qui avait été exposé à la morsure du serpent. — On a enseigné que R. Éliézer dit : on peut manger la nuit des figues ou des raisins sans craindre qu'ils aient été piqués d'une façon venimeuse, parce qu'il est écrit : *Dieu garde les simples* (Ps. CXVI, 6). R. Yona dit au nom de Rab : lorsqu'on voit un poisson troué, il est interdit d'en manger (par crainte que le trou ait été produit par un reptile). R. Ḥiskia ou R. Tabé ajoute au nom de Rab : le poisson troué n'est interdit que s'il est vivant (en ce cas, le poison se

1. Cf. Babli, tr. *Soucca*, f. 50[a] ; tr. *Baba Kamma*, f. 115[b]. — 2. Mischnâ, tr. *Para*, ch. IX, § 3. On dit là que le contact du reptile avec l'eau lustrale la rend impropre au service.— 3. Ci-dessus, § 4, au commencement. — 4. Cf. même série, tr. *Berakhôth*, ch. IX, § 4, fin (t. I, p. 168). Cf. Babli, tr. *Hullin*, fol. 9[a].

transfuse partout avec le sang) ; s'il est salé, il est facile de s'assurer s'il a été empoisonné, le venin le faisant tomber en morceaux (s'il est entier, il est certain qu'il a échappé au poison) ; si le poisson est mort, il suffit d'enlever le contour du trou (le poison ne se transmettant pas plus loin). R. Jacob b. Aha dit au nom de R. Ḥiya b. Aba : lorsqu'un potiron est troué, on vérifie si les pépins sont tachés ; en ce cas, il est interdit, les taches révélant la présence du venin. — Un homme, ayant un jour pris des courges trouées, en donna à manger à une dizaine de personnes, qui en moururent ; on fit passer sur lui des écorces [1] de courge, et on les enleva de là. — Il y avait un homme qui, n'aimant pas la viande de mouton, en mangea un jour sans le savoir ; un passant lui ayant dit que c'est du mouton, il en eut un tel dégoût (ou dépit) qu'il en mourut.

Des âniers ayant séjourné dans une hôtellerie dirent à l'aubergiste de leur servir des légumes secs ; ce qu'il fit. Ils lui en demandèrent ensuite une seconde fois ; et, sur ce qu'ils reçurent en second lieu, ils firent la remarque que les premiers étaient meilleurs. C'est que, répondit l'aubergiste, j'ai trouvé dans la première sorte l'os dorsal d'un serpent. Ils en eurent une telle frayeur qu'ils en moururent. Il est écrit (Proverbes, XVI, 7) : *Lorsque Dieu agrée les voies de l'homme, il rend aussi ses ennemis paisibles envers lui* (pour qu'ils ne lui nuisent pas). Ceci indique, dit Rabbi, le chien ; selon R. Josué b. Levi, c'est une allusion au serpent [2]. Voici un exemple : comme des pasteurs avaient trait du lait, un serpent vint en boire. Le chien l'ayant vu se mit à aboyer lorsque les pasteurs vinrent pour en boire ; mais ils ne le comprirent pas, prirent de ce lait et en moururent (donc, le chien les avait avertis). — Un homme, qui avait chez lui un serpent apprivoisé, prépara un jour son repas ; un serpent de la montagne vint y goûter, ce que vit le serpent domestique. Lorsque les gens de la maison voulurent en manger, le serpent domestique se roula devant eux dans la poussière pour les avertir ; mais ils ne le comprirent pas. Il finit par s'y jeter tout entier, en signe d'avertissement définitif. — Une autre personne invita un jour un rabbin et fit asseoir son chien auprès de lui. Quoi, lui dit ce rabbin, est-ce que je mérite ce signe de mépris ! Non, maître, dit l'hôte ; je veux récompenser le chien par cet honneur, car une fois un des Sabéens arrivés dans notre village, voulut faire violence à ma femme, et mon chien se mit à l'attaquer par les organes (ova ejus voravit) ; je le récompense pour sa défense intelligente.

8 (7). S'il y a doute sur la survenance d'une impureté à un tonneau d'oblation [3], il faut, selon R. Eliézer, le déplacer, et s'il était dans un endroit abandonné pour être perdu, on le mettra dans un lieu caché ; s'il avait été découvert, on le recouvre [4]. Selon R. Josué, au contraire, s'il se trouvait dans un endroit caché, on l'exposera à l'abandon (pour qu'il se

1. Littéralement : *leur jus* (qui était impregné d'un tel poison). — 2. Le *Midrasch Rabba*, ch. 54, lui attribue un sens analogue. — 3. Cf. Babli, tr. *Pesahim*, f. 20b ; tr. *Bekhôroth*, f. 33b. — 4. En raison du doute, on le préservera.

perde naturellement), et s'il avait été couvert, on le découvre. Selon R. Gamaliel, on n'y changera rien.

9 (8). Lorsqu'un tonneau s'est brisé dans le grenier supérieur et que l'inférieur est impur, R. Eliézer et R. Josué reconnaissent d'un commun accord que si l'on peut en sauver un quart de mesure avec pureté (avant que ce vin descende et se perde), il faut le faire [1]. Si non (s'il n'a pas de vase pur sous la main), R. Eliézer dit qu'il faut laisser descendre ce vin et le tout devenir impur, pourvu qu'on ne le rende pas impur de ses propres mains (pour sauver le profane de ce contact impur).

R. Yossé bar R. Aboun dit : des trois opinions qui viennent d'être énoncées, on peut conclure qu'en cas de doute sur l'impureté de l'oblation, il n'est pas permis de la brûler (puisqu'ils ne l'ont pas prescrit). Le compagnons d'études disent au nom de R. Eléazar b. Pedath : pour le premier tonneau on agit conformément à ce que R. Yossé prescrit ailleurs [2] pour la Pâques ; pour le second tonneau, on se règle d'après l'avis de R. Meir à ce même sujet. Les compagnons viennent de déclarer que la règle relative au premier tonneau est conforme à celle de R. Yossé ; mais R. Meir ne le reconnaît-il pas également? Ils disent que, pour le second, on adopte l'avis de R. Meir (de pouvoir le rendre impur et le brûler). Mais est-ce que R. Yossé ne le reconnaît pas également? Voyez, leur répliqua R. Yossé, ce que vous dites : pour le premier tonneau, on agit selon l'avis de R. Yossé (qui défend de le rendre impur par le contact des mains) : donc, par opposition, R. Meir et R. Simon prescriront de brûler cette oblation, et comme ces deux opinions l'emportent par le nombre sur celle de R. Yossé, il faudrait la brûler. (Or, ce n'est pas la règle, et il faut au contraire l'ajourner par le doute). On peut encore ajouter cet autre motif : J'ai vu des rabbins devant lesquels on cita ce fait, pour savoir quel était leur avis : ils répondirent aussi qu'il faut suspendre cette oblation douteuse (et ne pas encore la brûler dans le doute). Où trouve-t-on que R. Simon dise qu'il faut la brûler? Là où l'on enseigne [3] : R. Eliézer et R. Josué reconnaissent tous deux qu'à la veille de Pâques, si l'on a de l'oblation pure et d'autre impure, il faut les brûler chacune séparément ; ce qui a été affirmé, dit R. Yoḥanan, par R. Simon (il est donc d'avis de la brûler en cas de doute). Et si l'on voulait admettre que R. Meir n'est pas d'avis de laisser l'oblation qui est en suspens pour cause de doute (et de la brûler), il y a cet enseignement disant : on brûle la veille au soir du samedi précédant la Pâques, l'oblation douteuse et celle dont l'impureté est certaine ; tel est l'avis de R. Meir, et selon les autres sages on les brûle toutes deux en leur temps, même le samedi matin, peu d'heures avant la Pâques (il faut donc croire qu'en dehors de ce

1. Cf. Babli, tr. *Pesahim*, f. 15a et 20a; tr. *Menahôth*, f. 48a. — 2. Dans la Mischnâ, tr. *Pesahim*, ch. I, §§ 7 et 8, il est dit qu'au moment de faire disparaître tout levain et de brûler même l'oblation, l'on n'a plus égard à celle qui est pure ; de même qu'ici pour le tonneau brisé. — 3. Ibid.

cas, il dit de la suspendre les jours ordinaires de l'année. En somme, il reste la contradiction entre ce que R. Meir dit ici et son avis exprimé au sujet de la Pâques, de pouvoir brûler l'oblation douteuse en même temps que l'impure? Et R. Yossé ne se contredit-il pas ? R. Zeira dit en présence de R. Mena : on peut expliquer ce cas particulier, en disant qu'il s'agit d'oblation douteuse pour laquelle on se proposait de prendre des informations sur son état de pureté (c'est alors vraiment douteux, et R. Meir dira aussi de la suspendre). Au contraire, répliqua-t-il, voici ce que notre maître R. Yossé a énoncé: toute oblation suspendue (douteuse), dont il est question ici (pour la Pâques), est celle pour laquelle on ne peut pas avoir de renseignement (et on la brûlera) ; mais lorsqu'on se propose de s'informer à ce sujet, on la considère d'avance (en attendant) comme pure (et on la traitera en conséquence) ; car on a enseigné : l'oblation douteuse dont on dit qu'elle est pure ou impure (dans le doute), sera impure (il n'avait pas l'intention de se renseigner à cet égard et l'aura négligé) ; mais si au contraire il dit qu'il laisse cette oblation dans le but de s'informer sur son état, elle restera pure (parce qu'il en aura soin). Si donc en ce dernier cas le doute est réel, reste la question de savoir pourquoi, selon l'avis précité des compagnons, notre mischnâ ne peut pas être conforme aussi à l'opinion de R. Meir? N'admet-il pas aussi qu'en ce cas l'oblation est douteuse et sera suspendue ? Non, probablement R. Meir n'admet pas la suspension du doute, même si l'on doit s'informer. Quant à la combustion qu'il prescrit pour le soir, ceci peut s'expliquer, dit R. Yossé bar R. Aboun, en disant que le doute sur l'impureté n'est survenu qu'au moment du coucher du soleil (pour cette raison, on la brûle à ce moment) ; mais on n'en peut rien conclure (et d'ordinaire on suspend le doute). Une autre objection se présente : ils disent que pour le second tonneau, on adopte l'avis de R. Meir, ce que R. Yossé ne reconnaît pas ; n'a-t-on pas enseigné au contraire que la condition émise pour ce 2e tonneau, de pouvoir le rendre impur avec la main, est seulement applicable au cas où la cuve ne contient pas une assez forte part pour annuler celle qui vient de s'y mêler[1] ; tandis qu'au cas où la cuve contient cette proportion, rien n'est perdu ; quelle que soit la quantité mêlée, le contact est interdit et pour ne pas laisser cette parcelle devenir impure, il faut la laisser descendre. Or, si c'était conforme à l'avis de R. Meir[2], y eût-il là de quoi annuler le mélange, ou s'il n'y avait pas cette proportion, quelle que soit la quantité mêlée, elle serait interdite et il ne faudrait pas la laisser devenir impure ? On peut encore tirer une objection, à l'opposé de l'assertion émise par les compagnons d'études, de ce qu'il est dit dans la mischnâ prescrivant de brûler l'oblation à la veille de Pâques : « Selon R. Yossé, ce n'est pas une mesure à adopter. » Or, on n'a pas l'habitude de proscrire un procédé comme irrégulier, à moins

1. S'il n'y a pas cent parts équivalentes profanes dans le tonneau de dessous, l'oblation impure provoque la perte totale. — 2. Selon lui, on peut en tous cas brûler la partie pure en même temps que l'impure. A quoi bon alors la ménager?

d'en approuver le commencement (il adopte donc, pour la première partie, l'avis de R. Meir). En somme, comment résoudre cette contradiction apparente [1] ? On comprend que d'une part, la loi établisse pour règle d'épargner l'argent d'Israël (et d'ajourner par conséquent l'oblation douteuse) ; mais qu'y a-t-il à dire ici (pour la Pâque) ? Il n'y a pas cet intérêt à invoquer, puisqu'on ne lui fait pas perdre d'argent. Est-ce à dire qu'il y a la dépense d'achat du bois pour les brûler chacune séparément (d'abord l'impure, puis la douteuse)? Or, on a égard à une perte importante, non à celle qui ne l'est pas [2]. Selon R. Yossé bar R. Aboun, on peut expliquer l'avis précité de R. Yossé (l'irrégularité du procédé) en disant qu'il se rapporte aux paroles de R. Akiba ou de R. Ḥanania, le recteur (chef) des prêtres (à savoir, qu'à la 6e heure avant le jour pascal c'est l'heure non légale, mais prescrite rabbiniquement, pour détruire tout levain, y compris l'oblation ; en ce cas, au dire de R. Yossé, R. Meir proteste contre la mesure à adopter, de brûler ensemble les 2 sortes d'oblation, pure et impure, puisque cette dernière seule est dès ce moment légalement condamnée à être brûlée). Mais on n'en peut rien prouver, ni conclure de là que l'on n'a pas égard à une petite perte.

R. Ila et R. Zeira disent tous deux au nom de R. Eliézer : pour le premier tonneau, on suit l'avis de R. Yossé seul ; pour le second tonneau, on se conforme à l'avis de tous deux, de R. Yossé et de R. Meir. Mais, objecta R. Zeira en présence de R. Mena, n'est-ce pas en opposition avec ce que R. Yossé a dit plus haut que pour le 1er tonneau aussi on peut suivre l'avis de R. Meir ? Mieux vaut, répliqua-t-il, professer que ce n'est pas conforme à R. Yossé ni à R. Meir, que de prétendre à la conformité de leurs opinions à tous deux, puisque nous trouvons qu'au dire de R. Meir on brûlera en tous cas l'oblation douteuse (donc, ceci est contraire à R. Yossé, et la mischnâ est conforme à ce dernier, non à l'avis de R. Meir). R. Mena raconta être allé à Césarée et avoir entendu dire par Ḥiskia au nom de R. Jérémie que R. Meir prescrivait en tous cas de brûler l'oblation douteuse ; et j'ai ajouté : il est de cet avis parce qu'il s'agit d'un doute à l'égard d'un précepte légal (et qu'il s'agit de préserver précieusement l'oblation de tout contact impur). Quant à moi, répliqua l'interlocuteur, je n'explique pas ainsi cette opinion : je suppose qu'il s'agit d'oblation ayant séjourné dans une habitation païenne. Or, où est-il question de doute en ce cas ? On a enseigné [3] que le local d'un païen est douteux (dans la crainte que le maître n'y ait enterré ses rejetons mort-nés) ; selon R. Yossé au nom de R. Juda, l'impureté est certaine, et il faut alors brûler l'oblation (or, R. Meir adopte ce dernier avis). R. Houna dit au nom de R. Jérémie : R. Meir prescrit de brûler l'oblation douteuse même les jours ordinaires de l'année, comme on a enseigné [4] : on brûle l'oblation douteuse et celle d'une

1. Même selon R. Yossé, pourquoi le procédé est-il irrégulier ? — 2. Et c'est là l'argumentation adoptée par R. Yossé, qui ne professe pas l'avis de la Mischnâ, laquelle rapporte celui de R. Meir. — 3. Tossefta, tr. *Oholôth*, ch. 18. — 4. Tossefta sur *Pesahim*, ch. 4.

impureté certaine le vendredi soir précédant la veille de Pâques (soit dès le 13 Nissan, avant la veille de Pâques) ; tel est l'avis de R. Meir, tandis que les autres sages prescrivent de la brûler à l'heure habituelle, au matin. Or, si on pouvait la brûler à tout instant, pourquoi ne pas l'avoir fait dès le matin ? On peut répondre à cela qu'il s'agit du cas où, par négligence,on ne l'a pas brûlée (voilà pourquoi on peut la brûler plus tard avec l'impure certaine). On peut prouver qu'il en est ainsi ; puisque l'on parle de l'impure et l'on n'enseigne pas ce qu'il y a à faire le matin, ni le cas où l'on a négligé de brûler (la négligence se rapportant à l'impure, il en est de même du doute).

Selon R. Aba Marc, frère de R. Yossé, on peut expliquer la prescription de brûler l'oblation le vendredi soir, au cas particulier où l'impureté vient de se produire à ce moment (pour ce motif, la combustion n'a pu avoir lieu au matin) ; et l'on n'en peut rien conclure pour les cas ordinaires. R. Yohanan fit cette remarque : ce que R. Josué dit ici au sujet de l'oblation douteuse et ce que R. Simon dit ailleurs du doute des premiers-nés revient au même, comme s'ils n'avaient tous deux qu'un avis. Selon R. Ila, au contraire, ce que l'un dit au sujet des premiers-nés n'implique pas une conformité d'avis pour ce que l'autre dit de l'oblation. Il paraît, dit R. Zeira, que R. Simon adopte bien l'avis de R. Josué (pour l'oblation) ; mais la réciprocité, que R. Josué admette l'avis de R. Simon, n'a pas lieu. Mais, objecta R. Aboun b. Hiya en présence de R. Zeira, comment peux-tu dire que R. Simon se range à l'avis de R. Josué ? N'a-t-on pas enseigné : « R. Eliézer et R. Simon reconnaissent tous deux que l'on brûle d'abord l'oblation impure séparément, puis la douteuse à part. » Or, si R. Simon adoptait l'avis de R. Josué, il dirait de les brûler toutes deux ensemble ? Là, répondit-il, c'est différent, il s'agit de l'oblation pure ; selon le précepte légal, il faut une certitude à l'égard de l'oblation, c'est seulement d'après ton avis (décision rabbinique) qu'on peut la brûler en tous lieux et n'importe quand. Dès qu'on en a détourné la pensée, n'a-t-elle pas été rendue impropre à la consommation ? (Il devrait les brûler ensemble). Or, R. Yohanan ne dit-il pas que le détournement de la pensée équivaut à une prescription légale (d'interdit), comme le précepte relatif au second tonneau est légal selon R. Meir, ainsi que l'action de saigner la bête en danger (à l'égard du premier-né), selon R. Simon ? Oui, répondit-il, dans ces cas spéciaux, l'attention n'est pas détournée, parce que l'on garde l'objet douteux avec soin et l'on évite qu'il ne touche d'autres objets purs. Mais, demanda R. Isaac, fils de R. Hiya Betheira, que survient-il si l'on vient de placer l'oblation sur les charbons pour la brûler ? (L'attention est certainement détournée, on devrait aussi les brûler ensemble ?) On parle du cas, fut-il répondu, où l'on va l'y placer (il n'y a plus de danger du contact impur). R. Mena dit à R. Semeï : A quoi bon dire que R. Simon admet l'avis de R. Josué ? Si R. Josué lui-même n'était pas d'accord ici, avec ce qu'il dit ailleurs [1], la question subsisterait encore [2] ? C'est une divergence d'avis, fut-il

1. Mischnâ, tr. *Bekhôroth*, ch. V, § 2. — 2. Pourquoi, à Pâques, prescrit-il de

répondu, entre deux docteurs *Tanaïm* : il en résulte qu'à propos de la question d'oblation R. Meir suit l'avis de R. Josué, et à propos de la combustion pascale R. Simon suit l'avis de R. Josué. On a enseigné ailleurs : Lorsqu'un premier-né d'animal (qui doit revenir au cohen) a été attaqué d'un coup de sang, si même sa vie est en danger, on ne devra pas le saigner [1]. Tel est l'avis de R. Juda. Selon les autres sages, il faut le saigner, à la condition que cette opération ne provoque nul défaut [2] qui rend l'animal impropre au culte ; si ce défaut est né cependant, on ne pourra pas pour cela égorger la bête pour la manger. Selon R. Simon, on peut saigner la bête, si même cette opération entraîne un défaut à sa suite. R. Abahou dit au nom de R. Eliézer que l'avis de R. Juda est conforme aux paroles de R. Gamaliel, celui des rabbins à R. Éliézer, et enfin celui de R. Simon à R. Josué. Or, R. Simon dit du premier-né qu'on peut le saigner, si même l'opération provoque un défaut accompli intentionnellement. Cette dernière opinion est conforme à ce que R. Josué dit dans notre Mischnâ du second tonneau (qu'il est permis de le rendre impur au contact des mains, puisqu'il va se perdre). Quel est, dit R. Abahou au nom de R. Simon b. Lakisch, le motif de R. Juda? C'est qu'il est écrit (Deutéronome, XII, 16) : *Vous ne mangerez pas le sang, et le verserez à terre comme de l'eau*; on en déduit qu'il n'est pas permis d'enlever le sang (du premier-né) de façon à ce que, par suite du défaut survenu, chacun puisse le manger, mais qu'il soit pour ainsi dire versé à terre et voué à la destruction. Mais, objecta R. Ḥiya b. Aba, cette comparaison avec l'eau n'implique-t-elle pas au contraire une aptitude à la consommation (puisqu'il s'agit de sacrifices qui, par suite d'un défaut survenu, sont impropres désormais au culte et dont chacun peut manger après les avoir rachetés), et l'on veut dire ceci : de même que l'eau rend les objets aptes à la propagation de l'impureté, de même le sang une fois versé communique cette propriété que l'on peut manger la bête égorgée. Selon R. Abahou au nom de R. Yohanan, tous deux ont en vue l'interprétation différente d'un même verset : *Il devra être parfait pour être agréé et n'avoir aucun défaut* (Lévitique, XXII, 21); c.-à-d., selon R. Simon, lorsque l'animal est agréé (tel que le premier-né revenant au cohen), il n'est pas permis d'y provoquer un défaut; mais lorsqu'il ne peut pas être agréé (par suite du coup de sang), on peut au besoin l'affecter d'un défaut. Les autres sages au contraire l'interprètent en disant que jamais il n'est permis de l'entacher d'un défaut.

R. Ḥama b. Oukba dit au nom de R. Yossé b. Ḥanina : lorsqu'un vase est pur à l'intérieur et que ses parois sont impures, on ne rendra pas impure même une petite chose pour rendre pure une grande (de crainte qu'une parcelle d'oblation ayant touché aux parois impures n'en soit entachée). Mais notre Mischnâ ne dit-elle pas : « On la laissera descendre et devenir impure, pourvu

brûler la partie pure séparément, tandis qu'ici pour le second tonneau, il permet le contact impur ? — 1. Et n'y eut-il pas la crainte de l'affecter d'un défaut. — 2. Nulle lésion irréparable, qui ne se guérit pas.

qu'on ne la rende pas impure au contact des mains? » (N'en résulte-t-il pas que si l'intérieur est pur, on peut la recevoir dans ce vase afin de sauver la partie profane, ce qui est contraire à l'avis que vient d'émettre R. Yossé)? On peut répondre, dit R. Samuel b. Berakhia, qu'il s'agit de deux vases différents, dont l'un est pur à l'intérieur mais impur au dehors (c'est le cas interdit par R. Yossé), l'autre vase est impur à l'intérieur et pur au dehors (c'est dans celui-ci que l'on peut recueillir et sauver la partie profane, sans crainte du contact extérieur avec l'oblation). Mais notre Mischnâ ne parle-t-elle pas formellement d'un seul vase impur? C'est vrai, répondit, R. Mena; mais on peut expliquer la divergence d'avis en disant qu'il s'agit d'un fossé pur dans lequel se trouverait ce vase impur (ce qui rendrait ce cas analogue au vase impur dont les parois sont pures), tandis que la Mischnâ parle d'un fossé impur. Mais la Mischnâ ne dit-elle pas : On laissera descendre l'huile et absorber par la terre, plutôt que de la recueillir à la main (n'en résulte-t-il pas qu'il s'agit d'un fossé considéré comme pur)? On peut répondre qu'il s'agit du cas où elle a roulé dans le vestibule (forum) précédant le cimetière (ce qui n'est qu'une demi impureté). Quant à la Mischnâ disant (§ 10) l'avis de R. Josué « dans l'un et l'autre cas, » il s'agit là, selon les compagnons d'études, du 1er et du 2e tonneau; mais, selon R. Yossé, il s'agit d'un tonneau de vin et d'un autre d'huile.

10 (9). De même, si un tonneau d'huile a été renversé, R. Eliézer et R. Josué reconnaissent d'un commun accord que si l'on peut en sauver un quart de mesure avec pureté, il faut le faire (en le recueillant avec un vase). Sinon (s'il n'en a pas sous la main), R. Eliézer dit qu'il faut laisser se perdre cette huile, que la terre absorbera, mais non la ramasser au creux de la main (ce qui la rendrait impure).

11 (10). Pour l'un et l'autre cas (la survenue de doute d'impureté et la perte du tonneau plein), R. Josué dit : ce n'est pas de l'oblation pour laquelle il y ait défense de la rendre impure, mais seulement d'en manger. Quant à la prescription de l'impureté, comment a-t-elle lieu? Lorsqu'en passant d'une localité à l'autre, on a des pains sous le bras et qu'un idolâtre (violent) veut rendre l'un d'eux impur, sous la menace de les rendre tous impurs, il laissera faire, dit R. Eliézer, plutôt que d'en rendre lui-même un seul impur; selon R. Josué, il en placera un sur la pierre (pour éviter tout contact).

12. De même, si des femmes ont été prises par des idolâtres qui leur disent : « livrez-nous l'une d'entre vous, ou sinon, nous vous entacherons toutes », il vaut mieux qu'elles cèdent toutes à la violence que de livrer une seule âme en Israël.

Ce n'est pas à dire que l'on agit de même, si cette femme était déjà impure, ou si c'était une esclave. On a enseigné : lorsque des compagnies d'Israélites

parcourant la grande route sont rencontrées par des païens qui leur disent : « livrez-nous l'un d'entre vous ; que nous le tuions ; sans quoi, nous vous tuerons tous », ils ne devront pas livrer une seule âme des Israélites, dussent-ils tous périr. Mais si ces brigands ont désigné nominalement l'un d'eux, par exemple le coupable Scheba ben Bacri, on pourra le livrer, sans les exposer tous à la mort. Ce n'est vrai, dit R. Simon b. Lakisch, que lorsqu'il s'agit d'un condamné à mort comme Scheba b. Bacri. Selon R. Yoḥanan, cette restriction est admise même lorsqu'il ne s'agit pas d'un tel condamné. Ainsi, Ula, fils de Qoscheb [1], fut recherché par le gouvernement. Il prit la fuite et se rendit à Lydda auprès de R. Josué b. Levi. On vint alors assiéger la ville et l'on fit savoir aux habitants qu'on allait la détruire, si l'on ne livrait pas le fuyard. R. Josué b. Lévi monta chez Ula, lui fit entendre raison et le livra. Elie, que son souvenir soit béni ! avait l'habitude d'apparaître à Josué ; depuis ce moment ce prophète ne lui apparut plus. Le rabbin jeûna quelques jours ; enfin, Elie reparut. Est-ce que je me montrerai chez des délateurs, dit le prophète? Mais j'ai agi d'après l'enseignement précité, répondit R. Josué. Est-ce là la Mischnâ des pieux [2], répliqua Élie !

R. Issi ayant été enfermé dans la ville de Sassofa [3] pour délation, R. Yonathan dit : que le mort s'enveloppe dans son drap (le prisonnier est perdu). Non, s'écria R. Simon, plutôt que de tuer autrui, ou de périr moi-même, je veux aller au risque de la vie le consoler et le sauver avec mes propres forces. Ils allèrent, en effet, mais ils le livrèrent. Allez, leur dit R. Simon, auprès des vieillards, afin qu'ils prient pour vous en faveur de celui que vous avez dû ramener. Ils se rendirent auprès de R. Yoḥanan, qui leur dit : ce que vous aviez en idée de lui faire sera accompli envers vous, que vous soyez livrés à telle nation lointaine. Et avant qu'ils eurent atteint Epipasros (ou Antipatros), ils avaient tous péri. — Zeir b. Ḥanina fut ensuite enfermé à Sassofa. R. Amé et R. Samuel allèrent intercéder pour lui auprès du gouvernement. Votre Créateur, leur répondit la reine Zénobie, a l'habitude d'accomplir des miracles en votre faveur : vous êtes donc certains de pouvoir encore vous fier à lui en cette circonstance. A ce moment, entre un nomade arabe, chargé d'un sabre et disant : « voilà le fer avec lequel le brigand Bar-Naçar a tué le père de la reine. » Celle-ci, terrifiée par ce récit, fit grâce à Zeira b. Ḥinena. — Ce même R. Yoḥanan avait été volé par des gens de Qenia, au moment où il pénétrait dans la salle d'études : R. Simon b. Lakisch lui adressa à deux reprises, des questions, sur lesquelles R. Yoḥanan ne répondit pas. Quoi, s'écria R. Simon, qu'y a-t-il pour que tu ne répondes pas? Tous les membres, répondit-il, sont en relation avec le cœur ; et comme celui-ci est préoccupé [4] par la bourse

1. Cf. *Bereschith Rabba*, ch. 94. — 2. Ou bien : elle n'a pas été dite pour des hommes pieux, qui ne doivent pas, dans leur propre intérêt, contribuer à la perte d'un homme, selon la remarque de M. Derenbourg, *Essai*, p. 462, dont nous reproduisons la traduction.— 3. Cf. Neubauer, *Géographie*, p. 271.— 4. L'argent donne du contentement, explique le R. Schuhl, Sentences et proverbes, p. 178.

perdue, je n'ai pas l'esprit libre pour répondre. Comment cela, dit R. Simon? Ne sais-tu pas, répliqua R. Yoḥanan, que j'ai été volé par des gens envieux de mon bien! Montre-moi, dit R. Simon, l'endroit où ils se sont cachés. Il sortit et le lui montra. Dès que R. Simon les aperçut, il commença à les réprimander. Si c'est R. Yoḥanan, répondirent-ils, qui a passé chez nous, nous allons lui restituer la moitié. Par votre vie, répliqua R. Simon, je vous adjure de lui restituer tout ce que vous lui aviez pris et que je vais lui rendre.

Dioclétien, lorsqu'il n'était encore que porcher, avait été maltraité par les jeunes gens de R. Juda b. Nâci [1]. Lorsqu'il fut nommé empereur romain, il voulait savoir si on continuerait à le mépriser : il se rendit à Paméas (ville sise loin du séjour des Juifs) et envoya un écrit aux rabbins leur enjoignant d'être auprès de lui dès l'issue du samedi; et il recommanda au messager de ne remettre l'ordre que le vendredi soir, à l'arrivée de la nuit, de façon à ce que ne pouvant voyager pendant le sabbat, ils soient en retard, ce que le messager exécuta. Or, R. Juda b. Naci et R. Samuel b. Naḥman étaient allés au bain de Tibériade. Le démon Antigoras se rendit auprès d'eux. R. Juda voulut le chasser. Laisse-le, dit R. Samuel b. Naḥman, c'est probablement dans un but miraculeux qu'il a apparu. Comment vont mes maîtres, dit-il? Et ils racontèrent ce qui se passait. Baignez-vous sans crainte, dit-il, votre Créateur saura opérer un miracle. En effet, le samedi soir il les emporta sur ses épaules; et, peu après, ils étaient arrivés à destination. On dit à l'empereur qu'ils étaient dehors attendant la réception. Qu'ils n'apparaissent pas devant moi, dit celui-ci, avant de s'être baignés dans le bain chauffé depuis 7 jours et 7 nuits. L'esprit, alla aussitôt se placer devant eux, afin de les protéger dans leur séjour et qu'ils ne soient pas brûlés. Est-ce parce que votre Créateur accomplit des miracles en votre faveur, dit le Romain, que vous venez mépriser le souverain? Du tout, s'écrièrent-ils; et si l'on a pu avoir peu d'égards pour le porcher, nous savons combien l'on en doit au roi! Et de plus, il est bon de ne mépriser ni le dernier des Romains, ni le plus infime des compagnons (ou Perses, par lesquels on sera toujours vaincu s'ils arrivent un jour, comme Dioclétien, au pouvoir).

CHAPITRE IX

1. Si l'on sème de l'oblation par erreur, il faut retourner la terre [2]. Si c'est fait volontairement, il faut la laisser subsister (à titre d'oblation, et les produits seront acquis au cohen). Si le produit est déjà arrivé au tiers de sa croissance, qu'il ait été semé volontairement ou non, il faut le laisser subsister; mais, s'il s'agit de chanvre, même semé volontairement, il faut retourner le plant (afin de ne pas faire usage des tiges, qui ne sont pas d'oblation).

1. Midrasch, *Bereschith Rabba,* ch. 65; Neub. p. 237. — 2. Comp. tr. *Kilaïm,* ch. II, § 3 (t. II, p. 238).

2. Les produits naissant de cette sorte sont soumis aux droits de glanage, d'oubli, de *péâ*. Les pauvres simples israélites aussi bien que les pauvres cohanim peuvent glaner dans ce champ ; seulement, les premiers vendent aux autres leur part au prix (réduit) de l'oblation, et ils peuvent consommer le montant reçu. R. Tarfon dit : les pauvres cohanim pourront seuls y glaner, de crainte que le simple israélite, en un moment d'oubli, mange ce qu'il vient de cueillir. R. Akiba réplique : s'il en était ainsi, il faudrait n'admettre à ce glanage que des gens purs (il partage donc le 1er avis).

La Mischnâ prescrit de retourner cette terre, afin que la semence ne s'y renouvelle pas ; c'est une amende imposée, de laisser le champ en friche, à cause de l'oblation qui avait été semée par erreur. Mais, demanda R. Samuel b. Abdomi, s'il y a une amende pour l'acte involontaire, devra-t-on croire celui qui s'accusera de l'avoir semée sciemment et la laisser subsister ? Voici ce qu'il y a à faire : si l'on reconnaît qu'une partie semée est de l'oblation, que tout n'en est pas, on peut l'en croire ; mais au cas contraire, son assertion devient nulle, car la bouche qui a voulu l'interdire peut aussi la permettre. R. Benjamin b. Guidal demanda : lorsqu'on a semé de l'oblation des vesces (mets presque exclusif des animaux), ou de celle provenant des fruits du dehors, quelle est la règle ? comme ce n'est qu'une prescription des rabbins de donner une telle oblation, on n'y ajoute pas d'interdit en cas d'emploi aux semailles. La question de croissance prouve que la sainteté a son effet sur les produits, quoiqu'encore adhérents à la terre (puisqu'au cas où la croissance est parvenue au tiers, il faut les laisser subsister) ; et cela prouve aussi que lorsqu'on a prélevé l'oblation des fruits non encore parvenus au tiers de la maturité, elle est sans valeur. Enfin, s'il s'agit de chanvre semé volontairement, dit la Mischnâ, il faut retourner le plant, afin de ne pas tirer profit des tiges, qui ne sont pas d'oblation.

R. Yossé demanda ce qu'il y a à faire lorsqu'on a prélevé pour l'oblation une de ces gerbes profanes et qu'ensuite ces gerbes ont été échangées avec d'autres. Les pauvres simples israélites aussi bien que les cohanim peuvent y glaner, en observant les clauses indiquées par la Mischnâ. On a enseigné [1] : La femme d'un homme du peuple peut moudre son blé en même temps que la femme d'un homme savant et compagnon (plus scrupuleuse dans sa pureté) pendant qu'elle est impure (grâce à cet état, elle n'y touchera pas) ; mais lorsqu'elle sera pure, elle ne devra pas moudre avec la femme du compagnon, parce qu'elle se croira plus pure que sa compagne (et elle pourrait, par son contact, rendre le blé d'un usage interdit au compagnon plus sévère qu'elle). Selon R. Tarfon, même lorsqu'elle est impure, la femme de l'ignorant ne devra pas travailler avec celle du savant, de crainte que par oubli, elle ne prenne de cette farine pour en manger et la rende ainsi impure.

1. Cf. Tossefta, tr. *Taharôth*, ch. 8. Au talmud Babli, tr. *Hullin*, f. 6^b^, on reproduit ce texte avec de légères variantes.

3. Ces produits sont également soumis aux 2 dîmes (celle des lévites et celle de l'oblation), à la troisième dîme ou celle des pauvres. Les simples israélites pauvres comme les cohanim peuvent en prendre ; seulement les premiers vendent aux autres leur part au prix (réduit) de l'oblation, et ils peuvent manger le montant reçu. C'est un acte méritoire de battre ces produits au fléau (afin de n'avoir pas à museler l'animal qui les foulerait [1], et d'éviter, sans cette transgression, qu'ils ne soient mangés par l'animal). Mais comment agira celui qui dépique le blé [2] avec un animal ? Il suspendra des paniers au cou de la bête et y mettra de la même espèce de produits ; de cette façon, il n'aura besoin ni de museler la bête, ni de lui laisser manger de l'oblation.

4. Les produits des semences d'oblation sont au sacerdote [3] ; mais les produits de ces produits sont profanes. Les produits d'objets inaffranchis de la première dîme, des pousses de 7e année de l'oblation sur les produits du dehors de la Palestine, du mélange interdit et des prémices [4], sont considérés profanes. Les produits de fruits consacrés ou de la 2e dîme sont profanes ; seulement, il faut les racheter selon leur valeur au moment de la semaille.

Voici ce qu'il faut lire au texte du § précédent : « s'il en est ainsi, il faudrait n'admettre à ce glanage que des gens purs » (au lieu d'une autre version disparue). De même, dans notre Mischnâ, il faut lire : « les produits sont aussi soumis à l'oblation, aux dîmes diverses, savoir des lévites, de la 2e année, de la 3e ou de celle des pauvres. » Lorsqu'on a planté un litre d'oignons [5] de première dîme et qu'en croissant ils ont fourni dix litres, le tout est de nouveau soumis à la dîme, savoir 1/100 ou oblation de la dîme à prélever sur cette première dîme agrandie de tout ce qu'a produit le litre de dîme plantée. Lorsqu'on a planté un litre d'oignons de 2e dîme et qu'ils ont produit dix litres, il faut en prélever la dîme à titre de produits nouveaux et racheter le litre de 2e dîme tel qu'il a été planté. — Il vaut mieux battre les produits au fléau, est-il dit. A quelle action est-ce préférable ? A celle de faire dépiquer le blé par une bête de somme. Comment agira-t-on dans ce dernier cas? On a enseigné au nom de R. Simon : on lui suspend au cou des vesces qu'elle préfère à tout. Ceci prouve, dit R. Yossé, que l'on peut agir de même à l'égard du profane, pour ne pas transgresser la défense : *Tu ne musèleras pas le bœuf pendant le dépiquage du blé* (Deutéron. XXV, 4). Lorsqu'on écrase des légumes secs [6] ou du fenugrec (pour l'adoucir avant la cuisson), on ne transgresse pas ladite défense du musèlement ; mais c'est interdit pour l'apparence (des passants,

1. Acte interdit au Deutéronome, XXV, 4.— 2. Cf. Babli, tr. *Baba mecia*, f. 90a. — 3. Cf. Babli, tr. *Schabbath*, f. 17b ; tr. *Pesahim*, f. 34a ; tr. *Nedarim*, f. 60a.— 4. Voir ci-après, tr. *Bikkourim*, ch. II, § 2. Tous ces produits sont en minorité. — 5. Tossefta sur le présent traité, ch. 8. — 6. Cf. Babli, tr. *Baba mecia*, f. 89b.

en le voyant, pourront supposer que c'est du blé). Selon les uns, l'interdit du battage du blé indiqué au dit verset ne s'applique qu'à ce qu'il est permis au simple israélite de manger (non aux objets consacrés). Selon les autres, c'est même interdit pour les produits que le simple israélite ne peut pas consommer. R. Aba b. Mamal dit : la Mischnâ suivante (X, 1) parle seulement du cas où l'on a mis l'oignon d'oblation dans les lentilles lorsque celles-ci ont déjà perdu leur jus ; jusque là, la peau est assez tendue pour que le goût de l'oignon ne se propage pas. Mais s'il a été placé avant la sortie de ce jus, la règle n'est plus la même ; et de même que les lentilles profanes sont trop tendues pour recevoir le goût de l'oignon sacré, de même si l'oignon est profane, il ne peut pas absorber le goût des lentilles et devenir interdit. Comment se présente ce dernier cas? Lorsqu'un oignon profane est mêlé à des lentilles d'oblation, la peau de ces dernières est trop tendue pour que l'oignon en absorbe du jus (et il reste d'un usage permis). Ce n'est dit toutefois que pour l'oignon sec ; mais, s'il est frais, comme il absorbe et rend le goût, c'est interdit. Le porreau, frais ou sec, entier ou coupé, est toujours interdit. Si l'on a enlevé le bouton supérieur, il est considéré comme coupé ; s'il y en a 2 ou 3 en un seul jet, ils sont considérés comme coupés, parce que la jonction est imparfaite (et il y a de quoi absorber). Ce n'est vrai toutefois que lorsque la pelure externe ne propage pas de goût ; mais, si celle-ci en propage, il importe peu qu'elle ait durci ou non pour préserver l'intérieur. C'est un point qui est subordonné à la discussion précitée au sujet du battage du blé : d'après celui qui dit que le musèlement s'applique seulement aux produits que le simple israélite peut manger, il n'y a pas de distinction à établir entre la propagation du goût ou non ; mais, dans la Mischnâ dite ailleurs, où l'on applique ladite défense même aux produits sacrés et interdits, il est nécessairement question du cas où l'oignon d'oblation ne propage pas le goût. Or, on a enseigné : on suspendra des paniers au cou de la bête [1], pendant qu'elle bat le blé (qu'il est d'usage de préparer ainsi), mais non si elle écrase p. ex. des raisins, ou certains légumes secs dont il a été question plus haut. Selon R. Eliézer b. Jacob, il faut même les suspendre si on écrase d'autres produits que le blé. R. Abin dit : R. Akiba demanda à R. Simon b. Yochaï pour l'examiner quelle est la règle lorsqu'on musèle la bête au dehors et qu'ensuite on l'introduit sur le terrain où est le blé? On la déduit, répondit-il, de ce qu'il est dit (Lévitique X, 9) : *lorsque vous entrerez sous la tente d'assignation etc.*; or, malgré le terme d'*entrer* il va sans dire qu'il est interdit de s'énivrer au moment du service du culte. Selon R. Zeira, on peut le prouver d'après les propres termes de l'interdiction : *Tu ne musèleras pas le bœuf en dépiquant le blé*, est-il dit ; en d'autres termes : tu ne dépiqueras pas avec un bœuf muselé.

5. Lorsque dans un champ il y a cent plates-bandes provenant de

1. Or, cette mesure n'est pas de rigueur, puisqu'elle se rapporte aux objets sacrés. Donc, en les battant, il faut aussi museler la bête.

l'oblation et une de profane, on peut se servir de toutes (n'étant que des produits indirects), au cas où la semence se dissout dans la terre [1] ; mais, lorsqu'elle ne se dissout pas, y eût-il cent parts de profane et une seule d'oblation, tout est interdit.

6 (7). Les produits d'objets non libérés sont permis [2], lorsque la semence se dissout ; mais, au cas contraire, même les produits des produits restent interdits. Qu'y a-t-il de cette dernière sorte? Le porreau, l'ail, l'oignon (échalotte). Selon R. Juda, l'ail ne leur ressemble pas plus que l'orge (ce sont 2 sortes).

On a enseigné : dans quel cas est-il dit que les produits des produits de l'oblation deviennent profanes, lorsque la semence est dissoute ; mais lorsqu'elle n'est pas dissoute, ils restent sacrés et interdits. Quant aux produits de fruits non libérés dont la majeure partie est profane, ou de première dîme dont la majeure part est profane, ou de pousses de la 7e année qui ne sont pas fréquents, ou de l'oblation des fruits de l'extérieur assez rare, ou d'un mélange interdit dont la majeure part est profane, ou des premières peu répandues, ou des produits de fruits consacrés, ou de la 2e dîme, ils sont profanes ; et on les rachète à leur valeur au moment où ils ont été semés [3]. R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan : on peut racheter tout le contenu du grenier pour le prix qu'a coûté la mesure *saa* qui a été semée. Il y a une distinction entre les produits consacrés, et ceux de la 2e dîme : pour celle-ci, peu importe que la semence soit dissoute, ou non, on en rachète les produits à un taux peu élevé (se réglant pour le bas prix d'après l'époque la moins chère), avec cette différence que pour les fruits à semence dissoute on les rachète selon le moment actuel, et pour les fruits dont la semence n'est pas dissoute on adopte le prix que la semence a coûté en 1er lieu (ce qui est peu). Au contraire, pour les fruits consacrés, on règle les divers produits d'après le lieu où l'on se trouve (sans pouvoir les transférer ailleurs) et l'heure actuelle, avec cette distinction que pour les fruits à semence dissoute on peut racheter tout le contenu du grenier pour le montant du *saa* semé, tandis que pour les produits dont la semence n'a pas été dissoute, il faut racheter tout le grenier. — De ce que la Mischnâ permet l'usage de toutes les plates-bandes dont une seule est profane, R. Yossé conclut ceci : si l'on a devant soi cent *saas* de produits sacrés dont chaque mesure prise séparément est annulée par les cent autres, et qu'une mesure profane a été échangée avec l'une de ces mesures sacrées, sans que l'on puisse savoir laquelle est changée, toutes deviennent permises. Plus haut (V, 5), R. Yoḥanan dit : lorsqu'un *saa* d'oblation se trouve annulé par une quantité supérieure de cent parts profanes équivalentes, ils l'annulent en tous cas, tandis qu'ici on semble dire que c'est permis lorsqu'ayant ramassé l'oblation il y est tombé une part profane quelconque? (N'est-ce pas une contradiction?) Non ; de même

1. Cf. tr. *Nedarim*, ibid.— 2. Cf. Babli, tr. *Pesahim*, f. 34a.— 3. Cf. même série, tr. *Aboda Zara*, ch. III, § 6, fin (fol. 43a).

que plus haut (IV, 1) R. Yoḥanan permet le mélange lorsqu'on a tout moulu ensemble et qu'il est impossible de rien distinguer, il en est de même ici lorsque la partie profane s'est mêlée à une grande quantité sacrée ; plus haut, il dit que l'on a pu prendre de l'un et de l'autre, tandis qu'ici il a dû prélever toute la partie sacrée en ne recueillant qu'une sorte, mais du moment où il en a cueilli plusieurs sortes, il a prélevé de l'une et l'autre (et le profane l'emporte). Jusqu'à quelle génération les produits des produits (à semence permanente) provenant d'inaffranchis sont-ils interdits ? Selon R. Jacob b. Idi au nom de R. Yoḥanan, jusqu'à la 3e récolte c'est interdit ; mais la 4e est permise. Jusqu'à quand les produits des produits provenant de l'oblation sont-ils interdits, demanda R. Samuel b. Abdima en présence de R. Mena ? La 4e récolte, répondit ce dernier, est considérée au même degré que la première, c.-à-d. : de même que pour la première récolte les produits à semence dissoute sont interdits s'ils ont pour origine de l'oblation et permis lorsqu'ils proviennent de semences inaffranchies, de même, pour la 4e récolte, les produits dont la semence n'a pas été dissoute restent interdits s'ils proviennent de l'oblation et permis s'ils proviennent de grains inaffranchis. Quel produit se trouve être dans ce cas ? C'est, répondit R. Yossé bar R. Aboun, par exemple, les légumineux nommés χόλλιξ (sorte d'orge grossier). — R. Abahou dit au nom de R. Yossé b. Ḥanina : l'ail est mis au même niveau que l'orge pour tout objet dont la semence se dissout (comme ce dernier produit) ; mais, au delà, c'est semblable aux autres plants dont la semence ne se dissout pas [1]. Selon R. Yossé bar R. Aboun au nom de R. Yossé b. Ḥanina, l'ail est toujours comparé à l'orge (sa semence est toujours tenue pour dissoute).

7. Celui qui émonde les mauvaises herbes d'un plant d'oignons [2] en compagnie d'un idolâtre, bien que les fruits ne soient pas libérés, peut en manger d'une façon passagère. Si l'on a planté des choux d'oblation qui étaient déjà devenus impurs, ils sont purs en ce sens qu'ils ne communiquent plus d'impureté [3] ; mais pour la consommation, ils restent en leur 1er état jusqu'à ce que l'on en ait coupé une partie mangeable [4]. Selon R. Juda, il faut même couper ce qui a poussé la 2e fois (avant d'en manger).

R. Ḥiya b. Asché dit au nom de R. Abahou ou de R. Yoḥanan que cette opinion exprimée ici est conforme à celle de R. Simon (lequel, admettant le droit d'achat du païen, dispense évidemment les produits de la dîme). Si c'est de R. Simon, à quoi bon parler d'un repas d'une façon passagère ? N'en serait-il pas de même d'un repas fixe ? Parce que R. Jérémie ou R. Ḥiya dit au nom de R. Yoḥanan [5] : R. Simon reconnaît qu'il devra prélever la

1. C.-à-d., selon Elie Wilna, lorsque l'ail aura atteint la taille de l'orge, sa semence sera considérée comme dissoute.— 2. Selon Maïmonide, on y comprend aussi le كرّاث, cresson.—3. En leur qualité de plantation.— 4. On pourra en manger après l'échange. — 5. Cf. même série, tr. *Demaï*, ch. III, § 4, fin (t. II, p. 164).

dîme selon la règle rabbinique (malgré le droit d'achat qu'a le païen) ; le repas fixe étant donc interdit et ne permettant que le repas passager, il a fallu énoncer que c'est conforme à R. Simon (d'après son interlocuteur R. Meïr, qui n'accorde pas au païen le droit d'achat, les droits à percevoir sur les fruits restent dûs, et nul manger même passager n'est permis). On a enseigné : Celui qui émonde les mauvaises herbes en compagnie d'un samaritain pourra consommer des fruits *demaï* (soumis au doute pour les perceptions). Donc, il ne pourra pas manger des fruits non libérés avec certitude. Pourquoi ? Parce que les fruits douteux s'annulent parmi ceux qui adhèrent à la terre, et les produits d'interdits ne s'annulent pas. R. Abahou dit au nom de R. Yohanan : lorsque des plants sont devenus impurs, on peut, après les avoir repiqués, les employer comme oblation. Mais, si dès le principe, avant l'accident de l'impureté, ce fut déjà de l'oblation, la plantation ne suffit pas pour leur restituer leur état primitif. R. Abahou dit au nom de R. Yohanan : lorsque l'eau est devenue impure, on la met dans un vase à pleins bords, que l'on descend dans un bain légal, de façon à obtenir le contact des deux eaux, et elles redeviennent pures ; mais si c'était de l'eau provenant déjà d'un vase, la rectification devient impossible. Enfin, il dit encore au nom de R. Yohanan [1] : lorsque des figues ou des raisins sont devenus impurs, on les comprime [2], et l'on peut les employer à l'oblation ; mais, si dès le principe c'était de l'oblation, on ne peut plus leur rendre l'état primitif de pureté. R. Zeira ou R. Yossé dit au nom de R. Eliézer : on les comprime par parcelles inférieures à la taille d'une olive (de façon à ne pas propager l'impureté) ; en ce cas, le vin devient apte même aux libations sacrées du Temple. Les compagnons observèrent que R. Simon b. Lakisch conteste l'avis de R. Yohanan. Dans quel sens y a-t-il divergence ? Conteste-t-il le premier avis peu grave, disant que même au cas où ce n'était pas de la l'oblation on ne peut pas les replanter ? Ou discute-t-il l'avis plus sévère de la fin, et admet-il qu'au cas même où c'était de l'oblation on peut néanmoins la purifier par la plantation ? Or, on peut s'expliquer que l'on conteste le premier avis ; mais comment contester la fin, puisque la mischnâ dit : « et ils restent en leur premier état, jusqu'à ce que l'on ait coupé la partie mangeable ; » (n'en résulte-t-il pas que toute reconstitution est inadmissible) ? Aussi, selon R. Abahou au nom de R. Yohanan, il faut ainsi rectifier le texte de la mischnâ : on devra couper les feuilles, et, lorsqu'elles auront poussé, les tailler une seconde fois.

CHAPITRE X

1. Lorsqu'un oignon (d'oblation) se trouve au milieu de lentilles (profanes), s'il est resté entier, le mets peut servir à n'importe qui ; s'il est coupé, cela dépend de la question de savoir si son goût s'est propagé

1. Voir Babli, tr. *Pesahim*, f. 34 et b.— 2. La part s'écoulant est trop petite pour devenir impure.

(au cas affirmatif, le tout est au cohen). Pour tout autre mets, cela dépend aussi du goût. R. Juda permet de manger des petits poissons marinés avec un tel oignon, car celui-ci n'a alors pour but que d'enlever l'écume (non de donner du goût).

R. Ḥiskia ou R. Aḥa dit au nom de R. Aba b. Mamal : notre mischnâ (permettant l'usage de ce mets qui est mêlé) parle du cas où les lentilles ont perdu leur jus qui rend leur peau trop tendue pour qu'elles puissent rien absorber (il n'y a donc pas de mélange). De même qu'il est dit plus haut (IX, 3) : la peau des lentilles est alors trop tendue pour rien absorber, de même ici, la tension des lentilles est cause que l'oignon ne propage pas de goût. La présente mischnâ parle du cas où l'oignon est profane et qu'il tombe au milieu de lentilles d'oblation (n'adoptant rien, son usage reste permis) ; mais si l'oignon d'oblation se trouve mêlé et placé parmi des lentilles profanes, la règle n'est plus la même. C'est vrai pour l'oignon sec, non pour le frais (dont les feuilles ouvertes sont accessibles au goût) ; et cela ne s'applique qu'à l'oignon, non aux porreaux, qui sont interdits, soit frais, soit secs, soit entiers, soit coupés. Si l'on a enlevé le bouton supérieur, il est pour ainsi dire coupé (et laisse passer le goût). S'il y en a 2 ou 3 petits en une souche, ils sont aussi considérés comme coupés (par suite d'une jonction imparfaite). Enfin ce n'est vrai que lorsque la pelure externe ne propage pas de goût ; mais si elle en propage, il importe peu qu'elle ait durci ou non pour préserver l'extérieur, et cet oignon est interdit. — On a enseigné ailleurs [1] : lorsque des poissons ont été cuits avec des porreaux de seconde dîme et qu'ils ont profité de ce mélange, il faut tenir compte de la plus value et la restituer à titre de seconde dîme. Cette mischnâ, dit R. Oschia, ne saurait être conforme à l'avis exprimé ici par R. Juda, puisqu'il est dit : « R. Juda permet de manger des petits poissons marinés avec un tel oignon, car celui-ci n'a alors pour but que d'enlever l'écume » (il n'admet pas que cet oignon donne du goût ; donc il ne saurait y avoir de plus-value). Mais, objectèrent les rabbins de Césarée, ce qu'a dit R. Abahou au nom de R. Yoḥanan [2], savoir que tout ce qui est interdit à la jouissance est compté à l'instar de l'oignon, ou du porreau (pour indiquer que ces objets sont les plus aptes à propager le goût), peut-il être nié par R. Juda ? (Comment donc peut-il dire ici que l'oignon a pour but unique d'enlever l'écume ?) R. Juda, en effet, reconnaît qu'il serait même interdit de tirer ce dernier profit d'un oignon consacré, ou de celui qui a servi à un usage idolâtre (à l'égard de ces deux cas, il défend toute jouissance quelconque, tandis qu'il est moins sévère à l'égard de l'oblation).

2. Lorsqu'une pomme écrasée (d'oblation) a été jointe à de la pâte pour qu'elle fermente [3], toute la pâte qui a ainsi levé devient interdite

1. Ci-après, tr. *Maasser schéni*, ch. II, § 1. — 2. Cf. même série, ci-après, tr. *Orla*, ch. II, § 6 (f. 62b) ; tr. *Nazir*, ch. VI, § 1 (f. 54d) ; Babli, tr. *Hullin*, f. 97b. — 3. Cf. Babli, tr. *Menahôth*, f. 54a.

aux étrangers. Lorsque de l'orge (d'oblation) est tombée dans une citerne, bien que l'eau soit devenue nauséabonde (par cette orge, et qu'elle s'en est imprégnée), il est permis à tous de s'en servir.

Cette pâte, qui a ainsi fermenté, est d'un usage permis, selon R. Yossé [1]. R. Aḥa ou R. Abahou dit au nom de R. Yossé b. Ḥanina: cette discussion a lieu lorsque la pâte fermente par suite du jus de la pomme [2]; mais si la fermentation a eu lieu par suite du corps de la pomme, les rabbins de la Mischnâ reconnaissent aussi que c'est permis, parce que c'est un ferment irrégulier. R. Yossé se montre conforme à ce qu'il dit ailleurs: d'une part, cette pâte est permise, parce qu'on n'est pas certain que cette fermentation au jus de pomme sera effective; de même, d'autre part, au jour du sabbat, la cuisson d'un œuf dans une eau déjà chaude est permise selon R. Yossé, parce que cette cuisson n'est pas certaine. Tous les fruits qui propagent leur goût [3], soit que le mets en profite, soit qu'au contraire ils perdent à ce contact, sont en tous cas interdits. Tel est l'avis de R. Meir. Selon R. Simon, la propagation du goût n'interdit le mets que si celui-ci s'améliore par là; mais si au contraire il perd ainsi de sa valeur, le mets reste permis. Selon R. Simon b. Lakisch, la discussion a lieu lorsque le mets en a d'abord profité et qu'ensuite il a perdu de sa valeur par ce goût (en ce cas, R. Meir l'interdit); mais lorsqu'au contraire il a perdu d'abord de sa valeur et que plus tard il a profité de ce goût, R. Meir reconnaît aussi que le mets est permis. Selon R. Yoḥanan au contraire, il importe peu qu'il y ait eu d'abord perte de valeur, puis amélioration, ou l'inverse; la discussion reste la même (et R. Meir l'interdit si même le mets a toujours perdu de sa valeur, du commencement à la fin). On a enseigné ailleurs [4]: Lorsque de l'orge sacrée est tombée dans une cuve, si même par la fermentation les eaux sont devenues troubles, elles restent permises. Or, d'après l'avis de qui cette mischnâ s'exprime-t-elle ainsi et permet-elle l'usage de ces eaux qui ont perdu de leur limpidité? Selon R. Yoḥanan, elle serait conforme à la discussion précitée (dans laquelle R. Simon autorise l'usage de ce qui a perdu au contact du goût). Selon R. Simon b. Lakisch, elle peut s'expliquer selon les 2 interlocuteurs (puisqu'il admet qu'au cas de perte de valeur même momentanée, c'est permis). R. Yossé bar R. Aboun dit que, par une communication faite dans la salle d'études, on savait aussi qu'au dire de R. Yoḥanan, ladite mischnâ est conforme à la discussion précitée; selon R. Simon b. Lakisch, elle est d'accord avec chacun.

3. Si, ayant tiré du four un pain chaud [5], on le place par mégarde sur l'ouverture d'un tonneau de vin d'oblation (de sorte qu'il s'imprègne de

1. Cf. même série, tr. *Pesahim*, ch. II, § 4 (f. 29b); tr. *Schabbath*, ch. III, § 3 (fol. 5d). — 2. Cf. ci-après, tr. *Halla*, ch. I, § 1; Babli, tr. *Abôda Zara*, f. 66b. — 3. Tossefta sur ce traité, ch. 8. — 4. Cf. tr. *Orla*, ch. II, § 5 (f. 62a); tr. *Abôda Zara*, ch. V, § 3 (f. 44d). — 5. Cf. Babli, tr. *Abôda Zara*, f. 66b; tr. *Pesahim*, f. 76b.

ce vin), c'est interdit selon R. Meir; mais, selon R. Juda, c'est permis (le contact du goût est insignifiant). R. Yossé le permet si c'est une pâte de froment, mais il le défend pour l'orge, parce qu'elle attire davantage.

4. Lorsqu'on a chauffé le four avec du cumin d'oblation [1] et qu'ensuite on y a cuit du pain, celui-ci reste permis à la consommation, car il n'a pas le goût du cumin, mais seulement sa senteur.

R. Zeira dit que l'on demanda en présence de R. Yanaï : quelle est la règle lorsqu'on a mis le pain sur le bouchon du tonneau ? Ils répondirent par la verset : *son voisin* [2] *le dira* (Job, XXXVI, 33). Qu'est-ce que l'on entend par ce voisin ? C'est pour dire, répondit R. Yossé, que l'on peut déduire la réponse par analogie de cette autre mischnâ [3], où il est dit : lorsqu'un tonneau plein de fruits (quoique fermé) se trouve plongé dans un liquide, qu'il absorbe par les parois, ou s'il est plein d'un liquide et qu'on le plonge au milieu des fruits, ce contact du liquide suffit pour que les fruits soient aptes à devenir impurs. Or, de même qu'il est dit là qu'il suffit du contact du liquide avec les parois du tonneau pour qu'il y ait aptitude à l'impureté, il en sera donc de même ici pour le pain en contact avec le bouchon. Toutefois il devra toucher immédiatement (sans intervalle d'espace). En effet, dit R. Mena, il doit en être ainsi : de même que ladite mischnâ indique la condition que le liquide touche le tonneau, de même ici le pain devra toucher le bouchon même. Est-ce que la règle sera la même si le pain est froid. Oui, dit R. Aba, puisque dans le fait raconté devant R. Yanaï il s'agit de froid. Mais notre mischnâ ne parle-t-elle pas de pain chaud ? Certes ; seulement, dit R. Ḥisda, la mischnâ interdit le pain chaud, pour que l'on ne suppose pas qu'au cas où la vapeur s'échappant de ce pain empêche l'air ambiant d'arriver [4], ce serait permis (il a donc fallu dire que, même en ce cas. c'est interdit, aussi bien que si c'est froid). Lorsque R. Simon b. Lakisch dit que les eaux (pénétrant la semence) donnent des fruits, non le liquide épais, n'est-ce pas opposé au 1er interlocuteur de la mischnâ, disant que le liquide pénètre aussi ? Il faut en effet rectifier ainsi cette assertion de R. Simon b. Lakisch : les eaux produisent des fruits, mais n'ont pas de goût, tandis que les liquides qui produisent des fruits n'en manquent pas ; selon R. Juda, les liquides ne produisent pas de fruits du tout (ils ne pénètrent pas ; aussi, dans la mischnâ, il n'interdit pas le contact du pain et du vin). Comment se fait-il que R. Yohanan raconte : lorsque nous nous trouvions chez R. Oschia Rabba à Césarée pour étudier la Loi, nous mettions nos miches de gâteaux (ou flancs) sur des écuelles (κιβωτός) de sauce marinée à poisson pour leur faire absorber le goût de cette sauce ? N'est-ce pas contraire à R. Juda (qui semble dire que le goût ne se

1. Cf. tr. *Aboda Zara*, ibid.— 2. Littéralement : *son fracas l'annonce*, comme dans Exode, XXXII, 17. Mais déjà S. Jérôme l'a traduit dans le sens adopté ici.— 3. Mischnâ, VIe partie, tr. *Makhschirin*, ch. III, § 2.— 4. Ou, selon J. Levy (I, 448a) : l'évaporation d'une liqueur amollissant le pain chaud.

propage pas dans le pain) ? C'est qu'ils trempaient le pain [1] dans la sauce salée (tandis qu'il permet dans la mischnâ le pain entier qui n'absorbe pas). N'est-ce pas interdit comme vol de profiter de ce goût ? On avait la permission du maître. Quant à R. Yossé, qui distingue entre le froment et l'orge, lorsqu'un pain entier est composé de froment au bas et d'orge en haut, il est permis, car, si le froment n'absorbe rien, l'orge couvert d'une croûte ne pourra rien absorber non plus. Mais si l'orge est au bas et le froment en haut, l'orge absorbe, et dès lors (faute de séparation) le froment absorbe aussi. Puisqu'on peut manger le pain cuit dans un four chauffé avec un produit sacré, est-il aussi permis de suspendre dans un même four [2] deux broches dont l'une contient de la viande d'une bête régulièrement égorgée et l'autre de la viande interdite de charogne (puisque leurs odeurs se communiquent) ? R. Jérémie au nom de Rab l'interdit ; Samuel au nom de Lévi le permet. La Mischnâ suivante conteste cet avis de Rab : Il n'est pas permis de rôtir dans un même four deux agneaux de Pâques à cause du mélange qui peut en résulter (chaque agneau devant être rigoureusement consommé par ceux à qui il est destiné, non par d'autres) ; ce n'est donc défendu que pour cette cause, et non pour une autre, comme celle de la jonction du goût (contrairement à Rab). Lorsqu'on a comprimé de la saturée d'oblation (plante infime), le jus est-il permis ou non ? Rab l'interdit ; Samuel le permit, et il en donna à manger à Rab. Quant au rôti, R. Hiya B. Asché au nom de Rab dit de le nettoyer, avec une branche, du sang qui en découle (de telle façon qu'il n'y ait plus rien en contact direct qui soit interdit).

5. Lorsque du fenu grec (d'oblation) حلبة est tombé dans une citerne pleine de vin, le tout est soumis aux droits d'oblation ou de dîme, lorsqu'il y a assez de semence ou de fruit communiquant le goût, mais non le bois (qui n'y est pas soumis). Quant aux prescriptions pour la 7e année, le mélange de la vigne et les objets consacrés, quelle que soit la partie communiquant le bon goût, que ce soit le fruit ou le bois, ce contact rend le tout interdit.

6. Lorsqu'on a des cordes de fenugrec au milieu du mélange interdit de la vigne [3], il faut tout brûler (le bois même est interdit). Si quelqu'un a des cordes de fenugrec non libéré [4], il devra les piler pour séparer la graine du bois ; puis il estimera cette graine et en prélèvera par estimation les droits dûs, sans rien prendre pour le bois (qui n'y est pas soumis).

1. Dans le mot מהלימין, on reconnaît bien la racine ἁλμεύω. Elie Fulda le traduit par « couper. » — 2 Tr. *Pesahim*, fol. 76a — 3. Voir ci-après, tr. *Orla*, ch. III, § 6. — 4. Sur elles il faudra remettre 1/100 d'oblation, ou dîme de la dîme. Il s'agit du cas où le lévite, ayant reçu de l'Israélite dix de ces tiges, doit au cohen l'oblation ou total de ces dix, et non des tiges ; il est tenu de faire le triage entre les graines et le bois, en punition de ce qu'il a accepté ces tiges avant que le cohen n'ait eu de l'Israélite sa part d'oblation sur le tout.

Si le prélèvement a eu lieu avant la séparation entre le bois et la graine, le tout est consacré, et il faut remettre des deux au cohen.

Est-ce que le bois ne continue pas à perdre de sa valeur, depuis le commencement jusqu'à la fin? C'est que la Mischnâ est conforme à celui qui dit : même le produit qui, par la communication de son goût, fait perdre de la valeur est interdit; et même d'après celui qui permet le produit dont le goût est préjudiciable, il reconnaît qu'ici c'est défendu. Pourquoi? Parce que tout objet auquel s'est mêlé du fenugrec s'améliore (différant en cela de tout autre bois). De combien se compose une corde? de 25 tiges [1]. Selon R. Yohanan, quatre d'entre elles constituent la corde pour un lit. Comme il est question dans la Mischnâ de cordes de fenugrec non libéré, cela prouve qu'aussi longtemps qu'il est en cordes, il est non libéré et soumis aux divers droits. S'il en est ainsi, est-ce que les mêmes droits subsistent [2] si l'on rentre de cette façon les épis (attachés par une corde)? Non, parce que ce n'est pas l'usage de les rentrer ainsi. Mais n'est-il pas d'usage de rentrer ainsi les diverses espèces d'oignons (IX, 6), et l'on devrait aussi les interdire s'ils sont recueillis en bottes? C'est que leur croissance ne ressemble pas à celle du produit indiqué dans notre Mischnâ; tandis que le fenugrec seul pousse et est rentré d'une façon spéciale (aussi la Mischnâ prescrit-elle de traiter à part les graines et de les rédimer).

7. Lorsqu'on a confit ensemble des olives profanes avec des olives d'oblation, ou des olives profanes ouvertes (écrasées et dont le jus sort) avec des olives d'oblation semblables, ou des ouvertes profanes avec des entières d'oblation, ou seulement dans la sauce ayant servi à confire des olives d'oblation (dont elle s'est imprégnée), le tout est interdit. Mais, lorsque les olives profanes sont entières, fussent-elles jointes à des olives d'oblation ouvertes, elles restent accessibles à la consommation de tous (ne pouvant rien absorber des autres olives sacrées).

8. Lorsqu'on a mariné un poisson impur avec un autre pur, l'ensemble de la sauce est interdit, dès que dans la tonne de poisson pur d'une contenance de deux *saas*, il y a un poids de dix *zouz* judéens de poisson impur, ou de 5 sicles galiléens [3]. Selon R. Juda, la mesure sera 1/4 de *loug* pour 2 *saas*; selon R. Yossé, ce sera 1/16 de loug.

9. Lorsque des sauterelles impures ont été confites avec d'autres pures, la sauce n'est pas impropre à la consommation (parce qu'elles n'ont pas de sang, mais seulement de l'humeur). R. Zadok a attesté que la sauce des sauterelles impures est pure (et ne communique pas d'impureté).

R. Yona dit : la distinction établie par la Mischnâ entre les olives écrasées

1. Cf. ci-après, tr. *Orla*, ch. III, § 4 (fol. 63a). Littéral : que comprend un gros paquet? 25 bourgeons (garnis d'étamines). — 2. Cf. Babli, tr. *Beça*, fol. 13a. — 3. Soit une proportion pour la partie impure de 1/960. Cf. Babli, tr. *Hullin*, f. 99b.

et celles qui sont entières indique que les écrasées absorbent et rendent, puis absorbent encore, tandis que les entières absorbent et rendent, puis n'absorbent plus rien. Elle prouve ensuite que ce contact est interdit, bien que, s'agissant d'une seule espèce, le mélange n'a été ni avantageux, ni préjudiciable; et, de plus, la Mischnâ serait conforme à R. Simon, lequel par conséquent admettrait (à l'égal de son interlocuteur R. Meir) que, même en cas de communication d'un goût préjudiciable, le produit sacré est interdit. Mais comment admettre cette hypothèse? R. Simon ne dit-il pas formellement qu'en cas de goût préjudiciable il est permis d'en user? On peut expliquer que c'est conforme à cet autre avis de R. Simon ci-après (§ XI) : « Lorsqu'un chou de terrain sec se trouve mêlé à un produit semblable d'oblation de terrain humide, il est interdit, parce qu'il absorbe le jus de l'autre. » (De même qu'en ce cas R. Simon l'interdit, il le défend aussi ici).

On a enseigné que R. Juda b. Pazi, fils de Dalia dit [1] : lorsqu'un poisson pur non salé se trouve confit avec un poisson impur salé, il devient interdit (celui qui n'est pas salé absorbe le goût de celui qui l'est, au moment du mélange). Mais R. Ḥiya ne dit-il pas qu'il suffit en ce cas d'essuyer le poisson pur et qu'ensuite on peut le manger? Il n'y a pas de contradiction, répondit R. Mena : R. Ḥiya disant que c'est permis parle du cas où on les a confits tous deux ensemble (en ce cas, l'absorption du goût de poisson impur a pu être rejetée pendant l'intervalle de temps et n'est pas effective) ; R. Juda au contraire, l'interdit, parce qu'il parle du cas où on les a confits l'un après l'autre (où il ne restait que le temps nécessaire à l'absorption). Ce qui prouve qu'il en est ainsi, c'est qu'il est dit : « dans un liquide d'oblation, le mélange est interdit. » On appelle donc ainsi le jus où ont trempé des olives d'oblation, ce qui revient à dire qu'on les a confites successivement, le jus étant déjà sacré.

« Dès que dans la tonne d'une contenance de deux *saas*, etc. », est-il dit.

Chaque *saa* équivaut à 24 *lougs*, lesquels représentent autant de fois 2 litres ; chaque litre représente cent sin (zouz); ce qui fait que 10 de ces derniers équivalent à la 960[e] partie de la mesure complète ($2 \times 24 \times 2 = 96 \times 10 = 960$). Aussi R. Yossé bar Abin a-t-il enseigné à Akhbara [2] que pour annuler le mélange, il faut, en chiffres ronds, un sur mille (qu'il y ait excédant d'un 40[e]). R. Abahou dit au nom de R. Yossé b. Ḥanina : un quart de mesure (loug) de sauce interdite reste défendue dans 200 parts équivalentes pures [3]. Mais pourtant la sauce du poisson impur ne saurait être considérée comme claire ? (Puisqu'elle est épaisse, pourquoi R. Yossé exige-t-il une contre-proportion liquide?) On veut dire, répondit R. Abahou, que l'on compte sa présence comme réelle et effective jusqu'à près de 200 parts équivalentes (mais à partir de ce nombre, l'annulation a lieu). R. Ila dit au contraire, au nom de R. Simon

1. Tossefta sur ce traité, ch. 9. — 2. Ce mot, qui d'ordinaire signifie : « souris », est ici un nom de lieu, selon Neubauer, *Géographie*, p. 226.— 3. Cf. casuistique de Raschba, n° 393.

b. Ḥiya : cette sauce impure est annulée si elle est mêlée à 200 parts égales, fût-ce de poisson ou de sauce pure (mais cette dernière n'est pas exigible). On fit part de ce fait à R. Oschia pour le consulter, c'est le même avis qu'il enseigna (l'annulation par le poisson). On a enseigné aussi : c'est vrai (que la présence du quart interdit tout) lorsqu'on puise successivement du tonneau un poisson après l'autre que l'on pose devant soi ; mais si, après les avoir tirés successivement de la tonne, on les dépose derrière soi et qu'à la vue du poisson impur, on se retourne pour vérifier la proportion, c'est permis d'en user, dans l'hypothèse qu'il y avait encore plus de poissons purs, dont les uns sont perdus (donc, on compte les poissons). Il y a un prétexte à cela [1] : c'est de les considérer comme une marchandise partiellement perdue, qui diminue leur valeur. Aussi le tout est permis. R. Ḥagaï consulta à ce sujet R. Aba b. Zabda, qui lui dit : ce qui appartient au public ne devient pas interdit (fût-ce déjà consacré pour le trésor, ou si même on s'en est servi pour les idoles ; aussi, a-t-on tiré parti de ce prétexte pour permettre l'usage dudit mélange). R. Jacob b. Zabdi au nom de R. Isaac fit la remarque suivante : lorsqu'une lettre de divorce est adressée de loin, des rives de la mer, à une femme en Palestine, bien qu'elle porte les noms étrangers de Gaïos, ou de Lucus (qui ne paraissent pas israélites), la lettre est valable, dans l'hypothèse que par exception, ces noms ont été adoptés par des Juifs ; on admet donc la moindre possibilité, et il en sera de même ici pour la question de mélange. Quant à la pureté de la sauce des sauterelles, avis professé par R. Sadok, cela veut dire qu'elle n'est pas considérée comme liquide pouvant propager l'impureté comme l'eau ; mais ce qu'elle touche directement devient impur, quoi que ce soit.

10. Tous les produits confits ensemble [2] ne forment pas de mélange interdit, sauf les porreaux [3]. Le porreau profane mêlé avec du porreau d'oblation, ou de la verdure profane mêlée à du porreau d'oblation, est un mélange interdit (aux étrangers) ; cependant, le mélange de porreau profane avec de la verdure d'oblation est permis.

11. Selon R. Yossé, même cuits ensemble, les produits divers sont permis, sauf s'ils sont joints à l'oblation des bettes [4] (ou épinards sauvages), parce qu'elles propagent leur goût. Selon R. Simon, le mélange du chou de terre sèche avec un produit semblable (d'oblation) provenant de terre humide, est interdit, parce que le premier absorbe le jus du second. R. Akiba dit (ou, selon une autre leçon, R. Juda) : on peut cuire ensemble sans interdiction toutes espèces de mets, sauf les diverses viandes réunies. R. Yoḥanan b. Nouri dit [5] : le foie (qui est sacré) rend

1. Cf. même série, tr. *Abôda Zara*, ch. III, § 10 (fol. 42ª).— 2. S'ils étaient cuits ensemble, ils seraient interdits.— 3. Leur goût se propage facilement.— 4. Pour son équivalent arabe, Maïmonide indique سلق, que Freytag traduit seulement : *planta*. — 5. Cf. Babli, tr. *Hullin*, f. 110ᵇ.

les autres objets interdits, mais il ne peut devenir interdit par d'autres objets (sacrés), parce qu'il exprime le jus, et ne l'absorbe pas.

R. Yohanan dit : la mischnâ ne veut pas dire qu'elle permet ce qui a été confit ensemble, car ce serait aussi grave que si c'était cuit ensemble ; mais elle veut dire seulement qu'elle permet ce qui a été passé ensemble à l'eau chaude (au court bouillon). R. Hanina Tirta dit au nom de R. Oschia : le porreau profane avec du porreau d'oblation, ce qui est de la même espèce, est permis, selon R. Akiba (puisque le goût est uniforme et qu'il ne passe pas de l'un à l'autre) ; mais les autres sages l'interdisent. Toutefois, dit R. Yassa au nom de R. Yohanan, les sages qui interdisent le porreau (en raison de son goût fort) accordent que c'est permis s'il y a un mélange de viande. R. Zeira dit à R. Yassa : si tu ne nous avais pas dit que les sages adoptent l'avis de R. Akiba, nous ne l'aurions pas su ; peut-être même a-t-on voulu dire à l'inverse que R. Akiba, adoptant l'avis des sages, interdit aussi le mélange des viandes. En effet. R. Abahou au nom de R. Yohanan adopte cette dernière version. R. Hinena dit que c'est clairement indiqué à la fin de la Mischnâ, qui dit : « R. Akiba dit que l'on peut cuire ensemble toutes espèces de mets, sauf les diverses viandes réunies. » Il en résulte donc qu'il interdit de mêler la viande sacrée avec la profane. On peut admettre aussi (sans intervertir l'ordre des interlocuteurs) : les sages reconnaissent comme R. Akiba qu'en cas de mélange de viandes diverses, c'est interdit (ils se conformeraient à ce qu'il dit fin de la Mischnâ). R. Yossé dit : On aurait pu croire que c'est le chou du terrain humide qui absorbe (si c'était l'autre, ce devrait être permis, puisque la propagation préjudiciable du goût n'interdit pas le produit) ; mais, comme R. Houna dit : prends des choux adhérents à la terre et joins-les au mets de viande (pulpa), cela prouve que c'est le chou de terre sèche qui absorbe (qui en profite). R. Jérémie demanda : quelle est la règle lorsqu'on a bouilli le foie dans du lait (puisqu'il n'absorbe rien) ? Il n'y a pas été répondu. R. Zeira n'en mangeait jamais (de crainte qu'il y soit resté du sang). R. Aba le faisait bouillir, puis le mangeait ; selon d'autres, R. Aba le salait et en mangeait.

12. Lorsqu'un œuf a été cuit dans des épices interdites (sacrées), il est entièrement défendu jusqu'au jaune, parce qu'il est très-absorbant. L'eau dans laquelle on a fait cuire ou tremper de l'oblation est interdite aux étrangers.

Le jaune d'œuf est interdit en ce cas, parce qu'il a absorbé l'épice interdite. Bar Kappara a enseigné : le jaune d'œuf est défendu, et à plus forte raison le blanc. Isaac Rabba dit au nom de R. Simon b. Lakisch : lorsqu'on a cuit des œufs et que l'on y trouve un poussin, si l'on en sent le goût, le tout est interdit. R. Zeira, R. Simon b. Aba au nom de R. Yohanan, ou R. Zeira Ada b. Gerson, ou R Birié, ou R. Levi b. Palta, ou enfin certain vieillard au nom de

Rabbi, disent [1] que s'il y a 61 œufs, ils sont interdits par ce contact; mais, à partir de 62, le tout est annulé et permis. R. Samuel b. Nahman dit au nom de R. Jonathan : notre compagnon Ada a témoigné devant nous que la limite est de 60, et il a ajouté que si on lui en apportait plus de 60, il autoriserait le total. Mais, fut-il objecté à Simon b. Wava : tu dis qu'à la limite de 60 c'est déjà permis ; comment se fait-il que d'autres indiquent pour limite le chiffre de 62 ? Je rapporte, dit-il, ce que j'ai entendu, comme eux le font de leur côté. Simon b. Wava dit en présence de R. Hanina : un exemple semblable a été présenté devant R. Gamaliel, qui dit à ce propos : je ne reconnais pas qu'il en faille seulement 47 pour l'annuler ; car, selon moi, 45 suffisent. R. Hiya au nom de R. Hanina raconte : lorsque l'on consulta Rabbi sur un tel fait, il répondit qu'il suffit de 50 œufs pour annuler et permettre tout. Il dit aussi : l'on adjoint à ce nombre la verdure, les cosses et l'eau où ils ont cuit (pour provoquer l'annulation). R. Zeira ajoute même : on défalque de l'œuf interdit la partie qui ne l'est pas (pour diminuer d'autant la proportion nécessaire). Aussi R. Houna dit-il : les cosses mêmes de l'objet interdit contribuent à l'annuler proportionnellement. Ce n'est vrai, dit R. Zeira, que lorsqu'on les a cuits avec les cosses ; la cuisson est alors analogue ; mais si l'on a cuit des œufs couverts de cosses avec d'autres qui ne le sont pas, ou s'il y a mélange d'œufs cuits avec d'autres non cuits, on n'en tient pas compte, parce qu'il faut de l'uniformité dans les mesures. Les œufs rejetés (imparfaits) sont permis, comme dans ce verset (Job, XXI, 10) : *Leurs bœufs s'accouplent et ne rejettent rien* (*scillicet semen*). Lorsque les œufs commencent à se former pour éclore, ils sont interdits ; lorsqu'ils ne sont plus frais, que la poule a commencé à couver, on peut les manger si l'on a bon estomac (si l'on n'est pas un délicat). Si l'on y trouve une goutte de sang, il suffit de rejeter l'endroit où est ce sang. R. Zeira étant allé rendre une visite de malade à R. Hiya fils de R. Isaac Atischieh, le trouva assis en train d'enseigner ceci : la goutte de sang n'est interdite que sur le jaune d'œuf ; mais sur le blanc, c'est permis. R. Zeira qui l'entendit crut que R. Hiya avait puisé cette règle auprès de son père. Mais R. Abahou vint dire au nom de R. Yohanan que le jaune aussi bien que le blanc est interdit (R. Zeira sut donc que R. Hiya avait émis un avis personnel). R. Halafta b. Schaoul enseigna : le jaune est interdit, mais le blanc est permis. R. Zeira dit : lorsqu'on dit que le jaune d'œuf devient interdit, c'est au cas où l'on a reconnu une trace adhérente à la partie pointue du jaune d'œuf, et même dans le blanc si l'on trouve une trace séminale dans la pointe de la cervelle ; car c'est ainsi que se forme le poussin (il est alors interdit). On a enseigné ailleurs [2] : certains objets rendent le bain légal inapte au service officiel et ne contribuent pas à compléter la mesure prescrite (de 40 *saas*) ; ce sont : l'eau puisée, soit pure, soit impure (il faut qu'elle coule de source), l'eau où l'on avait trempé des objets, celle qui a servi à bouillir, et enfin le marc couvert d'eau qui n'a pas encore tourné en vinaigre. Or, comment se

1. Cf. Babli, tr. *Hullin*, f. 98a.— 2. Mischnâ, VIe partie, tr. *Miqwaôth*, ch. III, § 2.

fait-il qu'ici l'on considère ces eaux ayant servi aux dits usages comme un mets (pour que le mélange même soit interdit aux étrangers), tandis que dans cette Mischnâ on considère cette eau comme liquide, au point de pouvoir rendre le bain légal impropre au service? C'est que, répondit R. Mena, ici il s'agit du cas où cette eau est devenue épaisse par les détritus nombreux des produits qui y ont été trempés, tandis que dans la Mischnâ précitée on suppose que l'eau ayant servi de même est encore assez claire ; ici, ce sera donc considéré comme un mets (et interdit), tandis qu'ailleurs elle est considérée comme liquide. R. Yossé bar R. Aboun dit : on peut même supposer que dans l'un et l'autre cas, l'eau est soit épaisse, soit claire ; mais la distinction consiste en ce que, pour l'oblation, il suffit de la propagation du goût pour que le mets devienne interdit; tandis que, pour le bain légal, la propagation seule du goût ne suffit pas pour le rendre impropre.

CHAPITRE XI.

1. Il n'est pas permis de mettre des figues plates (comprimées ou sèches, d'oblation) dans de la sauce, saumure de poisson, *muria* (pour en tirer le suc), parce que c'est les gâter (puisqu'il faut ensuite les jeter); mais on peut y joindre de ce vin (lequel devant donner du goût n'est pas perdu). Il n'est pas permis d'aromatiser l'huile d'oblation (les aromates, en l'absorbant, la diminuent); mais on peut constituer de l'hydromel poivré, οἰνόμηλον. On ne doit pas cuire du vin d'oblation, parce qu'on l'amoindrit ainsi (on en perd une partie) ; selon R. Juda, c'est permis, parce qu'on l'améliore ainsi (et il se conservera mieux).

On a enseigné [1] : il est permis de mettre des figues vertes ou sèches (d'oblation) dans de la sauce de poisson, aussi bien que l'on y met des épices, à condition de ne pas les comprimer pour en faire sortir le jus (parce que c'est les gâter) ; mais c'est permis pour les épices, parce que c'est ainsi qu'on en use. Lorsqu'après avoir employé un bouquet d'épices d'oblation dans un pot on le place dans un second (pour l'assaisonner également), à partir du moment où il a perdu son goût, il devient d'un usage général, même pour le simple israélite. Pourquoi cette différence entre le bouquet d'épices et l'anet? N'a-t-on pas dit de ce dernier [2] : « Dès qu'il a donné de son goût au pot, il n'est plus interdit à titre d'oblation, et il ne communique plus l'impureté des mets? » (Pourquoi donc n'observe-t-on pas ici la même règle à l'égard de l'épice, dès qu'elle a servi au premier pot?) Ils ne t'ont accordé, fût-il répondu, que ce qui t'appartient déjà; c.-à-d. légalement, le bois d'anet (qui n'est pas un mets réel) ne saurait propager l'impureté des mets, et c'était seulement par précaution rabbinique qu'il était susceptible de devenir impur ; aussi ont-ils dit que,

1. Tossefta sur le tr. *Schebiith*, ch. 6. — 2. Tr. *Oqcin*, ch. 3, § 4.

dès la première propagation du goût dans un mets, sa valeur intrinsèque devient nulle (tandis qu'ici le bouquet d'épices d'oblation est interdit légalement aussi longtemps qu'il conserve du goût). R. Ḥiya au nom de R. Yoḥanan dit que cet enseignement doit être de Rabbi, parce qu'on a enseigné [1] : Rabbi admet la jonction du vin avec la sauce de poisson (et l'améliore) ; R. Éliézer bar R. Simon l'interdit (c'est le perdre). Aussi, en cas de fait accompli, lorsque le vin y est mis, Rabbi interdit aux simples Israélites d'en manger (car, selon lui, le mélange en a profité, et le vin n'y est pas perdu) ; selon R. Éliézer bar R. Simon, au contraire, ceux-ci peuvent en manger (le vin d'oblation y est perdu). R. Mêna b. R. Tanḥoum demanda : d'après celui qui admet que ce mélange de sauce ordinaire de poisson avec du vin d'oblation est permis à tous (malgré la part sacrée), comment se fait-il que la sauce de poisson provenant des païens est interdite ? (Pourquoi est-on plus sévère à ce sujet en ce qui concerne l'idolâtrie qu'à l'égard de l'oblation ?) Elle est interdite, répondit Jérémie au nom de R. Ḥiya bar Wava, à titre de cuisson faite par un païen. Mais, objecta R. Yossé, n'a-t-on pas enseigné : la sauce fabriquée par un ouvrier[2] est permise (parce qu'elle ne contient pas de mélange de vin), et celle qui n'est pas faite par lui est interdite. Or, n'est-ce pas permis au premier cas si même elle est cuite ? Et, de même, si elle n'est pas d'un ouvrier, elle est interdite, fût-elle non cuite ? Aussi R. Yoḥanan bar Mareh ajoute-t-il : Même d'après celui qui admet que la sauce émanant d'un ouvrier est permise, il faut encore être certain qu'il n'y a pas eu de mélange (d'où provient donc cette différence) ? La voici [3]: celui qui en permet ici l'usage dit que ce vin sert seulement à enlever l'écume de la sauce ; celui qui l'interdit, au contraire, prétend que le vin l'améliore. Puisque l'une des opinions professe que le vin sert seulement à enlever l'écume, cela prouve que du vin d'oblation il est permis de tirer parti, non de celui qui a servi aux libations des idoles [4].

2. Pour le miel de dattes [5], le vin de pommes (cidre), le vinaigre, le jus de raisins tardifs et tout autre espèce de jus de fruits d'oblation (excepté le vin et l'huile), on est tenu, selon R. Éliézer (lorsqu'on mange par erreur de cette oblation), de restituer le montant avec 1/5 de supplément ; selon R. Josué, on est dispensé de ce supplément (non du capital). Selon R. Éliézer aussi, ces liquides comme tels propagent l'impureté. R. Josué dit : Les sages n'ont pas compté au hasard 7 liquides comme des grains d'aromates (dont le nombre est approximatif), mais ils ont précisé les 7 liquides qui transmettent l'impureté [6] ; tous les autres restent toujours purs.

1. Même série, tr. *Abôda Zara*, ch. II, § 2 (fol. 61c). — 2. Pour le terme אומן, l'édition de Venise a המין, permutant א et ה. Dans les dernières éditions, il n'a plus aucun sens, ayant été corrompu en חמין. — 3. Cette réponse manque dans nos éditions ; elle a été restituée déjà par R. Simon de Sens. — 4. Le passage suiv. jusqu'à la fin du § se retrouve textuellement ci-dessus, ch. II, § 5. — 5. Cf. Babli, tr. *Berakhôth*, f. 38a (t. I, p. 382) ; tr. *Hullin*, f. 120v. — 6. Ce sont : l'eau, la rosée,

On a cru que la discussion dans cette mischnâ ne porte que sur le point de savoir si le 5e supplémentaire est dû ou non ; tandis que, pour le capital, R. Josué reconnaît aussi que c'est dû. De même, ils ne discutent qu'en cas de fait accompli ; mais, en principe, R. Josué reconnaît aussi que c'est dû. Mais comment se fait-il qu'il soit dit ailleurs [1] : « Le miel de dattes est soumis aux dîmes, selon R. Éliézer ; R. Josué les en dispense » ? Comment se fait-il qu'il soit moins sévère que pour l'oblation ? Lorsque le miel a coulé des dattes après que le fruit est devenu sujet aux dîmes, celles-ci sont dues aussi pour le miel ; lorsqu'il a coulé avant cette obligation, le droit n'est pas dû. R. Éliézer reconnaît que si l'on a prélevé la dîme sur les dattes, leur miel fût-il en Espagne (au bout du monde), il est permis d'en user. Ce qui le prouve, c'est qu'il est dit que l'on rédime les dattes pour libérer le miel en comptant le nombre des dattes (non la quantité de miel). — Il vient d'être dit que R. Éliézer exige les dîmes. On a enseigné à ce sujet que R. Nathan dit : Ce n'est pas que R. Éliézer exige expressément la dîme, mais il est dit seulement qu'il ne faut pas consommer le miel avant d'avoir rédimé les dattes (afin que l'on puisse, à la vue du miel, estimer quelle quantité est due). Ce qui le prouve, c'est qu'il est dit : On rédime les dattes pour libérer le miel, en tenant compte des deux, du miel et des dattes.

« Selon R. Eliezer aussi, ces liquides comme tels propagent l'impureté », est-il dit. On a enseigné que R. Nathan dit : ce n'est pas que R. Eliézer les déclare susceptibles de prime abord comme liquides de propager l'impureté ; la discussion entre R. Eliézer et R. Josué n'a lieu qu'au cas où un liquide est tombé dans l'un des divers jus précités : en ce cas, dit R. Eliézer, ce liquide tombé rend le reste susceptible d'impureté ; mais, selon les autres sages, on se règle d'après la majeure partie avec laquelle ce liquide est confondu. D'après l'opinion de R. Nathan, R. Meir, R. Eléazar B. Jacob et R. Eliézer professent tous trois une opinion analogue : R. Meir a déjà exprimé au sujet du bain légal [2], que le jus de fruits qui tomberait là n'est jamais annulé, quelle que soit la quantité prédominante ; R. Eliézer b. Jacob a formulé son opinion en disant[3] que la sauce de poisson pure dans laquelle est tombée de l'eau, si peu que ce soit, reprend son état primaire impur (elle est généralement considérée comme impure, jusqu'à preuve contraire) ; enfin R. Eliézer a dit ici son avis que le liquide propage l'impureté (comme l'a rapporté R. Nathan). R. Eliézer, en opinant ainsi, s'appuie sur ce qu'il est dit (Lévitique, XI, 34) : *tout liquide*, en général. Les autres sages au contraire ne l'y comprennent pas, en raison de l'expression restrictive : *qui est potable* (ibid) : or, les jus de fruits dont il est question dans notre Mischnâ n'ont pas pour but ordinaire de servir de boisson, mais de comestible. Est-ce à dire que R. Eliézer adopte l'avis de R. Ismael disant qu'en présence de 2 indications contraires, une règle générale et une

le vin, l'huile, le miel d'abeilles, le lait et le sang. Voir tr. *Makhschirin*, dernier ch., § 4. — 1. Tossefta sur *Troumôth*, ch. 9. — 2. Tr. *Miqwaôth*, ch. VII, § 4. — 3. Tr. *Makhschirin*, ch. VI, § 3.

exception, la règle générale l'emporte (et tout est considéré comme liquide)? Et même il outrepasse l'opinion de R. Ismael qui dit: lorsqu'après l'énoncé d'une exception on constate une règle générale et qu'il y a ensuite une exception, celle-ci l'emporte? (pourquoi donc y admet-il comme liquide les divers jus précités?) R. Frigorin de Césarée répond au nom de R. Eliézer bar R. Ismael que telle est la réplique faite par R. Eliézer [1] aux autres sages ses contradicteurs : de même que vous admettez à titre de restriction l'expression (ib.) *mangeable* (pour l'homme), afin d'en exclure ce qui est corrompu, de même j'admets que le mot *potable* exclue tout liquide corrompu, mais non les jus de fruits. Il n'y a pas de comparaison, répondent-ils, entre le manger et le boire: tu es bien tenu d'admettre que lorsqu'un mets (p. ex. de la viande corrompue avant d'abattre l'animal) était hors d'usage dès le principe, il reste pur (non susceptible d'impureté, n'ayant jamais pu servir) ; tandis qu'il n'en est pas de même des liquides, qui, même en étant corrompus dès le principe, seraient susceptibles d'impureté. Il y a encore une autre différence: le manger, étant toujours destiné à servir de nourriture à l'homme, n'a pas besoin d'y être affecté par une pensée spéciale, tandis que tout liquide pour avoir cette destination devra y avoir été affecté. Mais est-ce possible ? si pour ce dernier il faut y avoir affecté sa pensée spécialement, comment le liquide peut-il à l'origine être susceptible d'impureté, et, au contraire s'il a été corrompu dès l'origine, il devrait rester à plus forte raison toujours pur, n'ayant jamais compté comme liquide? ils ont pu répondre ceci : il y a cette différence pour le manger que la nourriture habituelle aux bestiaux devant servir par exception à l'homme n'aura pas cette destination par l'effet d'une pensée spéciale ; tandis que le liquide habituel aux bestiaux devra servir à l'homme; il aura cette destination exceptionnelle par une pensée spéciale. On a enseigné ainsi: Puisqu'il est dit: *Tout liquide* (ibid), à quoi bon ajouter ensuite le terme *potable* ? C'est pour exclure le liquide corrompu, dit R. Eliézer ; les autres sages n'admettent pas cette explication, car les liquides même corrompus ne perdent pas leur usage auprès des oiseaux et des bestiaux. Les compagnons dirent au nom de R. Eliézer : celui-ci reconnaît comme les autres sages, que lorsqu'un liquide avait été corrompu dès l'origine, il était susceptible d'impureté. Mais n'a-t-on pas enseigné [2]: le jus qui sort des olives (ce qui est dans le même cas) restera pur, selon R. Eliézer ; tandis que les autres sages le déclarent susceptible d'impureté? (Il n'y a pas été répondu) [3]. R. Ila dit au nom de R. Eléazar : R. Eliézer reconnaît comme les sages que l'eau de la grande mer, fût-elle corrompue, conserve toujours sa faculté propagatrice de l'eau, comme il est dit (Genèse, I, 10): *Et il appela l'assemblage des eaux mers*. R. Jacob b. Zabdi dit au nom de R. Abahou : R. Eliézer

1. *Torath Cohanim*, ch. IX, § 1. — 2. Mischnâ, tr. *Tâharôth*, ch. IX, § 3. — 3. Elie Wilna, dans son commentaire *Schnôth Elie*, suppose à titre de réponse une distinction entre le jus des olives (pour lequel tous admettent l'état permanent de pureté) et le jus des olives déjà placées dans la cuve, auquel les sages reconnaissent la faculté de la propagation d'impureté.

est d'accord avec les autres sages pour déclarer que le jus des bettes (ou épinards), ou celui qui provient de fruits secs trempés, n'est pas apte à progager l'impureté. R. Yohanan dit au nom de R. Simon b. Yohaï : si quelqu'un dit qu'il y a 8 liquides (y compris les jus de fruits qui puissent propager l'impureté), il suffira de lui faire remarquer que les rabbins ont compté séparément la rosée et l'eau comme 2 espèces distinctes, bien qu'au fond ce soit une seule. Or, s'ils avaient voulu admettre une 8e sorte (le jus), pourquoi ne l'auraient-ils pas énumérée ? Et s'il en existait une dernière sorte pour qui que ce soit, ne serait-elle pas comprise dans cette énumération ? (ce n'est donc pas un liquide).

3. On ne doit pas convertir les dattes d'oblation ou de dîmes en miel, ni les pommes en cidre, ni les raisins tardifs en vinaigre, et de même on ne changera de nature aucun autre fruit, excepté les olives et les raisins [1]. On ne mérite pas la peine des 40 coups de lanière [2], si l'on a exprimé le jus des fruits des premières années de plantation (interdites), excepté pour le produit des olives et des raisins. On ne peut pas offrir comme prémices des liquides (mais des fruits), sauf le produit des olives et du raisin. Le seul liquide qui rende à d'autres objets l'impureté (qui la propage) est ce même produit, et enfin on n'offrira sur l'autel que l'huile (des offrandes) et le vin (des libations).

4. L'usage des queues de figues (comprimées), ou des figues sèches, ou certains glands, ἀκυλοί [3], et des caroubes d'oblation sacerdotale est interdit aux étrangers.

R. Ila dit au nom de R. Eliézer qu'il faut compléter ainsi la mischnâ [4] : on n'emploie pas des prémices comme liquides, sauf ce qui s'écoule des olives ou des raisins, même après que leurs possesseurs cohanim les ont acquis des donateurs. Mais on a pourtant enseigné [5] : lorsqu'on a comprimé des prémices pour en offrir le jus au Temple, on peut également l'apporter, parce qu'il est dit (d'une façon explétive) : *Tu offriras etc.* (Deutéron. XXVI, 2), quelle que soit leur nature ? C'est vrai lorsqu'on a cueilli ces premiers fruits avec l'intention expresse de les offrir en liquide ; tandis qu'ici où l'on établit une distinction entre les divers fruits et les olives ou raisins, il s'agit du cas où l'on n'avait pas dès le principe cueilli les fruits dans ce but. Lorsqu'il s'agit d'olives d'oblation, si elles sont pures, on en extraira de l'huile ; si elles sont impures, on n'en tirera aucun usage (de crainte que, par mégarde, on n'en mange). Quant au raisin, qu'il soit impur ou pur, on ne devra en aucun cas le convertir en vin ; tel est l'avis de R. Meir. R. Jacob dit au nom de R. Meir : Il n'y

1. Cf. Babli, tr. *Pesahim*, f. 24b. — 2. Nombres, XVIII, 12. — 3. Autre sorte de figues, selon Maïmonide. Cf. ci-après, tr. *Orla*, II, 1 (une longue note). — 4. C'est une réplique anticipée à l'objection faite plus loin, tr. *Halla*, ch. IV, § 12 (fol. 60b), pourquoi « le prêtre Joseph ayant offert en prémices du vin et de l'huile, on ne les reçut pas. » — 5. Cf. Babli, tr. *Hullin*, fol. 120b ; Midrasch *Mekhilta*, sur *Mischpatim*, no 20.

a pas de discussion entre R. Eliézer et R. Josué sur le point de savoir qu'on peut tirer de l'huile des olives pures (selon leur destination habituelle) ; ils ne sont en désaccord que pour les olives impures : Selon R. Eliézer, on n'en extraira rien; selon R. Josué c'est permis ; et de même pour les raisins, on les emploiera à produire du vin s'ils sont purs, mais à rien s'ils sont impurs. R. Judan dit: R. Eliézer et R. Josué sont d'accord que l'on peut employer pour produire l'huile les olives pures ; ils ne sont en désaccord que pour celles qui sont impures : selon R. Eliézer, on ne peut pas les employer à cela (même pour brûler) ; selon R. Josué, c'est permis (il ne craint pas l'abus). Quant aux raisins, on les emploiera s'ils sont purs ou impurs, en tous cas. Enfin, Rabbi dit : R. Eliézer et R. Josué sont d'accord pour reconnaître qu'on peut employer à la fabrication de l'huile les olives pures et que l'on ne peut rien tirer des raisins impurs ; leur discussion ne porte que sur la question des olives impures et des raisins purs, car selon R. Eliézer on ne peut pas les employer en liquides ; mais selon R. Josué on le peut. Toutes les trois explications précédentes contestent l'avis de R. Meir, en ce que, selon chacune, le premier préopinant autorise la confection en vin des raisins purs ; pourquoi donc R. Meir le défend-il ? C'est que, dit-il, ils ont plus plus de valeur à être consommés en grappes qu'à être remis au pressoir (la conversion en vin est donc préjudiciable au cohen qui reçoit). Tous trois contestent aussi l'avis de R. Judan, en ce que, selon eux, on ne peut pas employer en vin les raisins impurs : pourquoi donc lui seul en permet-il l'usage ? C'est que, dit-il, le vin étant perdu et ne pouvant même pas être brûlé (comme l'est l'huile impure), on pourra du moins tirer parti des pépins et des peaux. Quant aux olives impures, Rabbi et R. Meir ont à leur égard une seule et même opinion (ils les interdisent) ; R. Jacob et R. Judan ont à leur égard une autre opinion uniforme (de les autoriser). Laquelle des deux l'emporte en fait? (Question non résolue). Lorsque la mischnâ interdit l'usage des queues de figues, dit R. Zeira au nom de R. Eliézer, ce vénérable fondateur de la *Braïtha*, elle entend parler de celles qui sont entourées de fruit (non de la simple tige ou bois). En général, tout ce que R. Zeira disait en fait de règles relatives soit aux oblations, soit aux puretés, il le rapportait pour l'avoir entendu de R. Eliézer.

4 (5). Aussi longtemps que le cohen recueille les pépins ou graines des fruits pour les consommer, il est interdit aux étrangers d'en manger s'ils sont d'oblation ; mais s'il les abandonne, leur usage est autorisé. Il en est de même des os (garnis de viande) des sacrifices : aussi longtemps que le cohen les recueille, leur usage est interdit ; il est permis à partir du moment où il les jette. Le gros son, en général, même d'oblation, peut servir à chacun ; celui qui provient du blé vert (et contient beaucoup de farine) est interdit aux étrangers, mais celui du vieux blé (qui se moût bien mieux) est permis. On agit avec le son d'oblation comme avec le profane (on jette ce que l'on ne mange pas). Celui qui écrème la farine et en

prend la fine fleur, à raison de un *cab* ou deux par *saa* (sur 6 *cabs*) d'oblation, ne devra pas jeter le reste (qui, pouvant être consommé, ne doit pas être détruit), mais le mettre de côté en un endroit sûr.

R. Yohanan dit : notre mischnâ parle de pépins fort tendres des petites pommes [1], ou de coings (χρυσομήλον). Selon R. Eléazar, il peut même y être question de noyaux frais [2] de dattes (que d'ordinaire l'on peut sucer) ; mais, ici il s'agit du cas où il n'y a plus rien à sucer. Mais n'a-t-on pas enseigné : « Il en est de même des os des sacrifices » ; or, peut-on supposer qu'il s'agisse là du cas où il n'y a plus de moelle à recueillir? Non, il est question là des nerfs qui se trouvent près des jointures et des cartilages [3]. R. Abahou vint dire au nom de R. Yohanan b. Asche que la mischnâ parle de cette partie. Voici ce qu'on appelle le blé vert, nouveau [4] : aussi longtemps qu'on a l'habitude de le battre à bras d'hommes, au fléau (et non de le faire dépiquer par les animaux). R. Aha dit que c'est jusqu'à 30 jours. R. Abahou dit au nom de R. Yohanan que c'est là la mesure (30 jours). Mais n'a-t-on pas enseigné : on peut enlever la fleur de farine des froments autant que l'on veut et effeuiller le déchet de la verdure tant que l'on veut? Oui, dit R. Abahou au nom de R. Yohanan, à condition de laisser pour le cohen ce qu'il lui faut comme oblation (lorsqu'on aura prélevé au-delà de sa mesure, on pourra en enlever) ; ou encore, dit R. Jérémie au nom de R. Ila, dans la Mischnâ on parle des années de famine, où chaque brin de verdure a sa valeur, mais dans les années fécondes, on peut en enlever (et l'on n'y regarde pas). On a enseigné ailleurs [5] : l'intérieur des potirons (pépins et jus) et le déchet de la verdure étant d'oblation est d'un usage permis à tous, dit R. Dossa ; les autres sages l'interdisent. Toutefois, dit R. Abahou au nom de R. Yohanan, ce n'est vrai que pour le déchet de feuilles des jardiniers (qui en jettent beaucoup) ; mais, pour le déchet des propriétaires (plus soucieux), les sages reconnaissent aussi que c'est permis. R. Aboun observa ceci : cette remarque s'applique à la grande oblation, fixée par estimation (et où il arrive qu'une feuille sert à libérer le reste) ; mais, pour l'oblation de la dîme que l'on compte exactement au dixième, il n'arrive pas d'arracher une feuille après l'autre, ou une tige d'un plant après l'autre (lorsqu'en ce cas le cohen léverait une nouvelle feuille, elle serait interdite aux étrangers, même selon R. Dossa).

5 (6). Lorsqu'on débarrasse un grenier du froment d'oblation, on n'est pas tenu de s'y asseoir et de se mettre à ramasser chaque grain, un à un, mais on le balaie comme d'ordinaire, et l'on peut ensuite y mettre du profane (sans se préoccuper s'il reste un grain ou deux d'oblation).

(7). De même, si un tonneau d'huile d'oblation a été renversé, on n'est

1. Ou poires : ces 2 sortes sont citées au tr. *Kilaïm*, ch. I, § 4. Cf. tr. *Oqcin*, ch. I, § 6. — 2. Ibid., ch. II, § 2. — 3. Cf. Mischnâ, tr. *Pesahim*, ch. VII, § 11. — 4. Tossefta sur le tr. *Troumôth*, ch. 10. — 5. Mischnâ tr. *Eduyôth*, ch. III, § 3.

pas tenu de se mettre à terre pour l'étancher à la main (pour n'en rien laisser) ; on agit comme avec du profane.

(8). Lorsqu'on verse (du vin ou de l'huile d'oblation) d'une cruche dans une autre et qu'il reste encore quelques gouttes dans la première, on peut pourtant y verser du profane. Mais si, après avoir couché la cruche pour la vider, il s'en amasse un peu au bord [1], ce reste est sacré. — (A ce même propos, on demanda :) quelle devra être la quantité d'oblation de dîmes sur des produits de libération douteuse, *Demaï* (devenus impurs), pour que l'on soit tenu de la remettre au cohen (et de ne pas l'abandonner) ? Ce devra être le huitième du 8e (un 64e).

On a enseigné ailleurs [2] : si après avoir couché la cruche pour la vider il s'en trouve un peu au bord, ce reliquat est au vendeur (au premier possesseur). Comment donc se fait-il que, selon notre Mischnâ, ce reliquat soit acquis au cohen (non au propriétaire) ? En effet, dit R. Yohanan, il ne faut pas lire dans cet enseignement qu'il est question du vendeur, mais de l'acquéreur (le dernier destinataire l'emporte). R. Isaac b. Eleazar (qui maintient la 1re version) dit que c'est là une question de renoncement de l'acquéreur (après l'égouttement), et qu'il en est de même pour les objets consacrés (tandis que l'oblation est un bien dont chaque parcelle appartient au cohen). R. Abahou vint confirmer au nom de R. Yohanan qu'il en est de même pour les saintetés. Toutefois, dit R. Oschia, ce n'est vrai que pour les saintetés dont les restes forment des objets de consommation pour le cohen (comme l'offrande du lépreux) ; mais, pour les saintetés dont il ne doit rien rester (comme les libations entièrement versées sur l'autel), il faut leur restituer la moindre parcelle restante. R. Aboun b. Hiya demanda : lorsqu'un tel reliquat survient pour le *loug* (mesure) d'huile que doit offrir au temple le lépreux guéri, faut-il la restituer ou non ? Car, s'il est tenu de le restituer et qu'il l'omette (en raison du peu de valeur), il se rendrait coupable de ne pas avoir donné une mesure complète comme elle est due ; si, au contraire, il n'y est pas tenu, il enfreindrait, en restituant ce reliquat, la défense d'y rien ajouter. Quelle est donc la règle? R. Hinena répondit : on n'a pas pu poser cette question, et il va sans dire qu'il n'y a rien à restituer en ce cas. Seulement, à la suite de la distinction établie par R. Oschia entre les saintetés qui ont des restes pour les cohanim et celles qui n'en ont pas, il y a lieu de faire cette remarque : est-ce que la mesure d'huile due par le lépreux guéri n'est pas une sainteté dont il reste une part au cohen, et il y a lieu de dire qu'en ce cas il faut restituer le moindre reliquat ; cela prouve donc qu'en un tel cas, si l'on ne restituait pas le reliquat, on transgresserait la faute d'avoir remis une mesure incomplète. On a enseigné que R. Halafta b. Saul dit : Lorsqu'on a cuit de l'oblation dans un pot, il suffit de le recurer trois fois à l'eau chaude pour qu'il soit permis d'en user (sans crainte qu'il y ait un reste).

1. Cf. Babli, tr. *Baba bathra*, f. 84a. — 2. Mischnâ, tr. *Baba bathra*, ch. V, § 9.

Mais dit R. Aba, cela ne suffit pas si l'on y a cuit de la viande impure (il reste toujours interdit). R. Yossé dit avoir objecté devant R. Aba : puisque la consommation de l'oblation par un étranger est punissable de la peine capitale et celle de la viande impure n'entraîne que l'infraction d'une défense, comment se fait-il que l'on prescrive une mesure moins sévère pour le pot ayant contenu de l'oblation que pour celui où il y avait de la chair impure? C'est que, répondit-il, la question de l'oblation n'est désormais qu'un précepte rabbinique (peu grave), conformément à celui qui a dit[1] : d'eux-mêmes (sans y être tenus) ils ont accepté de payer les divers droits de dîme et autres hors de la Palestine. R. Iusti b. Sunam présenta une autre objection devant R. Mena : il est dit dans la mischnâ que si, après avoir couché la cruche pour la vider, il s'en amasse un peu au bord, ce reste est consacré comme oblation ; comment donc dit-on qu'il suffit de rincer 3 fois le pot à l'eau chaude? (Ne craint-on pas qu'il y soit resté de l'oblation?) Non, fut-il répondu, par l'action du feu, ce qui était dans les pores du vase en sort; dès lors, ce reste d'oblation est interdit à la 1re et à la 2e aspersion d'eau chaude[2], mais, après la 3e, il est permis d'en user (il n'y a plus rien). Ce n'est vrai toutefois que lorsqu'on y a mis de l'eau (laquelle enlève tout) ; mais lorsqu'on n'y a pas mis d'eau, même après le 3e usage profane du pot, il reste interdit. Quant aux restes semblables de 2e dîme, le premier usage est interdit, le 2e est permis; selon R. Meir, il est même interdit d'en user la 2e fois, s'il reste un goût de cette dîme. R. Yohanan dit au nom de R. Simon b. Yehoçadaq : les saintetés en général sont traitées, en ce qui concerne leurs restes[3], à l'égal de ceux de l'oblation. — Le vase dont se sert l'homme atteint de gonorrhée[4] sera impur au premier usage fait après lui, non au second. Il ne redevient pur toutefois que si l'on a mis de l'eau pour le rincer, mais si l'on n'en a pas mis, il restera impur même après le 10e usage qu'on en a fait. R. Judan neveu de R. Yossé b. Hanina, dit au nom de ce dernier : lorsqu'il restera moins d'un 64e d'oblation de dîme douteuse en fait d'huile, on se contentera de la verser dans sa lampe et de la brûler. R. Yanaï dit au nom de R. Judan : pour les mets, la mesure est d'un œuf ordinaire (de poule). Cette mesure indiquée, de la grandeur d'un œuf, est applicable au mets impur; mais s'il est pur, quelque petit qu'il soit, il faut le restituer au cohen. De même, la mischnâ n'a prescrit de mesure qu'en cas de doute ; mais, s'il s'agit d'oblation certaine, qu'elle soit pure ou impure, grande ou petite, il faudra la rendre à son propriétaire.

6 (9). On peut donner à manger des vesces d'oblation[5] aux animaux domestiques, aux bêtes sauvages et aux volailles (appartenant aux coha-

1. Cf. même série, tr. *Schebiith*, ch. VI, § 1 (t. II, p. 377). — 2. Cf. Babli, ibid., fol. 96a. — 3. L'édition de Venise a : כמי נוי et celle d'Elie Fulda : כמינהון. — 4. Tossefta sur *Taharoth*, ch, 4; Babli, tr. *Zebahim*, f. 79b. — 5. C'est principalement une nourriture de bestiaux ; seulement, comme il arrive parfois aux hommes d'en manger, ils doivent donner en ce cas, les parts légales.

nim). Lorsqu'un simple israélite a emprunté la vache d'un cohen[1], il peut lui donner à manger des vesces d'oblation (avec lesquelles on peut la nourrir). Mais lorsqu'un cohen a emprunté celle de l'Israélite, bien qu'il soit chargé de la nourrir, il ne pourra pas lui donner à manger de l'oblation (parce qu'il ne peut en nourrir que ses propres bêtes). Lorsqu'un simple Israélite achète et se charge d'engraisser la vache d'un cohen (afin de partager plus tard la plus-value), elle ne pourra pas manger de ladite oblation (elle n'est plus le bien du cohen). Mais lorsqu'à l'inverse le cohen l'acquiert d'un Israélite dans les mêmes vues ultérieures, il peut la nourrir d'oblation (elle est son bien).

Comment sait-on que la vache d'un cohen, achetée et engraissée par un Israélite, ne peut pas être nourrie par des produits d'oblation ? c'est qu'il est dit : *lorsque le cohen aura acheté une personne comme acquêt de son argent* etc. (Lévitique, XXII, 11), c.-à-d. ce qui n'est plus à lui ne peut pas profiter de son privilége. Est-ce à dire qu'il ne peut même pas lui donner à manger des vesces d'oblation ? C'est pourquoi il est dit (ibid.) : *eux* (qui sont nés dans la maison) *mangeront etc.* (ce qui implique l'autorisation pour l'animal). Selon une autre version, ladite expression indique que l'on peut en ce cas lui donner à manger des vesces et même du fenugrec[2]. R. Ḥiskia, R. Jérémie ou R. Ḥiya dit au nom de R. Yoḥanan : il ne saurait être question là de fenugrec, car ce dernier est soumis à l'oblation par précepte légal (non comme les vesces). On a du reste enseigné ceci : d'où sait-on que lorsqu'un cohen a acquis un esclave et qu'un simple Israélite y ait une part d'association, fût-ce 1/100, cet esclave ne pourra pas manger d'oblation ? C'est qu'il est dit (ibid.) : *Lorsque le cohen acquerra* (seul) ; il en sera donc de même ici pour la vache. Bar Kappara a enseigné : ni l'une, ni l'autre (ni celle de l'Israélite engraissée par un cohen, ni à l'inverse) ne pourront manger de l'oblation.

7 (10). On peut éclairer avec de l'huile destinée à être brûlée (d'abord sacrée, puis devenue impure), les salles de prières, les salles d'études, les carrefours obscurs, et même auprès des malades, avec l'autorisation du cohen (les autres personnes profiteront du voisinage). Lorsque la fille d'un simple Israélite a épousé un cohen, et qu'elle se trouve souvent chez son père, celui-ci allume de cette huile en faveur de sa fille (et il peut en profiter aussi). On peut s'en servir pour éclairer la salle du repas des cohanim[3], mais non dans la maison d'une personne en deuil[4]. Tel est l'avis de R. Juda. Selon R. Yossé, au contraire, c'est permis chez une personne en deuil (dont l'état de tristesse ne fait pas craindre le déplacement d'une lumière), mais c'est défendu dans la salle du repas (la gaieté

1. Cf. tr. *Yebamôth*, f. 66b ; tr. *Abôda Zâra*, f. 15a. — 2. Ce dernier a plus de valeur, servant plus souvent à l'homme que les vesces. — 3. Vu la propreté notoire de leur costume, il n'y a pas à craindre le déplacement de cette huile sacrée. — 4. En ce cas, le costume du sacerdote est négligé, et il y a plutôt un déplacement à craindre.

des commensaux peut provoquer quelqu'irrégularité dans cet usage). R. Meir interdit l'un et l'autre cas (il éprouve toutes les craintes); mais R. Simon permet tous les deux cas (il adopte les 2 avis les moins sévères).

Simon b. Aba dit au nom de R. Yohanan qu'il faut compléter ainsi le sens de la mischnâ : auprès des malades on emploiera l'huile d'oblation destinée à être brûlée, avec l'autorisation du cohen ; donc, aux cas précédents (p. ex. dans les salles de prières ou d'études), on l'utilisera même sans autorisation. R. Ḥiya a enseigné : la visite à faire aux malades n'a pas de limites de temps (et peut avoir lieu aussi bien le jour que la nuit). Ce qui le prouve, dit R. Ḥiya b. Ada, c'est que la mischnâ dit expressément : Auprès des malades on en usera avec la permission du cohen (ils reçoivent donc visite le soir, car, pour eux-mêmes, il ne faudrait pas de lumière). R. Jérémie demanda en présence de R. Zeira : Nous savons par la mischnâ qu'au cas où par suite d'un héritage de son grand-père maternel cohen, on a de l'oblation, le simple israélite peut, à l'usage de sa fille mariée à un cohen, brûler de cette huile d'oblation; peut-il aussi, dans les mêmes circonstances, profiter de l'oblation prélevée sur les fruits de son propre grenier? Qui a pu supposer, répondit-il, qu'on puisse profiter de l'oblation de ses propres fruits (il va sans dire que c'est interdit). R. Yona et R. Yossé diffèrent d'avis à ce sujet : R. Yona adopte l'avis de R. Jérémie, et R. Yossé celui de R. Zeira. On comprend celui qui admet qu'il s'agit dans la Mischnâ du cas où un simple israélite tire parti de l'oblation prise sur ses propres fruits à cause de la présence de sa fille mariée à un cohen, vu qu'alors, il donne, pour ainsi dire, à sa fille une part de ce qui lui doit revenir par son mari ; mais, d'après celui qui prétend qu'il s'agit en ce cas d'oblation obtenue par héritage d'un grand-père maternel cohen, ne faut-il pas (avant que ce simple israélite puisse en user en faveur de sa fille mariée) que son gendre en ait pris possession, aussi longtemps que l'héritier a son propre bien en main ? Il s'agit du cas, répondit-on, où la possession a été transmise au cohen par un autre. Mais on a enseigné [1] : lorsqu'un cohen et un simple israélite sont associés pour exploiter les marchandises d'un magasin, l'israélite peut remplir la lampe d'huile sacrée destinée à être brûlée, monter au grenier, descendre à la boutique pour vaquer aux besoins qui sont communs aux deux associés, mais non pour ceux particuliers à l'Israélite; lorsqu'un cohen se rend auprès d'un Israélite pour établir avec lui ses comptes, on peut brûler en sa faveur de l'huile sacrée ; or, est-ce qu'en ce cas le cohen l'avait acquis, pour pouvoir transmettre ses droits à autrui ? Il peut s'agir aussi du cas, fut-il répondu, où ses droits lui ont été transmis par un autre. On a dit dans ce même enseignement : la fille d'un Israélite mariée à un cohen, qui se rend chez son père, peut y brûler de l'huile sacrée pour les besoins de son mari (ou du ménage), non pour ceux de son père ; et il y est dit aussi : la fille d'un simple Israélite qui est entrée pour allumer sa lumière à celle du cohen peut tremper la mèche dans l'huile sacrée destinée à être brûlée et allumer ; or, n'est-ce pas interdit ? On l'avait permis

1. Au tr. *Schabbath*, ch. II, § 1 (f. 4c et d), tout ce passage et la suite sont reproduits.

exceptionnellement, répondit R. Houna au nom de R. Yanaï, parce qu'il y avait à ce moment le danger de la rencontre des loups (et pour se prémunir contre eux, on ne pouvait sortir la nuit sans lumière) ; depuis lors, nulle décision juridique n'ayant aboli cette permission, elle fut maintenue ; de même qu'une autre permission rabbinique établie exceptionnellement dans les mêmes circonstances n'avait pas été abolie non plus [1]. Lorsque le bouvier d'un cohen mange sur l'ordre de ce dernier chez un Israélite, ou lorsqu'on tisse chez un Israélite le vêtement d'un cohen, on peut, dans l'un et l'autre but, allumer de l'huile sacrée destinée à être brûlée, sans crainte d'empiéter sur les droits sacerdotaux. Lorsqu'un cohen vient chez l'Israélite pour établir avec lui ses comptes et que pour lui on allume une lumière alimentée par cette huile, on peut la laisser brûler même après le départ du cohen et attendre qu'elle s'éteigne seule (faute d'aliment). R. Ḥanania d'Akhbar (israélite) se livrait à des travaux chez R. Ḥiya de Cippori (un cohen) ; lorsqu'il partait, il allumait sa lampe avec de l'huile sacrée destinée à être brûlée. Mais ne vient-on pas de dire qu'il est permis au simple Israélite d'employer cette huile pour les besoins du cohen, non pour son propre usage ? C'est que, répondit-on, s'il ne lui avait pas été permis de s'éclairer ainsi au départ, il ne serait pas venu travailler chez ce cohen (c'est donc en vue de ce dernier). On avait cru qu'au moins en arrivant dans la maison, R. Ḥanania éteignait la lumière ; mais il la laissait brûler, ajoute R. Ḥinena, parce que grâce à cette lumière, il se levait avant l'aurore et devançait le jour pour se mettre à l'œuvre (au profit du cohen). Ada le serviteur (garde-malade) demanda à R. Imi si, après avoir allumé sa lumière avec de l'huile sacrée pour les besoins du malade, il peut s'en servir personnellement ? Oui, lui répondit-il, car ce petit usage personnel est annulé parmi le grand nombre de fois où il a allumé pour d'autres. R. Juda b. Pazi professa qu'à l'égard des avis émis par Bar Néhémie, il en est bien ainsi qu'il l'avait dit. R. Imi avait recours à cette huile sacrée ; et R. Ila, plus scrupuleux, n'en usait pas. Mais est-ce que R. Ila ne tenait pas compte de l'observation faite par R. Imi, que l'on peut continuer à en profiter directement après l'avoir allumée pour un malade ? R. Ila s'y opposait en disant que ce serait un vol d'en profiter directement (l'autorisation du cohen ne s'adressant qu'au malade) ; de plus, il ne lui paraît pas convenable qu'un servant utilise à son profit un objet sacré. — Gamaliel Zouga demanda à R. Yassa : Peut-on, après avoir pris un peu de cette huile sacrée, en ajouter de la profane et allumer sa lampe ? Certes, répondit-il, puisque R. Oschia a enseigné qu'il est inutile d'éteindre une lumière déjà alimentée de cette huile sacrée (on pourra donc continuer avec de l'huile profane). R. Abahou dit que Jonathan b. Akhmaï lui a enseigné : lorsque la veille du sabbat, au soir, la fille d'un cohen se trouve avoir en mains (à l'usage de son père) de cette huile sacrée, il suffit qu'elle ajoute de l'huile profane, afin de l'allumer à son usage personnel du vendredi soir. Quel est son mérite, demanda R. Zeira ? (Ce R. Yonathan a-t-il assez d'autorité pour établir une règle ?) C'est

1. Cf. même série, tr. *Schebiïth*, ch. IV, § 2 (t. II, p. 356).

répondit-il, un homme important, très-compétent dans nos enseignements. R. Ḥiya, du village de Teḥomin[1] exposa cet enseignement devant Rab, lequel proclama que l'auteur est un homme très-instruit dans la loi.

« On peut se servir de cette huile, dit la Mischnâ, pour éclairer la salle du repas des cohanim, mais non dans la maison d'une personne en deuil. Tel est l'avis de R. Juda. Selon R. Yossé, au contraire, c'est permis chez une personne en deuil, mais c'est défendu dans la salle du repas. R. Meir interdit l'un et l'autre cas ; mais R. Simon permet tous deux. » R. Juda en permet l'usage dans la salle du repas : parce que là les vêtements du cohen étant propres, il n'y a nul contact à craindre ; mais dans la maison en deuil, où l'on porte des vêtements salis, il est plutôt à craindre que l'on touche à cette huile. R. Yossé au contraire le permet dans la maison en deuil, parce que les gens affligés ne s'occupent pas de l'huile à brûler ; mais, dans la salle du repas, où l'on est joyeux et étourdi, un contact est plutôt possible ; R. Meir l'interdit dans l'un et l'autre cas, parce qu'il éprouve chacune des craintes qui viennent d'être émises ; enfin R. Simon le permet dans les deux cas, parce qu'il n'éprouve aucune des craintes et adopte les raisons précitées qui repoussent tout contact. On dit chez R. Yanaï que l'avis de R. Simon sert de règle ; et R. Jacob b. Aḥa au nom de R. Oschia s'exprime de même. Mais, objecta R. Yossé de Sidon en présence de R. Jérémie, ne va-t-il pas sans dire que l'avis de R. Simon l'emporte ? Si on ne l'eût pas dit[2], eût-on supposé qu'en cas de contestation entre R. Meir et R. Simon, celui-ci ne sert pas de règle ? (N'est-ce pas toujours R. Simon qui l'emporte ?) C'est que, fut-il répondu, il s'agit là d'une priorité dans l'émission des avis exprimés par R. Juda et R. Yossé avant R. Meir et R. Simon. Or, R. Juda avait émis une partie de l'avis de chacun des deux (pour la salle à manger selon R. Simon, et pour la maison en deuil selon R. Meir), ainsi que R. Yossé avait adopté en partie l'avis de chacun des deux (à l'inverse) ; mais, d'autre part, dans la discussion entre R. Juda et R. Yossé, ce dernier l'emporte, car pour la maison en deuil, cas permis par R. Simon, il va sans dire que cet avis de R. Simon prédomine, avec celui de R. Yossé, à l'opposé de R. Meir et de R. Juda, tandis que pour le cas de la salle du repas, il y a opposition de la part de R. Meir et R. Yossé contre l'avis de R. Juda. Il a donc fallu dire que, malgré la prédominance de R. Yossé en ce dernier point, l'avis de R. Simon l'emporte (ce n'est pas à cause de l'avis conforme de R. Meir). — Peut-on se servir, pour célébrer la fête des Macchabées (ḥanuca) de l'huile sacrée destinée à être brûlée ? On répondit que chez R. Yanaï on l'employait dans ce but. Moi, répondit R. Nissa, je n'ai pas connu mon père (l'ayant perdu trop jeune) ; mais ma mère m'a dit au nom de mon père qu'à défaut d'huile profane, on emploiera à cette fête l'huile sacrée à brûler.

1. Neubauer, *Géographie*, p. 221, identifie ce nom avec Cafarnahum. Peut-être s'agit-il d'une ville frontière.— 2. Le même raisonnement a lieu ci-dessus, ch. III, § 1.

TRAITÉ MAASSEROTH

CHAPITRE PREMIER

1. On a établi une règle générale pour la dîme : tout ce qui se mange, que l'on conserve et qui croît sur terre [1], est soumis aux dîmes. Voici une autre règle : ce qui est un manger aussi bien dès le commencement de son développement qu'à la fin, bien que l'on ait l'habitude de le conserver jusqu'à sa croissance extrême, est soumis aux dîmes, qu'il soit encore petit, ou déjà grand. Mais, lorsqu'au commencement ce n'est pas un objet habituel de consommation et qu'il le devient plus tard (à sa maturité), il n'y sera soumis que lorsqu'il sera devenu bon à manger.

Comme il est écrit (Deuter. XIV, 22) : *tu prélèveras la dîme de tous les produits de tes semences* [2], on aurait pu croire que tous les objets sont soumis aux dîmes ; c'est pourquoi il est spécifié qu'il s'agit seulement des produits de la semence. Est-ce à dire que le blé seul y est soumis, non les autres fruits ? C'est pourquoi le même verset ajoute : *que le champ produit chaque année*, ce qui implique une addition à la présente obligation. Mais pourquoi ne pas y comprendre aussi par extension d'autres semences de jardin que l'on ne mange pas ? C'est qu'il est dit d'abord : « les produits de tes semences », puis : « ce que le champ produit chaque année » ; il faut donc prendre une sorte de terme moyen commun à ces deux sortes, savoir ce que l'on mange et ce que l'on conserve. Selon d'autres, on arrive à la même règle par la déduction suivante [3] : L'expression « tu rédimeras » est dite dans un sens général ; le terme suivant : « le produit de ta semence » est spécial ; or, lorsqu'une règle générale est suivie d'un terme restrictif, la règle ne comprendra pas plus que l'exception. De cette façon, on sait seulement que le blé y est soumis, comment le sait-on aussi pour les légumineux ? De ce qu'il est dit (Lévit. XXVII, 30) : *toute la dîme de la terre, des semences, du sol et des fruits des arbres sera à Dieu* : c'est pour y comprendre également les produits du cresson, de l'ail, et de même la roquette ou rue. Est-ce à dire que l'on y comprend aussi le poireau élancé (sans valeur), la graine de vesces (un manger d'animaux), ou celle de l'oignon, ou des raves, ou des radis, ou enfin d'autres espèces potagères non comestibles ? C'est pourquoi il est dit : « des semences du sol, » en partie, non toutes [4]. Si l'expression « fruits des arbres » les comprend tous, est-ce que l'on y comprend aussi les caroubes sauvages (non comestibles), ou celles de Çalmôna [5],

1. La même règle est usitée pour la *Péa*. Voir ce traité, I, 4. Cf. Babli, tr. *Schabbath*, f. 68a ; tr. *Nidda*, f. 50b. — 2. A dire vrai, ce verset s'applique plutôt à la 2e dîme qu'aux autres. — 3. *Torath Cohanim*, section *Huqath*, VIII, 9. — 4. Cf. ci-après, tr. *Halla*, III, 6 ; *Siffri*, section *Reéh*, ch. 105. — 5. Nom de lieu, dit Schönhak. Cf. ci-après, tr. *Orla*, I, § 2.

ou les caroubes de haies? C'est pourquoi il est dit : « des fruits de l'arbre, » non tous. Quant aux légumes verts, Issi ben Juda dit que pour eux les dîmes sont une prescription rabbinique. R. Hisda dit : lorsqu'après avoir abandonné le blé sur pied (adhérent au sol) à tout venant, on le prend pour son propre usage et que l'on en prélève l'oblation (non due pour ce qui a été abandonné), celle-ci cependant garde sa valeur sacrée ; mais, lorsqu'après avoir abandonné des épis en gerbe on les reprend et que l'on en prélève l'oblation, elle n'a plus de valeur comme telle. Pourquoi cette différence entre le premier et le second cas? C'est qu'aussi longtemps que le blé était adhérent à la terre, il n'était pas encore soumis aux droits et le prélèvement eût été nul ; donc au moment de l'abandon, les droits n'étaient pas dûs, et il a bien fait de prélever l'oblation plus tard en reprenant son bien ; tandis que pour les épis coupés, l'oblation était due dès l'instant de l'abandon, et elle aurait eu alors sa pleine valeur ; aussi, après l'abandon, l'on ne doit plus rien. En effet, dit R. Hinena b. Hisda, il en est de même pour les objets consacrés : si le blé était encore debout et qu'on le rachète ensuite, la dîme est due ; mais s'il avait été déjà coupé avant la consécration et qu'on le rachète, rien n'est dû. Cette opinion des rabbins a été contestée (à l'opposé de R. Hisda, et il y a une différence entre l'abandon et la consécration), puisque R. Yohanan a dit au nom de R. Yanaï[1] : le verset suivant (Deutéron., XIV, 29), *et le lévite arrivera parce qu'il n'a pas de part ni d'héritage au milieu de toi*, indique ceci : sur les biens que tu possèdes et qu'il n'a pas, tu dois lui donner une part, mais non sur ce qui est glané, car sur ce bien ton droit est égal au sien (il est à tous). La même règle s'applique aussi bien au glanage qu'à l'oubli, à la *péa*, à l'abandon. Mais, dit R. Yohanan, la compagnie des étudiants objecta ceci à cette déduction : puisque les objets consacrés offrent la même particularité que ni toi, ni lui n'y ont aucun droit (ces objets appartenant à Dieu seul), pourquoi donc, au lieu de dispenser ces objets de la dîme, ne pas admettre ce raisonnement que l'objet appartenant au trésor sacré, non au lévite, celui-ci devrait en avoir sa part pour dîme? R. Ila répondit : l'objection qui vient d'être émise n'est pas admissible dans l'une de ces deux hypothèses, si le monceau de blé a été nivelé, soit dans la condition d'abandon, soit dans celle de la consécration, auxquels cas il n'est pas dû de dîme, la Loi la prescrivant pour la *prémice de ton blé* (ibid.), non celui de l'abandon ou du trésor sacré ; elle n'est possible qu'au cas où le maître a abandonné des gerbes de blé coupé, dont il a repris possession plus tard ; il y a alors une distinction entre l'abandon et la consécration : au premier cas, on est dispensé de la dîme, non au second. On est dispensé de la dîme en cas d'abandon, comme il a été dit ci-dessus par R. Yohanan au nom de Yanaï : le verset *Et le lévite viendra parce qu'il n'a pas de part ni d'héritage au milieu de toi*, indique ceci : sur les biens que tu possèdes et qu'il n'a pas, tu dois lui donner une part, mais non sur ce qui est abandonné, car sur ce bien ton droit est égal au sien. Pour la consécration, au contraire, la dîme est due, confor-

1. Cf. ci-dessus, tr. *Troumôth*, I, 5 ; VIII, 2 ; Siffri, ibid., nº 109.

mément à ce que dit R. Ḥisda[1], fin de l'enseignement précité. Lorsqu'après avoir consacré des épis en gerbe on les rachète et que l'on en prélève l'oblation, elle est bonne et il faut payer la dîme. D'où vient cette distinction entre l'abandon et la consécration ? L'abandon est sorti de la possession du maître, tandis que l'objet sacré reste au pouvoir du trésorier sacré (l'on ne peut pas dire que les droits de tous sont égaux à cet égard). R. Abin dit : on ne les considérera même pas comme ayant quitté la possession du maître, lorsqu'il parle seulement de racheter une première part.— R. Zeira ou R. Yossé dit au nom de R. Eliézer : lorsqu'on ensemence un champ abandonné, il faut aussi en rédimer les produits[2]. R. Yôna présente une autre version à cet égard et dit qu'il s'agit du cas où l'on a acquis un champ abandonné avec ses produits (parce qu'il va sans dire qu'au cas où l'on a semé de son propre bien, la dîme est due). R. Hiya b. Ada demanda en présence de R. Yoḥanan : est-ce que les champignons كَمْأَة et les morilles فِقْع (poussant spontanément, non semés) sont soumis aux dîmes ? En effet, répondit R. Yoḥanan au nom de R. Sisy, comme il est écrit (Deutéron. XIV, 22) : *tu devras rédimer les produits de ta semence ;* cela implique que tout objet semé et qui croît de la sorte est soumis à la dîme, excepté les diverses sortes de champignons que l'on ne sème pas. R. Yôna emploie une autre expression et dit que cela tient à ce que la terre semble les rejeter de son sein, sans en tirer de suc.

« Bien que l'on ait l'habitude de le conserver jusqu'à sa croissance extrême, etc. » Ceci, dit R. Imi au nom de R. Simon b. Lakisch, est dit pour exclure l'opinion émise ci-après (IV, 6) par R. Gamaliel, puisqu'il y est dit : R. Gamaliel enseigne que les boutons de fenugrec, de moutarde et de fève blanche sont soumis à la dîme. Or, dit R. Yossé, si R. Gamaliel les soumet à la dîme en raison de ce que l'on mange ces boutons (non le produit principal pour lequel la semaille a eu lieu), il faudrait aussi y soumettre les feuilles vertes de ces produits, que l'on peut manger. Le motif est donc, selon R. Gamaliel, que ces boutons sont considérés comme un manger (bien que la semaille n'ait pas eu lieu dans ce but); selon les autres rabbins, même ces boutons comestibles ne sont pas considérés comme un manger (n'ayant pas été semés pour cela). Voilà pourquoi la présente mischnâ n'impose la dîme qu'à ce que l'on conserve comme manger, non à ce qui doit servir de semences. On peut encore déduire la même règle de ce qu'il est dit[3] : Jamais, à ce que déclara R. Josué, il n'a eu la pensée de dire à quelqu'un d'aller cueillir des boutons de fenugrec, de moutarde, ou de fève blanche et de les bouillir, pour qu'ils soient dispensés de la dîme (ils y restent soumis). — On a enseigné : ce qui est un objet de consommation au commencement non à la fin, etc. Quel est le produit qui est dans ce cas ? C'est celui dont il est question dans cet enseignement : si l'on conserve une plate-bande entière de *carvi* ou balsamine[4] pour

1. Cf. tr. *Péa*, IV, 5 (7) (t. II, p. 58). — 2. Quoique ce soient des produits d'abandon. — 3. Tossefta sur le présent traité, ch. III. — 4. Fleischer, *Nachtrage* au *Neuhebr. Worterbuch* du Dr Lévy, I, p. 280, d'après les lexiques de Thomas a

l'employer comme semence, il arrivera que l'on oublie sa destination première (parce que ce n'est pas l'usage d'en conserver autant), et la verdure sera soumise à la dîme ; si au contraire on conserve quelques tiges isolées pour la semence, l'attention n'en est pas détournée (c'est habituel); l'on n'en rédimera pas la verdure (à la fin ils durcissent et on ne peut plus les manger). Toutefois, dit R. Yôna, c'est dû lorsqu'on a cueilli le plant à l'état vert (comestible), et la dîme est due; mais lorsqu'on ne l'a cueilli qu'après que le plant était durci, on ne saurait dire que le bois est soumis aux dîmes. Enfin, dit la mischnâ, lorsqu'au commencement ce n'est pas un objet de consommation et qu'il le devient plus tard, il ne sera soumis à la dîme que lorsque ce sera devenu bon à manger. Quel est le produit qui est dans ce cas? Celui dont il est question dans la mischnâ suivante : « Les figues sont soumises aux dîmes lorsqu'elles commencent à se colorer en haut. »

2. A partir de quel moment les fruits sont-ils soumis aux dîmes? Pour les figues, lorsqu'elles commencent à se colorer [1] du haut (à blanchir près de la tige); le raisin et le verjus, lorsqu'il devient transparent; le fruit du cornouiller [2] et les mûres [3], lorsqu'ils rougissent; et tous les fruits rouges lorsqu'ils atteignent cette couleur ; les grenades, lorsqu'elles s'amollissent; les dattes, lorsqu'elles se fendillent par excès de sève; les pêches, lorsqu'elles semblent veinées ; les noix, lorsqu'elles se détachent de la 1re écorce qui leur sert de garde. Selon R. Juda, l'époque précise pour les noix et les amandes est lorsque leur peau interne est formée (pouvant se détacher).

Qu'est-ce que l'on entend par le grossissement des fruits? C'est, répond R. Hiya B. Aba, l'instant où ils rougissent de leur développement [4], comme il est dit (Zacharie, XI, 8) : *Et leur âme aussi a été honteuse de moi*. R. Aba B. Jacob dit au nom de R. Yoḥanan : la dîme est due lorsque la surface devient rouge. Mais est-ce que toutes sont rouges à la surface? Voici, dit R. Tanḥoum b. Merian au nom de R. Yoḥanan, comment l'on procède : l'on en coupe une et on la met quelque temps de côté : si pendant cet intervalle elle a mûri, toutes celles qui restent à l'arbre sont désormais soumises à la dîme ; au cas contraire, elle n'est pas due. — « Le raisin et le verjus, dit la mischnâ, sont soumis à la dîme, lorsqu'ils deviennent transparents. » R. Zeira dit au nom de R. Yossé : à partir de ce moment de la maturité, on les nomme ainsi (ils sont exposés à pourrir). R. Aïba b. Nagri et R. Tanḥoum b. Ilaï au nom de R. Naḥum b. Simaï y ajoutent : la maturité consiste à ce que l'on voie les pépins à travers la peau. R. Yoḥanan dit : je me trouvais assis (tout enfant, en jouant) sur l'épaule de mon grand'père et j'entendis de la bouche de R. Si-

Novaria et de Berggren, l'identifie avec خِرْوَع, *Ricinus communis*.— 1. Cf. Babli, tr. *Nidda*, f. 47a. — 2. Voir tr. *Péa*, I, 5. — 3. De même en arabe تُوث, *morum*. — 4. Cf. même série, tr. *Schebiith*, IV, 7 (t. II, p. 363).

mon b. Eliézer qu'il enseignait ceci : on peut, en la 7[me] année agraire, ou du repos, recueillir les graines de courge, non celles du potiron. Quelle est la cause de cette différence ? C'est que, répond R. Simon b. Barsina, les graines de courge peuvent être mangées, tandis que celles du potiron servant seulement de semences ne peuvent être recueillies en l'année du repos agraire (aussi cette dernière sorte n'étant pas comestible n'est pas soumise à la dîme, comme l'autre l'est d'ordinaire); or, si l'on permettait de rentrer même les semences, il se trouverait que l'on balayerait complétement le champ en la 7[e] année (ce qui est interdit).

« Tous les fruits rouges, est-il dit, y sont soumis lorsqu'ils atteignent cette couleur. » Méscha enseigna : Dès qu'une grenade a été piquée des oiseaux (ce qui est le signe de la maturité), fût-ce d'un seul côté, elle est considérée comme entièrement soumise à la dîme ; de même, lorsque dans une grappe un grain est mûr, elle est soumise en entier à la dîme. De plus, ajouta R. Ḥanina, Mésa a bien étendu cette règle ; elle ne s'applique pas seulement à la grappe, mais encore à tout le cep de vigne, et même à une espèce différente faisant partie de ce treillis, et même au côté tout entier. Selon R. Yossé b. R. Aboun, on y comprend même toute la vigne. Si la vigne avait été petite et qu'ensuite on l'ait agrandie, ou si elle avait été d'abord grande, puis petite, ou si d'une vigne on en a fait deux, ou si de deux on en a fait une seule, est-ce que le lien d'unité est maintenu, ou est-il rompu par le changement survenu? (la question reste sans solution). — Samuel dit : lorsqu'une courge est trouée en son lieu de naissance, tout le contenu du fossé où poussent les voisines est également interdit (par crainte du contact venimeux d'un serpent). Il en est de même pour toutes les dattes d'une même branche (la piqûre de l'une les entache toutes). R.Yossé dit : Jonathan b. Ḥerscha, habitant de Guenossar, consulta R. Gamaliel et les sages de Yabneh sur la question de savoir quelle est la règle lorsqu'on trouve une datte non mûre trouée en son lieu de naissance. Toute cette branche, lui dit-on, est interdite. Selon R. Yossé, cette question n'a été présentée qu'au cas où toutes les dattes seraient piquées ; en ce cas, on pourrait remarquer que tel n'est pas l'usage du serpent, de trouer tous les fruits, et que ces piqûres doivent être le résultat d'une nichée entière d'oiseaux, qui ayant leur nid dans le dattier, l'auront complétement picoré (on aurait donc pu croire qu'en ce cas le tout reste permis : même alors, est-il dit, le tout est interdit). R. Yona dit au nom de R. Simon Ḥasida: quoique les dattes non mûres trouées sur l'arbre soient interdites, la plupart des personnes se permettent d'en manger, et elles n'en ont pas souffert. — « Les grenades, est-il dit, sont soumises lorsqu'elles s'amollissent. » C'est, dit R. Zeira au nom de R. Yossa, lorsque le manger fond sous les doigts. R. Juda b. Pazi dit au nom de R. Josué b. Levi : c'est lorsque la pression les fait à moitié rentrer ; selon R. Yona, on fait sans doute dériver ce terme de cette interprétation rabbinique [1] qui explique ainsi le verset (Deutéron., I, 28) : Nos frères ont amolli nos

1. Cf. Bamidbar rabba, § 17.

cœurs, dans ce sens : ils ont divisé nos cœurs. — « Les dattes, est-il dit, sont soumises à la dîme lorsqu'elles se fendillent. » C'est, dit R. Hiya b. Wava, à partir du moment où la ride de la cosse du fruit s'emplit (de jus). Mais, objecta R. Yona, comment adopter ce signe? Si la terre en est pleine, ce sont des déchets (dattes non mûres) secoués [1] par le vent? Si c'est que le grain se détache du fruit, c'est qu'il est largement mûr? (or, il s'agit de savoir quand commence la maturité?) Voici, répondirent les rabbins de Césarée, comment l'on opère : on étend quelques-uns de ces fruits, et lorsqu'ils deviennent bons à manger, ceux de l'arbre le sont aussi. — « Les pêches, est-il dit, sont soumises lorsqu'elles semblent veinées. » C'est, dit R. Zeira, au nom de R. Imi, lorsqu'il y a des veines rouges. — Enfin, « les noix et les amandes, lorsqu'elles se détachent de la première écorce ; selon R. Juda, lorsque la peau interne est formée. » C'est de la peau la plus intérieure qu'il s'agit, celle qui touche au manger (l'externe, plus dure, se forme avant la maturité). Les autres sages reconnaissent comme R. Juda que pour les amandes amères, les pistaches et les pommes de pin [2], on compte depuis le moment où la peau est formée.

3. Pour les caroubes, l'obligation de la dîme commence lorsqu'ils se couvrent de points noirs ; et, en général, pour tous les fruits noirs, lorsqu'ils commencent à être pointillés. Pour les poires (moriega), les orangers (poires de paradis), χρυσομήλα, les coings et les sorbes (ou alises) [3], c'est à partir du moment où ils se pellent (où le duvet tombe) ; et il en est de même pour tous les fruits clairs. Le fenugrec y est soumis dès qu'il est apte à la reproduction [4] ; pour le blé et les olives, lorsqu'ils sont parvenus au tiers de la maturité.

R. Hinena b. Papa a enseigné : les caroubes, en arrivant à former des chaînons, fleurissent [5] ; et lorsqu'il est dit : « pour tous les fruits noirs, lorsqu'ils commencent à être pointillés, l'obligation commence », il s'agit p. ex. des boutons de myrte, ou de ceux des buissons. R. Hinena b. Papa enseigna que l'on entend par ce pointillage des points noirs (foncés). — Le terme פרישין désigne des coings (asparagi). Et pourquoi les appelle-t-on ainsi? Parce qu'il n'y a pas d'autre sorte du potager que celle-ci qui soit destinée (פרש) à être cuite au pot. — « Il en est de même, est-il dit, pour tous les fruits clairs », p. ex. pour ceux de Mirphita [6] ; et par l'expression « se peler », on entend qu'il s'y forme des bandes comme des briques. Selon R. Simon b. Yohaï, c'est lorsqu'ils égouttent du jus. Comme un fait de ce genre se présenta à R. Hanina, il voulut agir selon l'avis de R. Hinena b. Papa ; mais il se reprit en di-

1. Tr. *Berakhôth*, II, 1 (I, p. 118). — 2. Ces 3 termes se retrouvent au tr. *Demaï*, ch. II, 1 (t. II, p. 138). — 3. Ces mêmes termes se retrouvent au tr. *Kilaïm*, I,4 (II, p. 226). — 4. Cf. Babli, tr. *Rosch ha-schana*, f. 12b. — 5. De ce moment, on calcule l'annuité de la croissance. — 6. Nous n'avons pas trouvé de localité de ce nom, ni du nom de Refita. Selon Elie Fulda, c'est un fruit dont la floraison tombe à la maturité.

sant que le fruit n'est pas pelé par la maturité, mais par le ver qui y survient (et occasionne des stries). Quant au fenugrec, il faut entendre ainsi la règle de la mischnâ : il faut lui laisser le temps d'être semé et de germer. Comment fait-on pour vérifier l'état de l'obligation? R. Samuel b. Nahman répond au nom de R. Jonathan : on en prendra une poignée pleine que l'on plongera dans un seau d'eau; si la majeure partie est submergée et va au fond, elle est mûre et soumise aux dîmes; au cas contraire, elle en est dispensée. S'il en est ainsi, objecta R. Yôna, on devrait y soumettre ce qui va au fond (étant mûr) et en dispenser ce qui surnage? Non ; car, ainsi qu'il a été dit plus haut, il suffit qu'une partie soit mûre pour soumettre le tout aux dîmes. C'est en effet ainsi, dit R. Yossé bar R. Aboun, qu'il faut l'entendre. R. Zeira déduit de ce verset (Deutéron. XIV, 22) : *Tu devras donner la dîme des produits de ta semence*, que les produits semés qui ensuite poussent y sont soumis, hormis ceux qui ne sont pas parvenus au tiers de la croissance [1]. R. Hinena dit au nom de Rabbi : les olives ou les raisins non parvenus au tiers de leur maturité n'ont pas même la faculté que le jus qui en découle soit susceptible de propager l'impureté. R. Hiya dit au nom de R. Hanina : A partir de quel moment les olives sont-elles soumises à l'obligation de la dîme? Lorsque les pousses spontanées de l'été sont mûres ; s'il n'y en a pas, c'est lorsque les figues blanches mûrissent; si celles-ci ne sont pas mûres, ce sera lorsque les olives auront été lavées par la seconde pluie, étant exposées sur le toit (pour sécher). R. Éliézer bar R. Yossé dit au nom de R. Tanhoum b. Hiya que c'est au moment où les figues blanches mûrissent. Toutefois, ajoute R. Yossé bar R. Aboun, il s'agit seulement des figues blanches du même endroit (et non d'une autre altitude).

4. En fait de légumes verts, les courges, les concombres, les potirons, les melons, outre les pommes et les cédrats (parmi les produits des arbres), sont soumis aux divers droits, qu'ils soient grands ou petits. R. Simon en dispense les cédrats [2] aussi longtemps qu'ils sont petits (peu mûrs). L'époque à laquelle les amandes amères sont soumises aux droits [3] (que l'on mange toutes petites) n'est pas celle des amandes douces (que l'on mangera de préférence plus tard); et, à l'inverse, l'époque des amandes douces n'est pas celle des amères (pour la même raison).

On a enseigné plus loin (V. 5) : « Si l'on achète un champ de légumes verts en Syrie, avant qu'il soit parvenu à l'époque de l'obligation de la dîme, il est soumis aux divers droits (l'obligation n'étant survenue qu'après l'acquisition); si au contraire, on l'a acheté après cette époque, on en est dispensé, et l'on peut y recueillir les produits comme d'ordinaire, pour les employer à son usage. » Comment donc se fait-il qu'ici au contraire ces légumineux, grands ou petits, y sont soumis? C'est que, répond Hiskia, notre Mischnâ ne parle

1. Cf. ci-après, tr. *Halla*, I, 3, fin. — 2. B. *Soucca*, f. 36a. — 3. Mischnâ, tr. *Hullin*, I, 6 (Babli, ib., f. 25b).

que d'un champ de courges et de concombres[1]. On peut dire, ajoute R. Zeira, qu'il s'agit même d'un champ de verdure ; mais il a pourtant une limite, c'est celle où il a produit trois tiges (ce qui influe sur l'époque de la dîme). Nehoraï b. Senia dit au nom de R. Simon : les petites pommes en sont dispensées ; les grandes y sont soumises. Les pommes de frêne, μελία, produisant des noix de Galle, qu'elles soient petites ou grandes, y sont également soumises. De quelles pommes parle notre présente Mischnâ? Celui qui dit qu'il s'agit de petites pommes en fait un objet de discussion (puisque, selon R. Simon, les petites sont dispensées); au contraire, d'après celui qui dit que ce sont des pommes de frêne, elles sont d'un commun accord soumises aux droits (Or, donc, en disant que les petites sont soumises, conteste-t-on l'avis de R. Simon? Ou s'agit-il de celles du frêne? Voici la réponse) : Le cédrat non mûr n'est pas un fruit, selon R. Akiba[2]; il en est un selon les autres sages. R. Ila ou R. Yassa dit au nom de R. Éliézer : l'avis de R. Simon est conforme à l'argumentation de son maître R. Akiba; et lorsque R. Akiba déclare pour un tel cas que ce n'est pas un fruit, R. Simon pense de même (de même qu'il n'est pas considéré comme fruit pour l'apport avec la branche de palmier à la fête des tabernacles, de même la dîme n'est pas due). Mais, objecta R. Yossé, est-ce à dire que tout ce qui est apte à la cérémonie du *loulab* est soumis aux dîmes, et ce qui ne peut pas lui servir en est dispensé? Est-ce que le cédrat tacheté, ou celui qui a été élevé dans une forme, ou celui qui a été arrondi pour servir de jouet n'est pas soumis à la dîme, bien qu'il ne puisse plus servir pour le loulab? En effet, c'est bien ainsi selon R. Yossé ; mais il faut croire que R. Simon se range bien à l'avis de R. Akiba, tandis que celui-ci n'adopte pas l'avis de R. Simon. Ainsi, R. Simon admet bien l'avis de R. Akiba, et il reconnaît qu'un cédrat trop petit, non soumis à la dîme parce que ce n'est pas encore un fruit, n'est pas non plus apte à servir pour la fête; mais on n'admet pas l'inverse, et R. Akiba ne reconnaît pas comme R. Simon qu'un cédrat défectueux, quoiqu'inapte à un service officiel, soit aussi dispensé de la dîme (il peut arriver que ce fruit inapte au service soit pourtant soumis aux dîmes). — « Lorsque les amandes amères sont soumises, est-il dit, les douces sont dispensées, et réciproquement. » De même il est dit[3] que lorsque les petites douces sont soumises, les grandes amères sont dispensées. R. Ismael bar R. Yossé a enseigné au nom de son père[4] : les amandes amères sont dispensées; et les douces ne sont soumises que lorsque l'écorce externe se désagrège (c'est le signe de la maturité). R. Hanina professa à Cipporis, conformément à l'avis de R. Ismael bar R. Yossé. De quel point traita-t-il? Selon les sages de Cipporis, il traita des amères, conformément à l'avis de R. Yossé (qu'en tous cas elles sont dispensées) ; selon R. Zeira, il partagea l'avis de R. Yossé pour les douces, à savoir qu'il faut l'enlèvement de l'écorce externe ; mais

1. Les feuilles seules ont poussé. Il n'est pas question de véritables légumineux. — 2. Cf. même série, tr. *Succa*, III, 7 (f. 53^{d}) ; Babli, ib. fol. 36^{a}. — 3. Mischnâ, tr. *Hullin*, I, 6. — 4. Cf. Babli, ib., f. 25^{b}.

pour le reste, il admet l'autre avis. R. Yohanan dit : lorsque les sages, arrivant de Cippori, descendirent dans la plaine, ils déclarèrent soumis à la dîme ce que R. Hanina en avait exempté ; mais lorsqu'on remonta cette sorte de fruits à Cippori, ils en furent de nouveau dispensés selon leur premier état. — R. Pinhas a enseigné : dès que l'on a vu trois amandes dont la peau externe se désagrége, on peut prélever l'obligation pour toute la hotte où se trouvaient ces trois amandes. Toutefois, ajoute R. Mena, on ne pourra pas employer des fruits de cette hotte pour libérer ceux d'une autre hotte, si même on les a tous cueillis en même temps.

5. A quel moment les fruits sont-ils considérés comme complétement cueillis [1] et soumis aux dîmes (comme le blé au grenier) ? Les courges et les concombres, lorsqu'ils n'ont plus de duvet, πέκος, ou, à défaut de cet indice, lorsqu'on les entasse. Pour les potirons aussi, lorsqu'ils perdent leur duvet, ou, à défaut de cet indice, lorsqu'on les range pour les sécher. Pour les légumes verts que l'on a l'habitude de mettre en bottes [2], dès qu'on les ficèle, ou, à défaut, dès qu'on a rempli la hotte servant à les réunir ; ou encore, à défaut de cette indication, lorsqu'on a réuni autant qu'il en faut pour ses besoins. Le panier de figues est soumis aux dîmes lorsqu'on le couvre de feuilles (en signe d'achèvement) ; ou, à défaut, lorsqu'on a rempli le panier ; ou encore, lorsqu'on en a réuni autant qu'il en faut pour ses besoins. Dans quel cas toutes ces règles sont-elles applicables ? Lorsqu'on porte ces fruits au marché ; mais lorsqu'on les porte chez soi, on peut en manger accidentellement jusqu'à l'arrivée à la maison.

La Mischnâ parle du cas où l'on a enlevé le duvet des courges et concombres ; ou bien, pour les potirons, lorsqu'ils paraissent bouillis (épilés). Lorsqu'on leur enlève le duvet un à un, ils ne sont pas soumis à la dîme, jusqu'à ce que cette opération ait eu lieu pour toute la quantité qu'il faut. Lorsqu'on a opéré ainsi sur cette sorte de fruits consacrés avec la permission du trésorier de saintetés, et qu'ensuite on les rachète, est-on tenu de payer la dîme ? Ou bien supposera-t-on qu'ils ne sont devenus soumis à la dîme qu'en la possession du trésorier et qu'en conséquence on ne la doit pas ? (Question non résolue). — Si l'on a lié de grandes bottes [3] pour les étendre au champ, elles ne sont pas encore soumises à la dîme ; si on a lié de petites bottes pour être vendues au marché, elles y seront soumises. Mais, objecta R. Ezra, tout le travail agricole n'est pas encore achevé pour ces bottes ; comment donc se fait-il que lorsqu'elles sont petites, on les déclare soumises à la dîme ? Voici, en effet, comment il faut formuler la règle précitée : lorsque l'on prépare au

1. Cf. Babli, tr. *Beça*, f. 13b ; tr. *Baba mecia*, f. 88b. — 2. Cf. Babli, tr. *Rosch ha-schana*, f. 12a ; tr. *Hullin*, f. 7a. — 3. Le terme *cinoq* dans le sens de *lien*, se retrouve dans Jérémie, XXIX, 26.

champ de grandes bottes, qu'ensuite on distribuera en petites pour les vendre de suite au marché, elles seront soumises à la dîme (en ce cas, elles étaient évidemment prêtes à être consommées). Si, ayant devant soi un panier, on a l'intention de ne le remplir qu'à moitié, l'obligation de la dîme commence dès qu'il est à moitié plein ; si, au contraire, on se proposait de le remplir entièrement, l'obligation ne commence que lorsqu'il est tout-à-fait plein. S'il y avait 2 paniers et que l'on se propose de les remplir tous deux, l'obligation ne commence que lorsqu'ils sont tous deux pleins. Ce n'est vrai toutefois que lorsqu'il s'agit d'un transport au marché ; mais lorsqu'on mène ses produits à la maison, on peut y goûter passagèrement, jusqu'à ce que l'on soit arrivé à la maison. Quelle différence y a-t-il entre le transport au marché et l'importation à la maison ? Voici : En transportant ses produits à la maison, l'obligation dépend de l'intention probable que l'on a de les rédimer chez soi ; tandis qu'en les portant au marché, cela ne dépend plus du propriétaire, mais des achats (s'ils auront lieu, ou non), et dès qu'il trouve à les vendre, l'obligation commence (non avant).

6. Les grenades fendues (pour sécher), les raisins secs et les caroubes y sont soumis, dès qu'on les entasse ; les oignons lorqu'ils se pellent, ou, à défaut, lorsqu'on les entasse. Le blé y est soumis lorsqu'on a ratissé le monceau ; ou, à défaut de ce soin, lorsqu'on l'amoncelle. Les légumes secs, lorsqu'on les vanne ; ou, à défaut, lorsqu'on en ratisse le tas. Cependant, même après cet acte, on peut prendre et manger des épis brisés (non battus), ou des côtés, ou de ce qui est encore mêlé à la paille.

7. Le vin y est soumis [1] lorsqu'on écume le résidu (qui monte à la surface par la fermentation). Pourtant, même après cet acte, on peut en puiser de la cuve supérieure, ou de la rigole (qui précède la cuve) et en boire. L'huile y est soumise à partir du moment où elle descend dans le récipient en fosse ; et, même après qu'elle est descendue, on peut en prendre du sac de cordes (pour comprimer les olives), ou de ce qui se trouve entre les meules (واد), ou entre les poutres du pressoir, en enduire les gâteaux [2] minces (flancs), en mettre dans la marmite ; mais on n'en prendra pas pour le pot ou la poële, pendant que les mets y cuisent (tout mets cuit est soumis à la dîme). Selon R. Juda, on peut en mettre dans tout, sauf dans ce qui contient du vinaigre ou un acide [3].

On a enseigné : dès que l'on entasse ses fruits au sommet du toit, l'obligation de la dîme commence. Mais, demanda R. Yona, est-ce que cette obligation n'a pas lieu si l'on met en tas aux champs? Certes, dit R. Hinena, seu-

1. Cf. Babli, tr. *Baba mecia*, f. 92[b] ; tr. *Abôda Zara*, f. 56[a].— 2. Le *Arukh*, éd. Landau, rappelle l'équivalent *Focaccia*. On les rend lisses à l'huile, au sortir du four. — 3. Ce qui contribue à la cuisson et en fait un mets. Cf. Babli, tr. *Schabbath*, f. 42[b] ; tr. *Pesahim*, f. 40[b].

lement on vient enseigner une idée supplémentaire, à savoir que même l'entassement fait sur le toit est un point de départ pour l'obligation de la dîme.

« Lorsque les oignons se pellent, est-il dit, l'obligation commence » ; c'est-à-dire, lorsqu'on enlève les mauvaises feuilles [1] — « Le blé y est soumis lorsqu'on a ratissé le monceau; » c'est-à-dire, selon R. Hanania au nom de R. Yohanan, lorsque sa face externe commence à s'embellir (par le nivellement). Mais R. Jacob b. Sisi n'a-t-il pas enseigné que l'on prélève l'oblation sur une grange entière à partir du moment où la barre de délimitation [2] est enlevée (où le dépiquage est achevé); ce n'est donc pas lorsqu'il est nivelé? C'est bien là la mesure lorsqu'on a l'intention de ratisser le monceau; mais lorsqu'on n'a pas cette intention, l'enlèvement de la barre de délimitation sert de mesure. On a enseigné: après avoir vanné une partie du blé, on peut l'employer pour libérer l'oblation ce qui n'a pas encore passé au van. Ce n'est pas, dit R. Ila, utiliser un objet soumis aux droits pour libérer ce qui ne l'est pas, car c'est souvent l'usage des propriétaires de recueillir ainsi leur blé sans le vanner. Où en trouve-t-on un exemple pris dans la Bible? Lorsqu'il est dit (Isaïe, XXX, 24) : *Les bouviers, les gens de ville et les cultivateurs le mangèrent en entier avec la menue paille* [3]. Lorsque le blé se trouvait déjà entre les mains du trésorier des saintetés et qu'on le vanne, puis on le rachète, c'est interdit; car, de ce qu'avant de l'avoir vanné il lui était loisible d'en manger un peu passagèrement, cela ne lui est plus permis après cet acte, parce qu'il l'a accompli avec l'autorisation du trésor, et l'ayant mis en bon état d'achèvement, l'obligation de la dîme commence. Mais, objecta R. Hinena, n'a-t-on pas enseigné: lorsqu'avec cette autorisation on a écumé du vin consacré (ce qui est l'achèvement de la mise en état du vin), il reste cependant dispensé de tout droit? C'est que, répond R. Judan [4], en ce cas il est impossible d'éviter lesdites opérations (on ne les détourne donc pas du possesseur sacré), tandis qu'ici on a dû montrer un indice d'appropriation en ratissant ce monceau de blé, cette opération pouvant être supprimée, puisque R. Ila rappelle un exemple biblique analogue. Toutefois, ajoute cet enseignement, on peut cueillir des grains sous le van et les manger de suite, sans rien devoir. R. Hisda le permet, parce que le blé n'ayant pas encore été soumis au van, il est chargé de son (et les travaux préparatoires n'étant pas tous achevés, l'obligation n'a pas encore lieu). Selon R. Ila au nom de R. Yassa, il manque une autre opération finale aux grains : de n'avoir pas encore été définitivement posés à terre. Mais n'a-t-on pas dit [5] que le vin est soumis aux droits lorsqu'il a été écumé (et l'on peut,

1. Pour l'explication de ce mot, voir la note supplémentaire en tête du t. II, Schönhak, à ce mot, propose de supposer une interversion des 2 lettres avant-dernière et antépénultienne, et de lire : πυτέργος, le producteur de la semence, ou la fleuraison; sa chute est un signe certain de maturité.— 2. Littéralement : le bois (de térébinthe). Elie Fulda traduit ce mot par : son du blé. — 3. Le sens littéral et habituel de ce verset est tout autre : « Les bœufs et les mulets qui labourent la terre mangeront un fourrage piquant, supérieur.» — 4. Cf. ci-après, ch. IV, § 1.— 5. Dans notre Mischnâ, § 7.

malgré cela, en puiser encore du pressoir sans rédimer) ? Or, s'il est essentiel que le dépôt définitif à terre ait eu lieu, on comprend qu'il soit permis de puiser du vin du pressoir avant qu'il dépose définitivement dans la cuve ; mais, si l'on exige pour le blé qu'il ait été exposé au van pour être finalement soumis à la dîme, quelle opération équivalente manque au vin, pour qu'il soit permis d'en prendre encore du pressoir? C'est qu'il n'est pas encore débarrassé de la lie. Mais, objecte R. Benjamin b. Guidal, l'huile est soumise à la dîme lorsqu'elle arrive dans son récipient ou fosse? Or, on comprend qu'il soit permis de prendre de l'huile sans dîme jusqu'à ce moment-là, s'il est essentiel que le dépôt définitif à terre ait eu lieu pour le commencement de l'obligation de la dîme ; mais, si l'on exige pour le blé qu'il ait été exposé au van pour être finalement soumis à la dîme, quelle opération analogue manque à l'huile pour qu'il soit encore permis d'en prendre jusque-là? C'est qu'il lui manque encore d'être clarifiée, qualité qu'elle obtient seulement après un long dépôt.— Si, le vendredi soir, pendant que l'on mange de ce blé non rédimé (d'une façon passagère) la nuit survient, ce qui donne à la consommation une valeur fixe, ou si on l'a cédé à un autre (la vente constituant aussi une fixité au repas), les produits ne sont pourtant pas encore considérés comme soumis aux dîmes. R. Jérémie supposait que l'on peut prendre de cette huile non rédimée pour en enduire les gâteaux minces, ou en mettre dans la marmite; mais si on la met dans une cruche, elle devient soumise aux droits . Non, dit R. Yossé, même mise en bouteille, elle ne devient pas interdite pour cela. Mais, objecta R. Jérémie, est-ce que l'arrivée du sabbat ne rend pas les produits soumis aux dîmes? Et de même est-ce que leur vente ne lui attribue pas cette qualité? Il en est de ceci, fut-il répondu, comme de ce qu'a dit R. Yossé au nom de R. Zeira, ou R. Yona au nom de R. Eliézer: même le liquide qui se trouve déjà réparti dans des lougs (mesures) n'est pas considéré comme soumis aux dîmes aussi longtemps que les travaux préparatoires ne sont pas achevés, parce qu'alors on a l'intention de remettre à la cuve ce que l'on ne consomme pas. Ce qui donne de la force, ou une raison apparente, à l'opinion de R. Jérémie, c'est qu'il est dit[1] : R. Eliézer dit encore qu'en se tenant un vendredi de la 7e année agraire devant l'étalage des fruits à sécher sur le toit de la maison, on peut d'avance déterminer l'emplacement où l'on viendra en manger le lendemain samedi. Or, on a seulement cette faculté en la 7e année, pendant laquelle nulle dîme n'est due ; donc, dans les autres années, où la dîme est due, il n'est pas permis d'agir ainsi : cela prouve donc bien qu'à l'arrivée du samedi, qui donne de la fixité au repas, l'obligation commence. Que réplique à cela R. Yossé, qui diffère d'avis? Comme en ce jour, dit-il, on ne peut pas remettre le reliquat en place, puisqu'il est détaché et en dehors de tout contact pendant le sabbat, ce produit rentre dans la catégorie des objets soumis. Mais n'y a-t-il pas une Mischnâ qui conteste formellement l'avis de R. Yossé en disant que, pour le

1. Mischnâ, tr. *Beça*, IV, 7.

sabbat, il n'y a pas de repas accessoire[1]? On peut expliquer cette règle, répondit R. Yossé, en disant qu'elle s'applique seulement à ce qui, le samedi, est séparé. Selon R. Jérémie, au contraire, il n'y a pas de différence entre ce que l'on ne touche pas en ce jour et ce qui est du contact ordinaire : c'est en tous cas soumis. R. Mena demanda : lorsqu'une bouteille pleine (dont le travail est achevé) est posée sur les poutres du pressoir, est-elle déjà soumise à la dîme, ou ne l'est-elle pas encore, parce qu'elle se trouve sise à une place qui semble indiquer que l'élaboration n'est pas achevée? (Question non résolue). A quel moment ne peut-on pas mettre de cette huile[2] dans la marmite (par crainte que cela ne constitue une cuisson)? R. Juda b. Pazi ou R. Simon au nom de R. Yossé b. Ḥanina dit : jusqu'à ce qu'en y mettant la main, elle soit brûlée par la chaleur. Tous reconnaissent, aussi bien R. Meir que les autres sages qui permettent même d'employer le premier vase de la cuisson, que le second vase est certainement permis (il est moins brûlant). Pourquoi cette différence entre le 1er et le 2e vase? C'est que, répond R. Yossé bar R. Aboun, le 2e est accessible à la main, non le 1er. R. Yona dit : La main ne peut pas toucher à l'un plus qu'à l'autre; seulement on a admis une sorte d'éloignement[3] qui met à l'écart le 1^{r} intervalle, non le 2e. R. Mena (fils de R. Yona) dit[4] : on peut citer à l'appui de l'opinion professée par mon père l'exemple d'une écuelle πίναξ de riz, ou d'orge mondée, que l'on pouvait transporter d'un endroit à l'autre, bien qu'elle fût encore brûlante (ce n'est donc pas à cause de la question du contact des mains, mais parce que c'est un second vase). Comme la Mischnâ interdit de verser l'huile non rédimée dans un pot ou une écuelle, est-il permis de commencer par mettre des épices au fond, puis de jeter au-dessus l'huile bouillante (ce qui est une variante)? C'est interdit, répond R. Yona; car l'action de verser dessus équivaut à la valeur du 1^{r} vase. Ce qui donne de la force à l'opinion de R. Yona, c'est qu'il est dit[5] : Soit que l'on ait cuit dans ce vase, soit que l'on y ait versé un liquide bouillant (ces 2 opérations sont donc équivalentes). Toutefois, ce n'est pas comparable, selon R. Yossé ; car, dans ladite Mischnâ, il s'agit d'un vase d'argile qui absorbe aisément (pour cette cause, on identifie les 2 opérations); tandis que les épices ne se cuisent pas comme un mets. Mais, répliqua R. Yossé bar R. Aboun, n'a-t-on pas enseigné qu'il en est de même pour des vases en cuivre; or, peut-on dire qu'ils absorbent? (Donc cette objection est nulle). Peut-on l'y verser à l'aide d'un conduit ou tuyau ? (Est-ce considéré comme un second récipient, ou non?) R. Ḥanina, fils de R. Hillel, répond que c'est un point déjà en discussion entre R. Yona et R. Yossé (et lorsque celui-ci interdit l'action, il la défend également dans le présent cas). R. Isaac b. Gofta demanda en présence de R. Mena : lorsqu'on a agi ainsi (en transvasant) le

1. Pourquoi est-ce toujours un repas fixe et ne peut-on pas remettre le reste ? — 2. Cf. même série, tr. *Schabbath*, III, 2 (fol. 6^{b}). — 3. Les rabbins ont interdit ce qui, en soi, serait permis, mais approche trop l'objet défendu. — 4. Ci-après, tr. *Halla*, I, 7 (f. 58^{a}); tr. *Schabbath*, III, 3. — 5. Mischnâ, tr. *Zebahim*, XI, 7.

samedi, est-on condamnable pour avoir accompli un travail de cuisson? Et de même, est-on coupable si l'on a opéré de cette façon un mélange entre de la viande et du lait? Il en est de ceci, fut-il répondu, comme de ce qu'a dit R. Zeira : on appelle réellement échaudé tout objet sous lequel le feu a passé; et de même on ne considère comme cuit que le mets sous lequel le feu a passé directement (non celui qui a été transvasé). Selon R. Juda, le sel est considéré à l'égal de la sauce et le vin comme le vinaigre (faisant partie des liquides exceptionnels, auxquels il n'est pas permis de joindre une parcelle d'huile non rédimée).

8. Le rond de figues comprimées y est soumis depuis le moment où on le rend lisse, ce que l'on peut faire avec du jus de figues ou de raisins non libérés. Selon R. Juda, c'est interdit (il leur attribue de la valeur). Un gâteau de figues frotté de raisins [1] ne devient pas pour cela apte à devenir impur; selon R. Juda, il le devient. Les figues sèches y sont soumises lorsqu'on les comprime au tonneau; ou, ce qui est au grenier, dès qu'on l'arrondit à la main. Si, au moment de battre les figues dans le tonneau, ou d'arrondir le dépôt du grenier, le tonneau se brise, ou le grenier s'ouvre, on ne doit plus en manger, même accidentellement (sans le libérer); mais R. Yossé le permet.

Ḥanania, fils de R Yassa, dit que la discussion entre R. Juda et les autres sages a seulement lieu au cas où il s'agit d'obligation de la dîme survenue en vertu d'une décision rabbinique (p. ex. par suite d'une vente); mais s'il s'agit d'une obligation survenue légalement (comme la mise au grenier), les sages disent aussi que l'usage de ces produits est interdit. Selon R. Mena, l'enseignement est anonyme (contraire à R. Juda). Selon R. Abin au nom de R. Yoḥanan, R. Juda se conforme à son opinion exprimée ailleurs, comme les sages suivent la leur; or, on a enseigné [2] : lorsqu'on a ouvert des olives avec des mains salies (impures), elles ne deviennent pas impures par ce contact humide (malgré le jus qui en sort); si on les ouvre pour les saler (auquel cas on aime à exprimer le jus pour mieux saler), le contact peut les rendre impures; si on les ouvre seulement pour voir s'il y a encore de l'eau (avant la parfaite maturité), elles ne sont pas aptes à l'impureté (car on ne jouit pas de ce jus qui sort); selon R. Juda, cela suffit pour propager l'impureté. Or, les rabbins déclarent ce jus inapte à la propagation, parce que l'on examine ce liquide (qui n'était pas de l'huile, mais un jus de fruits inapte à rien propager). Selon R. Juda, on examine son essence spéciale (l'huile, laquelle propage l'impureté). De même ici, les sages disent qu'on les frotte avec leur jus (ce qui ne propage pas); mais, selon R. Juda, on les frotte avec leurs propres produits, tels que le vin, et c'est interdit. — Rabbi dit (un samedi) à son fils R. Simon : monte au grenier et apporte-nous des figues sèches du tonneau [3].

1. Tossefta sur le tr. *Taharoth*, X. Cf. Babli, tr. *Schabbath*, f. 145ª. — 2. Ib. — 3. Tout ce passage se retrouve même série, tr. *Beça*, IV, 1 (f. 62ᵇ). Cf. B. ibid., f. 40ᵇ.

Mais, objecta R. Simon, n'est-ce pas interdit comme étant un objet hors du contact habituel? Je vois, repondit Rabbi, que tu as encore besoin d'apprendre une règle à ce sujet : on interdit seulement à titre de séparés les figues et les raisins mis à sécher ; parce qu'au commencement de l'opération une partie sentira mauvais, comme l'a fait remarquer R. Samuel B. Sisraï. R. Zeira demanda en présence de R. Yassa : ne semble-t-il pas que ce fait se rapporte aux figues qui se pellent en se desséchant (et qui sentent aussi au commencement)? C'est aussi mon avis, répondit R. Yassa. Puis, R. Yossé bar R. Aboun ou R. Isaac b. Biçna vint dire au nom de R. Yohanan qu'il s'agit des figues qui se pellent en séchant. On n'a défendu comme distinction, dit-il, que les figues et raisins secs. R. Jacob B. Zabdi dit au nom de R. Abahou : tout cela est bien vrai au sujet du repos sabbatique; mais, au point de vue des dîmes à prélever, tous les produits peuvent être hors du contact habituel (et avoir besoin de la préparation de la dîme). En effet, dit Rabbi, notre mischnâ le dit bien : « Les figues sèches y sont soumises lorsqu'on les comprime au tonneau, ou dès qu'on arrondit à la main ce qui est au grenier. » Quant à ce qui est dit ensuite qu'au cas où le tonneau se brise, ou le grenier s'ouvre, on ne doit plus en manger accidentellement, R. Yohanan l'explique ainsi : selon le premier interlocuteur, les fruits inférieurs n'ont pas besoin de ceux du haut, ni ceux d'en haut n'ont besoin du bas pour achever la maturité, ce qui est fait; selon le second, au contraire (selon R. Yossé qui le permet), ceux du bas ont besoin des autres (et la maturité n'est pas achevée); mais ceux du haut n'ont pas besoin du bas. La première opinion, dit R. Éliézer, est celle de R. Meir; et il a fallu dire ce détail, pour que l'on ne suppose pas que ce premier avis est anonyme, et qu'en présence d'un avis anonyme opposé à celui de R. Yossé, le premier l'emporte. Aussi, a-t-on dit que c'est un avis de R. Meir; et, dès lors, un avis de R. Meir étant combattu par R. Yossé, le second l'emporte.

CHAPITRE II.

1. Si, en passant sur la place publique, un individu (soupçonné de retenir les dîmes), offre des figues, on peut en manger sans crainte [1]. En conséquence, si l'on apporte ce don à la maison, il faut le rédimer avec certitude (c'est devenu une valeur soumise aux dîmes). Si on a dit, en l'offrant, de l'emporter chez soi, il n'est pas permis d'en manger passagèrement (et les dîmes sont dues) ; aussi, dès que ces produits sont rentrés, on en prélève ce qui est dû pour le doute, *demaï*[2].

Samuel dit que notre mischnâ est conforme à l'opinion de R. Meir, qui est d'avis qu'un don n'équivaut pas à une vente [3]. Selon R. Yossé, au contraire,

1. Ces fruits, n'ayant sans doute jamais été rentrés, ne sont pas encore soumis aux dîmes. — 2. C.-à-d. l'oblation de la dîme seule ou 1/100. — 3. Contraire à l'opinion des sages qui l'admettent.

on peut dire que notre mischnâ est d'accord avec l'opinion de tous. On consulta à ce sujet les disciples de l'école de R. Yanaï, et ils répondirent : Nous avons l'habitude de nous en remettre réciproquement de l'un à l'autre au champ, et d'en manger sans rien rédimer. Quel est donc le motif pour lequel les rabbins le permettent? C'est que, comme on l'a déjà dit [1], ils ont spontanément pris sur eux le devoir de donner la dîme [2]. Notre mischnâ permet d'en manger sans dîme au marché, au cas où la majeure partie est transportée à la maison (la part portée au marché est donc infime); mais, lorsqu'on porte au marché la plus forte partie, on prélève seulement ce qui est dû pour le doute. Mais se peut-il qu'il soit question du cas où l'on recueille à la maison la plus forte partie? Comment alors expliquer la fin de cette mischnâ où il est dit : « Si en l'offrant on dit de l'emporter chez soi, il n'est pas permis d'en manger au dehors passagèrement » (pourquoi est-ce interdit, puisqu'en ce cas la dîme est due seulement à l'arrivée à la maison ?) C'est qu'à partir du moment où le maître a dit de l'emporter à la maison, le produit a acquis une sorte de fixité qui le soumet à la dîme, et c'est comme s'il avait dit : « Je vais prélever la dîme pour toi »; mais lorsque la plus forte part est portée au marché (que c'est là sa destination finale), les produits sont dès lors soumis à la dîme ; aussi on n'ajoutera pas foi à l'assertion de celui qui déclare avoir prélevé la dîme, ni de celui qui promet de les recueillir (exceptionnellement) à la maison, auquel cas la dîme n'est pas due. — Lorsque le passant offre à quelqu'un une grande quantité, si même il lui dit de les manger de suite (sans crainte pour la dîme), cela revient à dire qu'il lui a offert de les emporter à la maison (et la dîme est due). Il en est de même lorsque l'offre consiste en un objet que l'on n'a pas l'habitude de manger crû (que l'on fera cuire à la maison), et de même encore si l'on s'adresse à un homme considéré, qui n'a pas l'habitude de manger dans la rue. Si le propriétaire s'est adressé à deux personnes, disant à l'une : « prends et mange », à l'autre : « prends ces fruits et emporte-les dans ta maison », la 1re, mangeant sur place, est dispensée de la dîme, mais la 2e la doit. De même, remarqua R. Yossé, notre mischnâ ne dit-elle pas (§ 2) : « On peut en manger sans crainte ; mais le propriétaire lui-même assis chez lui à sa porte ou dans son magasin doit la dîme sur ce qu'il a recueilli » (or, c'est un procédé analogue, en ce que l'invité mange sur place sans rédimer, mais le maître de maison doit la dîme). — R. Yôna dit [3] que notre mischnâ peut s'expliquer conformément à l'avis de tous (même des autres sages plus sévères que R. Meir) ; seulement, ici on permet de manger de tels produits sans les rédimer, parce qu'il s'agit de fruits douteux, tandis que les rabbins l'interdisent lorsqu'il s'agit d'une obligation certaine. — Lorsque quelqu'un dit à son voisin [4] : « Va te cueillir vingt figues dans mon jardin, et je vais en manger à satiété dans le tien », ce dernier est dispensé de tout droit; mais l'autre qui

1. Même série, tr. *Schebiith*, VI, 1 (t. II, p. 377). — 2. Elle n'est donc pas due légalement; aussi les sages sont moins sévères à cet égard. — 3. Contre l'avis de Samuel exprimé ici en tête. — 4. Tosseftâ sur ce traité, ch. II.

mange un nombre déterminé doit la dîme. Mais, demanda R. Aboun b. Ḥiya en présence de R. Zeira, est-ce que l'on ne peut pas se mettre à manger des fruits un à un dans une propriété ouverte à tous avec dispense de donner la dîme? Certainement, répondit-il. Pourquoi donc est-il dit ici que celui qui en mange vingt devra payer la dîme? C'est que, lui répondit-on, dans ce dernier cas il s'agit de celui qui les amasse en un tas (ce qui leur donne une valeur fixe). S'il s'agit d'un tas amassé, même celui qui a mangé à satiété (sans compter) devrait payer la dîme (donc, c'est la question d'amas en tas qui prédomine). Mais ne faudrait-il pas l'interdire à titre d'échange (équivalant à une vente)? Non, dit R. Simi : ce n'est pas un échange, et celui qui, ayant engagé son prochain à manger, propose la réciprocité, ne le fait que pour l'encourager à ne pas se gêner. Celui auquel on a dit d'aller cueillir vingt figues peut les manger comme d'ordinaire, une à une, sans rien rédimer[1]; mais lorsqu'on lui a dit de remplir son panier pour les emporter, il ne pourra pas manger ces fruits avant de les avoir rédimés. Dans quelle condition a été fixé ce dernier point (qu'il faut rédimer dans le doute)? Lorsqu'il s'agit d'un homme du vulgaire; mais si c'est un compagnon instruit, il pourra les manger sans prélever de dîme. Tel est l'avis de Rabbi. Selon R. Simon b. Gamaliel, au contraire, lorsque le donataire est un homme du vulgaire, on peut se dispenser de la dîme ; mais lorsque c'est un compagnon instruit, il faut les rédimer avec certitude, car on ne suppose pas qu'un compagnon opère les prélèvements dûs sur ce qui n'est pas avoisinant. Voici pourquoi, dit Rabbi, je place mon opinion au-dessus de celle de mon contradicteur, R. Simon b. Gamaliel : il vaut mieux encore prélever sur ce qui est en dehors du voisinage, afin que l'on soit certain de ne pas exposer les hommes du vulgaire à manger des objets non rédimés. Il résulte des deux opinions, dit R. Zeira, que lors même qu'un compagnon instruit a transmis de tels fruits à un autre compagnon, il devra en prélever la dîme. On avait cru devoir raisonner ainsi : d'après celui qui déclare que l'on ne soupçonne pas les compagnons instruits de prélever l'oblation sur ce qui n'est pas avoisinant, il faut que le compagnon (en recevant) prélève la dîme sur ces fruits qu'on lui offre; d'après l'autre interlocuteur, admettant qu'il vaut mieux au besoin prélever l'oblation de ce qui n'est pas avoisinant, afin d'éviter aux hommes vulgaires de ne rien manger qui ne soit rédimé, il va sans dire que le compagnon qui remet ces fruits devra les rédimer. Or, demanda R. Yôna, comment se fait-il que tantôt on le considère comme compagnon instruit et tantôt comme homme du vulgaire, pour lequel on craint une consommation non rédimée et interdite? Dans l'un et l'autre cas, répondit R. Yossé, il s'agit d'un homme du vulgaire; seulement, s'il arrive une fois qu'il ait prélevé les parts dues, on le traite comme un compagnon instruit.

R. Yossé au nom de R. Schescheth, ou R. Eliézer bar R. Yossé dit au nom de R. Abin : lorsque quelqu'un déclare à son prochain qu'il va prélever la dîme

1. Cf. Babli, tr. *Eroubin*, fol. 32a.

pour lui, il n'est pas besoin de rester auprès de lui et de vérifier si l'engagement a été tenu. On a enseigné ailleurs [1] : « Lorsqu'on a placé le mets devant servir de jonction symbolique à la limite sabbatique en haut d'un arbre au-delà de dix palmes du sol, le *'croub* (jonction symbolique) reste sans effet ; si c'est plus bas que dix palmes, il conserve son effet. » Or, R. Eliézer ajoute qu'il faut en ce cas se tenir auprès de celui qui dispose le *'croub*, afin de vérifier s'il ne l'a pas placé trop haut ; tandis qu'ici il en est dispensé ? R. Hiya b. Ada répondit qu'ici, pour la dîme, il s'agit d'une grande personne (en laquelle on peut avoir confiance), tandis que pour l'*eroub* placé par un enfant il faut vérifier. Selon R. Hanania au nom de R. Hanina, il peut s'agir indifféremment dans l'un et l'autre cas, soit d'une grande personne, soit d'un enfant ; seulement, ailleurs il est question du cas où l'on dit à quelqu'un de placer le *'eroub* pour lui (il faut alors le surveiller) ; tandis qu'ici pour la dîme il s'agit du cas où quelqu'un s'est offert en disant : « Je vais rédimer pour toi » (on peut ajouter foi à son offre spontanée et ne pas le surveiller). On peut, par analogie, déduire des conclusions réciproques pour ces deux cas : ainsi, lorsqu'il y aura également une offre spontanée pour le *'croub*, celui-ci pourra être placé sans surveillance ; et de même, par contre, si on a donné l'ordre de rédimer (au lieu que ce soit une offre spontanée), il faudra surveiller l'opération du prélèvement. Lorsqu'on a dit à quelqu'un d'aller cueillir dans son jardin vingt figues, cette personne peut manger le tout sans payer de dîme ; mais il n'en est pas de même lorsque le propriétaire lui a offert de remplir son panier. Rabbi dit que le donataire devra ensuite montrer le panier au propriétaire. Quelle est la mesure de contenance du panier? Selon R. Samuel b. Nahman au nom de R. Jonathan, le panier ordinaire est de 4 *cabs* ; le grand contient un *saa* (ou 6 cabs), et enfin le petit panier a 3 *cabs*. R. Yôna demanda : est-ce au point de vue de l'obligation des dîmes que cette mesure a été indiquée? Ou est-ce une question de légalité entre le propriétaire et celui qui reçoit (qu'il n'entend pas donner au-delà) ? Car, si cela se rapporte à l'obligation de la dîme, il va sans dire que la question de légalité y est comprise ; si, au contraire, il ne s'agit que de la légalité, il peut n'en être pas de même pour la dîme ? Il va sans dire, répondit R. Yossa, que cette mesure s'applique à l'obligation de la dîme, et c'est à plus forte raison de même pour la question de légalité à l'égard du donateur.

2. Si des personnes assises devant une porte ou une boutique offrent des figues, on peut en manger sans crainte ; mais le propriétaire lui-même, assis chez lui (à sa porte ou dans la boutique), doit la dîme sur ce qu'il a recueilli. Selon R. Juda, on en est dispensé jusqu'à ce que l'on tourne le dos à la rue pour manger (ce qui constitue une installation d'intérieur), ou que l'on change de place.

1. Mischnâ, tr. *Eroubin*, III. 3. Cf. même série. ibid., (f. 20b), où ce passage se retrouve.

Ceci prouve que la maison donne aux produits une valeur telle qu'ils sont soumis désormais aux dîmes; mais cette obligation ne s'applique pas aux étrangers. Selon R. Eliezer, R. Juda et R. Nehémie expriment au fond la même opinion; car on a enseigné plus loin (III,5): «R. Nehémie dit: dès que l'on ne se gêne pas pour manger dans la cour, ce qui y entre est soumis aux divers droits, cette cour étant considérée comme la maison. » R. Yossé dit : On pouvait supposer que la discussion entre R. Nehémie et les autres sages roule sur le point de savoir si les produits sont soumis à la dîme lorsqu'ils entrent dans une cour, dans laquelle tout entière on aurait honte de manger; mais si l'on se gêne seulement dans une partie (étant trop ouverte), non dans l'autre, les produits ne sont pas dispensés (et même selon R. Nehémie ils sont soumis aux divers droits). Or, comme R. Eliézer vient de nous apprendre que R. Néhémie et R. Juda expriment tous deux la même opinion (que selon R. Juda la discussion porte sur le cas où dans une partie ouverte l'on est gêné, non dans l'autre, puisqu'il spécifie que l'on peut tourner le dos); cela prouve que, dans la partie de la cour trop ouverte où l'on serait gêné, les produits sont dispensés de la dîme, et dans la partie fermée ils sont soumis. Selon R. Yohanan (contrairement à l'avis de R. Eliézer), on interprète l'opinion de R. Juda en ce sens : Étant assis dans une boutique, on est dispensé de la dîme pour les fruits que l'on y apporte, comme à l'égard d'une branche placée sur le toit et penchée vers la cour, on mange les fruits un à un sans dîme[1]. Or, selon R. Yohanan, dans ce dernier cas, R. Juda dispense de la dîme, parce que l'on mange les fruits un à un, que l'on se trouve dans un endroit public et que l'on en laisse (en dehors de ces conditions, la dîme est due). Selon R. Eliézer, si même l'on ne tient compte d'aucune de ces conditions, que l'on ne mange pas un à un, ni dans un endroit public, ni que l'on en laisse, la dîme n'est pas due (parce qu'il y a la seule raison d'être gêné dans cette cour).

3. Si l'on importe des fruits de Galilée en Judée, ou si l'on monte à Jérusalem, on peut en manger en route jusqu'à ce que l'on arrive à destination, et de même si on les remporte au lieu de départ. Selon R. Meir, on peut en manger jusqu'à l'arrivée au lieu où l'on se reposera le samedi. Quant aux marchands d'épices qui colportent dans les villes, ils peuvent manger de leurs fruits jusqu'à l'arrivée à l'endroit où ils passent la nuit. Selon R. Juda, dès l'arrivée à la première maison de la ville où l'on séjournera, la résidence est acquise (et la libération des dîmes est due).

Lorsqu'on a cueilli des fruits sans les destiner aux besoins du samedi, et qu'ensuite le sabbat survenant les sanctifie pour cet usage spécial, on ne peut plus en manger sans les rédimer, dit R. Yohanan; selon R. Simon b. Lakisch, on en est dispensé. Celui-ci présenta à R. Yohanan l'objection suivante : Puisque selon toi l'arrivée du sabbat donnant un caractère spécial aux fruits

1. Ci-après, III, 10.

cueillis les soumet à la dîme [1], comment se fait-il que notre Mischnâ dise : « Si l'on importe des fruits de Galilée en Judée, ou si l'on monte à Jérusalem, on peut en manger en route jusqu'à ce que l'on arrive à destination ; et de même si on les emporte » ; or, l'on ajoute que cette dispense est maintenue si l'on passe la nuit au dehors et même le samedi ? Cette dernière expression, fût-il répondu, signifie que lorsqu'on a l'intention de se reposer en route le samedi, on peut toute la semaine en manger sans dîme, non au sabbat. Ce qui prouve bien qu'il faut l'entendre ainsi, c'est qu'il est dit : la dispense est maintenue si l'on se repose le lundi ; or, en ce jour, il ne s'agit pas du repos sabbatique, mais d'un simple désir d'arrêt. Il en sera de même pour l'expression précédente, où l'on peut supposer qu'il s'agit du samedi et où il est question réellement du repos. Tous reconnaissent, aussi bien R. Meir que le préopinant, que le séjour d'une nuit en route n'est pas une soumission à la dîme. Pourquoi donc cette distinction entre le séjour momentané d'une nuit et l'arrêt du sabbat, pour lequel R. Meir prescrit l'obligation de la dîme ? C'est qu'il arrive fréquemment de s'arrêter en route une nuit ; mais le repos d'un jour ou deux étant moins rare constitue pour les fruits une fixité qui entraîne l'obligation. Ou bien encore, on passe la nuit n'importe où, mais l'on ne fait pas un séjour prolongé de repos en tous lieux. On a enseigné : Il arriva à R. Josué de suivre R. Yohanan b. Zaccai se rendant tous deux à l'armée [2] ; les habitants des villes par où ils passaient leur apportaient des fruits à manger. Si nous passons ici la nuit, dit R. Josué, nous sommes tenus de prélever les dîmes (parce qu'en ce cas nous faisons élection de domicile et nous ne sommes plus de simples passagers) ; au cas contraire, nous en sommes dispensés [3]. C'est que, répondit R. Zeira, R. Josué avait l'esprit assez calme pour être aussi tranquille dans un séjour d'une nuit que chez lui (voilà ce qui entraînait l'obligation). Est-ce à dire, demanda R. Mena, que toutes les autres personnes en voyage sont sans esprit ? Non ; seulement comme R. Josué était un personnage, il avait fréquemment de la compagnie, et son arrêt d'une nuit constituait un séjour aussi important que sa maison, entraînant l'obligation de la dîme ; tandis que cela n'a pas lieu pour d'autres personnes. Mais notre Mischnâ dit : « Les marchands d'épices qui colportent d'une ville à l'autre peuvent manger de leurs fruits jusqu'à ce qu'ils arrivent à l'endroit où ils doivent passer la nuit. » On voit donc que, même pour ces simples marchands, le séjour de la nuit entraîne l'obligation de la dîme ? C'est que, fut-il répondu, ils rentrent toujours coucher dans leur maison. En effet, dit R. Simon b. Lakisch au nom de R. Oschia, il y a p. ex. les habitants du village de Hanania [4] qui sortent et transportent leurs marchandises dans 4 ou 5 localités, puis

1. Ci-après, IV, § 2. — 2. Ce récit se retrouve au tr. *Demaï*, III, 1 (t. II, p. 155). — 3. Comment se fait-il qu'ici l'on ne considère pas l'arrêt de nuit comme une élection de domicile entraînant le devoir de la dîme ? — 4. Le nom de cette localité se retrouve à peu près au tr. *Troumôth*, ch. XI, § 7. Voir la note plus haut, ibid., et Neubauer, *Géographie*, p. 226.

rentrent coucher chez eux. R. Halafta b. Schaoul a enseigné (différemment) : il se peut que le marchand termine sa vente dans la première maison qu'il rencontre et qu'il y passe la nuit (aussi, l'obligation commence dès lors).

4. Lorsqu'on a prélevé l'oblation sacerdotale de certains fruits [1] avant 'achèvement de la rentrée (ce qui les rend aptes aux dîmes), il n'est plus permis, selon R. Eliézer, d'en manger même accidentellement ; selon les autres sages, c'est permis, excepté pour le panier de figues (sa constitution lui donne de la valeur). Ainsi, lorsqu'on a prélevé l'oblation sacerdotale d'un panier de figues, il est encore permis, selon R. Simon, d'en manger passagèrement ; selon les autres sages, c'est interdit.

5. Lorsqu'on dit à son prochain : « voici un *issar* [2] pour lequel tu me donneras 5 figues », il n'est pas permis d'en manger sans les rédimer (la vente implique ce devoir). Tel est l'avis de R. Meir. Selon R. Juda, si on en mange une à une, c'est permis ; mais si l'on en réunit au moins deux, l'obligation de la dîme subsiste. R. Juda raconte que dans un jardin de roses à Jérusalem [3], le jardinier vendait pour un *issar* 3 ou 4 figues, et pourtant on n'en a jamais prélevé ni oblation ni dîme.

De quel prélèvement s'agit-il pour qu'il y ait contestation entre R. Eliézer et les autres sages ? Il ne peut pas s'agir d'un panier de figues, puisqu'en ce cas les sages l'interdisent aussi ? S'agit-il du cas où l'on a employé des olives pour libérer de l'huile ou des raisins pour libérer le vin [4], ce serait permis d'après tous (même d'après R. Eliézer) ; de quel cas donc est-il question ? Du moment où l'on prend des dattes que plus tard on comprimera, ou des figues, qu'ensuite l'on battra pour les mettre en panier [5] ; sur ce cas porte la discussion, et selon R. Eliézer le prélevement de l'oblation rend le fruit soumis aux autres dîmes, bien que les travaux préparatoires ne soient pas achevés ; selon les autres sages, ce prélèvement anticipé ne peut pas effectuer l'obligation de la dîme lorsque les travaux préparatoires sont inachevés. Est-ce que le prélèvement de la 1re dîme entraîne l'obligation des autres redevances ? Dans quel cas cette hypothèse est-elle présentée ? S'il s'agit d'un monceau de blé nivelé (entièrement prêt), il est interdit selon tous d'en rien tirer ; s'il s'agit d'une première dîme prélevée sur les épis avant l'oblation, il est permis selon tous d'en manger, parce que la dîme anticipée est comme non avenue. De quoi donc est-il question ? De dattes que plus tard l'on comprimera, ou de figues sèches qui plus tard seront battues pour être mises en panier, que l'on a l'intention après le 1er prélèvement, de laisser telles qu'elles sont, puis par mégarde, on prélève la 1re dîme. Or, si l'on dit que l'arrivée de cette obligation cause un effet rétroactif, le prélèvement de l'oblation a motivé le devoir de donner la

1. Cf. Babli, tr. *Beça*, f. 35a. — 2. Pour cette monnaie, ou *as* romain, voir t. I, p. 445. — 3. En raison des fleurs, l'accès n'était pas libre. — 4. Cf. tr. *Troumôth*, ch. I, § 8.— 5. Ci-dessus, ch. I, § 8.

dîme; si au contraire l'obligation ne commence qu'à partir de ce moment et pour l'avenir, le prélèvement de la 1[re] dîme provoquera seul cette obligation. Lorsqu'on achète des dattes pour les comprimer plus tard, ou des figues sèches pour les battre en panier, il est interdit d'en manger passagèrement[1], et il faudra les rédimer comme doute [2] sur le prélèvement (*demaï*). Tel est l'avis de R. Meir. Selon les autres sages, on peut au contraire en manger[3] passagèrement, et l'on est tenu de les rédimer comme soumis aux dîmes avec certitude. R. Yossé, ou R. Hila, ou R. Eliézer dit au nom de Hilfia que R. Yôna trouva inscrit sur les tablettes de Hilfia la règle suivante : Il est permis en ce cas d'en manger passagèrement, et l'on rédime seulement ce qui est soumis au doute. Or, comment est-ce admissible ? S'il est permis d'en manger passagèrement, on ne rédime que ce qui est certainement soumis aux dîmes; si au contraire on rédime même les produits douteux, il est interdit d'en rien manger passagèrement? En voici la raison, dit R. Yossé au nom de R. Ila : on peut en manger passagèrement, parce que ce sont des produits non entièrement préparés ; et on les rédime avec certitude, parce que sachant que leur importation dans la maison provoque le commencement de l'obligation, il faut aussi dès le premier moment en prélever l'oblation sacerdotale. R. Eliézer dit : la mischnâ traite d'un panier destiné à toute chose. En ce cas, R. Simon permet d'en user par *a fortiori* : s'il est permis de les manger lorsqu'ils tombent sous le coup de 3 redevances (l'oblation et 2 dîmes), il est à plus forte raison permis de manger de ces fruits lorsqu'il ne leur incombe plus que la charge de 2 dîmes. Est-ce que le prélèvement de la 1[re] dîme entraîne l'obligation de la seconde ? Certes non ; puisqu'au moment où incombe au propriétaire la charge de payer 2 redevances, il est permis d'en manger un peu passagèrement, il en sera à plus forte raison de même lorsqu'on ne devra plus que la 2[e] dîme.

6. Lorsque l'on dit à son prochain : « Voici un *issar*, pour lequel je désire choisir dix figues », il peut les choisir et les manger sans dîme (une à une); ou s'il offre le montant d'une grappe, il peut la manger grain à grain; ou s'il offre un *issar* pour une grenade au choix, il peut l'égréner (sans la détacher) ; ou s'il s'agit d'un melon, il peut en couper successivement des morceaux. Mais, s'il offre un *issar* en indiquant telles 20 figues, ou ces 2 grappes, ou ces 2 grenades, ou ces 2 melons, il peut en manger comme d'ordinaire, sans rédimer, parce qu'il a acquis ce qui est adhérent à la terre (non soumis aux droits).

R. Zeira au nom de R. Yohanan et R. Hila au nom de R. Éliézer disent que cette discussion a lieu au cas où le propriétaire cueille les produits et les donne à son prochain; mais lorsque ce dernier cueille lui-même les fruits qu'il mange ensuite, tous reconnaissent d'un commun accord qu'il peut man-

1. La vente leur donne un caractère fixe, quoiqu'elles soient inachevées.— 2. Peut-être sont-elles rédimées. — 3. La vente n'entraîne pas d'obligation immédiate, et certes nul n'a rien prélevé encore.

ger ces fruits un à un sans les rédimer, et s'il les réunit, l'obligation commence. R. Hila ajoute au nom de R. Éliézer : de même que l'on discute ici au sujet de la vente (si elle est réelle ou non), de même on discute la question de savoir si la cour entraîne l'obligation ; or, selon R. Yoḥanan, ni la vente, ni la cour, ni la présence du sabbat, ne constituent un motif suffisant pour entraîner l'obligation, et leur arrivée dans la maison l'entraîne seule. R. Imi dit au nom de R. Simon b. Lakisch : ce qu'il en ressort de plus clair, c'est qu'à partir de leur entrée dans la cour, où les produits sont conservés aussi bien qu'à la maison, ils sont soumis aux divers droits. Les compagnons d'étude dirent au nom de R. Yoḥanan que R. Juda objectait ceci à R. Meir : si tu reconnais comme moi que l'on peut sans dîme en donner à son fils, il n'y a pas de différence entre celui qui cueille de ces produits dont il donne à son fils et celui qui, après les avoir cueillis, les remet à autrui. R. Judan demanda : A quoi bon établir la distinction entre celui qui cueille pour les remettre à autrui et celui qui, les cueillant, les mange lui-même ? Peut-être est-ce même en ce dernier cas que R. Meir soutient son avis et en interdit la consommation ? Non, dit R. Mena : il n'est pas question de cueillir soi-même pour en manger, mais de cueillir pour autrui ; et on peut le prouver par l'exemple du jardin des roses. Là, il n'est certes pas question d'un étranger qui va en manger, mais du propriétaire qui les cueille, car le maître dirait à l'étranger : si tu y entrais, tu abimerais les roses. De même ici, il sera question du cas où le propriétaire cueille ce qu'il remettra à une autre personne. Un enseignement s'oppose à ce raisonnement (ou discussion) de R. Mena : lorsqu'on offre de vendre à autrui sa vigne, n'y eût-il pas de raisin, la vente est valable, car il se peut que le terrain nu portât ce nom ; de même, si l'on offre de vendre un jardin, n'y eût-il pas d'arbres, la vente est valable, car il se peut que le terrain nu portât ce nom (de même ici, le « jardin de roses » peut avoir été le nom du terrain, sans qu'il y ait de roses ; et, dès lors, les précautions à observer n'ont plus lieu d'être).—R. Yossé dit au nom de R. Yoḥanan : on peut égréner des grappes de raisins l'une après l'autre (sans les détacher) et continuer à les manger ainsi sans les rédimer. En effet, lui dit R. Hiya b. Aba, Rabbi agissait de même. On a enseigné au nom de R. Yossé : lorsqu'on a coupé une tranche d'un melon, quelque petite qu'elle soit, l'acquisition est faite (et l'obligation de la dîme commence). R. Yona remarqua qu'il doit en être de même pour la grenade (que l'on égrène).

7. Si quelqu'un prend un ouvrier à gage pour se faire aider à la cueillette des figues [1], et que celui-ci rappelle la condition de pouvoir en manger, il peut en effet en manger sans rédimer (Deutéron. XXIII, 25). S'il établit la condition d'en manger lui et toute sa famille, ou d'en donner à son fils à manger à titre de salaire, lui seul peut en manger sans rédimer, mais non le fils. De même, s'il établit la condition d'en manger

1. Cf. Babli, tr. *Baba mecia*, f. 92[a].

pendant la cueillette et après, il ne peut en manger que pendant le travail sans rédimer; mais, pour ce qui suit, l'obligation de la dîme subsiste, parce qu'à ce moment l'autorisation d'en manger prescrite par la loi cesse. En règle générale, lorsque la loi permet d'en manger, on est dispensé des droits, mais non lorsqu'elle ne l'autorise plus.

A quoi bon parler d'une condition émise? N'en est-il pas de même s'il n'y a pas de condition? Précisément, répondit R. Aboun au nom de R. Simi, il a fallu le dire pour spécifier que, même lorsqu'on a posé des conditions en faveur d'autres, elles sont nulles. On a enseigné ailleurs [1] : « Si l'ouvrier travaille seulement des mains, non des pieds, ou des pieds, non des mains, ou seulement de l'épaule, il peut manger des produits auxquels il coopère. » Ainsi, selon l'explication d'un enseignement supplémentaire, avec les mains, il lie les bottes; avec les pieds, il les comprime, ou s'appuie dessus, et sur son épaule il porte les charges. « Selon R. Yossé bar R. Juda, il ne pourra prendre part à la consommation que s'il travaille des mains et des pieds », soit de tout son corps, comme le bœuf qui se livre au dépiquage du blé ; de même qu'en ce dernier cas, l'animal travaille de tout son corps, des pattes de devant et de derrière, de même l'ouvrier devra travailler de tout son corps pour pouvoir profiter de la faculté de manger de ces produits. De même que ce dépiquage du blé ne se rapporte qu'à une sorte spéciale, à ce qui est coupé, de même l'ouvrier pourra profiter de tout ce qui est coupé; et l'on en excepte celui qui arrache les mauvaises herbes entre les aulx et les oignons, ou celui qui soutient les ceps de vigne par des tiges, ou celui qui rafraîchit la terre autour des oliviers (tous travaux adhérents à la terre). Il y a encore une autre analogie avec le dépiquage du blé : de même que celui-ci ne s'applique en particulier qu'à ce qui croît sur le sol, de même l'autorisation pour l'ouvrier de manger des produits s'applique à tout ce qui pousse sur le sol, hormis celui qui trait le lait, ou qui fabrique le fromage, ou qui le coagule. Une autre analogie encore se présente : comme le dépiquage se rapporte à une œuvre dont les travaux préparatoires ne sont pas achevés, l'ouvrier aussi peut manger des produits non entièrement prêts, hormis celui qui désagrége les dattes, ou qui décolle les figues sèches réunies, ou le vin lorsqu'il est écumé, ou l'huile lorsqu'elle est descendue dans la cuve. Enfin, il y a l'analogie suivante : le dépiquage s'applique spécialement à des produits qui ne sont pas encore soumis à la dîme; de même l'ouvrier peut manger ce qui n'est pas encore soumis à la dîme, excepté celui qui pétrit la pâte ou donne la forme aux grains en les nivelant, ou celui qui les met au four.

Comme il est écrit (Deutéron. XXIII, 26) : *Quand tu entreras dans le champ de blé mûr de ton prochain*, on aurait pu croire que la loi permet à chacun de prendre des épis; c'est pourquoi il est dit, à la fin de ce même verset : *tu ne porteras point la faucille* (à l'insu du propriétaire) *sur les blés de*

1. Mischnâ, tr. *Baba mecia*, VII, 3. Cf. même série, ibid. fol. 11b.

ton prochain, ce qui indique que la personne seule qui a l'autorisation de faucher, à savoir l'ouvrier, peut aussi prendre de ces blés pour lui. Issi b. Akabia dit : la loi parle en effet de chaque particulier; quant à la fin du verset, qui paraît se rapporter à un cas particulier, elle veut indiquer qu'il est permis seulement à chacun de manger de ce blé au moment de la moisson. On a enseigné que Simon b. Yahaï dit : la loi a pris soin de préciser minutieusement ce qui constituerait un vol et d'indiquer ce qui est permis de la part d'un homme à l'égard de son prochain, au point d'indiquer qu'il est permis d'arracher à la main des épis, non d'en faucher; ce qui constituerait un plus grand travail. Or, la génération du déluge n'a été détruite qu'à cause des vols [1], et pourtant l'ouvrier, lorsqu'il travaille pour un maître, peut manger des biens de ce dernier sans enfreindre le crime de vol. Puisqu'il est écrit (ibid. XXV, 4) : *tu ne musèleras pas le bœuf pendant le dépiquage*[2], on sait seulement que le bœuf doit pouvoir manger de ce qui est coupé, et l'ouvrier ce qui adhère encore à la terre. Comment sait-on que ce dernier a aussi le droit de consommer de ce qui est coupé ? On pouvait le déduire par *a fortiori* : si le bœuf, auquel on ne concède pas la faculté de manger de ce qui adhère à la terre, peut manger ce qui est coupé ; à plus forte raison l'homme qui a le droit de manger de ce qui adhère à la terre aura-t-il des droits sur la moisson ; mais comme le verset est très-explicite, le bœuf seul ne peut pas être muselé, ni empêché de manger ce qui est coupé, non l'homme. D'autre part, est-ce que le bœuf a la faculté de manger ce qui adhère à la terre? On le supposait par *a fortiori* : puisque l'homme auquel il n'est pas permis de manger ce qui est coupé peut prendre ce qui adhère à la terre, à plus forte raison le bœuf qui peut manger ce qui est coupé a le droit de manger ce qui adhère à la terre ; ou bien, comme il n'est pas permis de le museler pour l'un, ce n'est pas permis pour l'autre. Mais comme le verset dit formellement : « tu ne musèleras pas le bœuf pendant le dépiquage, » cela prouve qu'il est seulement interdit de le museler pour cela (le blé coupé), non pour ce qui adhère à la terre (ceci ne lui est pas accessible). De ce qu'il est permis à l'ouvrier de manger pendant la cueillette, on a ajouté [3] : « Il est permis à l'ouvrier de conditionner qu'il rachète contre argent ce qu'il a le droit de consommer, soit lui-même, soit son fils ou sa fille majeurs, soit son serviteur ou sa servante majeurs, soit sa femme, tous ceux-là ayant conscience de ce qu'ils prennent (et pouvant y renoncer) ; mais il ne peut pas établir cette condition à l'égard de son fils ou de sa fille mineurs, ou de ses servants mineurs, ou de son bétail, n'ayant pas conscience de leurs actes. » — Ne devrait-on pas dire que l'ouvrier ayant le droit légalement de manger ces produits devrait les rédimer ? Non, dit R. Yôna, la loi l'en a dispensé (au même titre que le maître, car ce n'est pas une vente).

8. Si l'ouvrier est en train de travailler dans les figues de mauvaise

1. La terre était remplie d'iniquité, ou de brigandage, dit la Genèse, VI, 13. — 2. Cf. Babli, même traité, fol. 82b. — 3. Mischnâ, ibid., ch. VII, § 6.

qualité [1], il ne pourra pas manger des blanches; s'il est occupé à ces dernières, il ne devra pas manger des mauvaises, mais il peut conserver son appétit [2] et se retenir de manger, jusqu'à ce qu'il arrive aux bonnes. Si quelqu'un échange avec son prochain [3] les figues vertes à manger, ou celles qui doivent sécher, ou si l'un doit manger les figues vertes, tandis que l'autre mangera les sèches, dans tous ces cas, l'obligation de la dîme subsiste (en raison de l'échange commercial). R. Juda dit : si on échange les figues vertes, on doit les dîmes ; si on échange les sèches, on en est dispensé (il n'y a pas d'acquisition possible aussi longtemps que le travail de cueillette n'est pas achevé).

On a enseigné ailleurs [4]: Pendant que l'ouvrier travaille aux figues, il ne pourra pas manger de raisins; pendant qu'il travaille aux raisins, il ne pourra pas manger de figues. A ce sujet l'on a ajouté : pendant qu'il travaille à une branche, il ne peut pas manger d'une autre. Ici l'on enseigne : « pendant qu'il travaille aux mauvaises figues, il ne peut pas manger des blanches ; et pendant qu'il est aux blanches, il ne peut même pas manger des mauvaises. » A quoi bon ce double enseignement? C'est pour dire que, si même ces 2 sortes différentes se trouvent à une seule branche, il n'est pas permis de manger de l'une en cueillant l'autre. Comme il est écrit (ibid XXIII, 25): *Lorsque tu viendras dans la vigne de ton prochain, etc.*, on aurait pu croire que l'autorisation de manger des raisins peut s'appliquer à chacun ; mais comme il est dit, à la fin de ce même verset : *tu n'en mettras pas dans tes vases*, cela indique que l'on peut en mettre dans ceux du propriétaire, et la personne qui opère ainsi est l'ouvrier (qui seul a aussi le droit d'en manger). Il est dit dans ce même verset: *tu mangeras des raisins.* Mais ne va-t-il pas sans dire que, dans une vigne, il n'y a pas autre chose à manger que des raisins? Cette expression a donc pour but d'indiquer que lorsque l'on travaille aux figues on ne peut pas manger de raisins, ni réciproquement. Selon ton désir, est-il dit ; c.-à-d. d'après ce que ton âme désire vivement (sans attente), ce qui comprend les objets non encore soumis aux dîmes (et pour lesquels il n'y a pas encore d'obstacle): de même qu'en ce cas le propriétaire peut manger les produits avec dispense de tous droits, il en sera de même pour l'ouvrier (quoiqu'il y ait alors une sorte de cession). De l'expression *à ton gré*, on peut aussi conclure que l'ouvrier ne devra pas en manger au delà du montant de son salaire. C'est aussi la déduction qu'en a tirée R. Eliezer b. Hisma. Comment sait-on [5] qu'il y a analogie entre les deux termes : âme et salaire? C'est que, répond R. Abahou au nom de R. Yossé b. Hanina, le terme âme est employé ici ainsi que dans le verset (ibid. XXIV, 15): *Et il soupire après son salaire* (l'attend avec im-

1. L'expression employée semble correspondre à *lybisca* ou *lybissa*, citée dans ce sens par Collumelle, l. X, vers. 418. Dans Babli, tr. *Nedarim*, f. 50[b] on lit : כלופסין. — 2. Cf. tr. *Baba mecia*, f. 91[b]. — 3. Cf. tr. *Beça*, f. 35[b]. — 4. Mischnâ, ibid., ch. VII, § 4. — 5. Babli, même traité, f. 112[a].

patience). Or, comme dans ce verset il est manifestement question de salaire, il en est de même ici. — *A satiété*, est-il dit ensuite ; ceci indique que l'on ne devra pas en manger en telle quantité jusqu'à rendre par excès ; ou encore on ne devra pas pousser la gourmandise jusqu'à déchiqueter les figues pour prendre le milieu, ni sucer les raisins et rejeter le fruit. Toutefois, l'ouvrier peut les tremper dans une sauce, afin d'avoir de l'appétit pour en manger beaucoup.

Le maître peut leur donner du vin à boire, afin qu'ils ne mangent pas beaucoup de raisins. Le possesseur d'une vache devant dépiquer le blé peut la laisser avoir faim la nuit pour qu'elle mange beaucoup pendant le dépiquage ; le propriétaire peut, d'autre part, lui donner à manger des liens de gerbe pour qu'elle ne mange pas beaucoup pendant le dépiquage. R. Abahou dit : on peut aller dans ce but jusqu'à lui faire manger des cédrats [1] ; R. Hanania disait de lui faire manger des figues sèches ; ou, selon R. Mena, des pastenades, ou panais [2]. R. Hiya a enseigné : l'ouvrier a le droit de manger la première grappe coupée (bien qu'il n'ait pas encore travaillé pour le maître), ainsi que la dernière (quoiqu'il ait achevé son œuvre). R. Samuel dit au nom de R. Hila : une fois que l'ouvrier a mis la grappe au panier du maître, il n'a plus le droit de la reprendre pour lui-même. R. Yossé ajouta : il va sans dire que c'est interdit lorsqu'après avoir vendangé tout un cep de vigne, on transporte le panier (c'est un indice d'acquisition définitive pour le maître) ; mais lorsqu'on déplace le panier au fur et à mesure de la vendange, il peut en manger en commençant selon l'usage local de manger du panier sur lequel s'effectue son travail de transport, et à la fin pour son travail habituel, comme il est dit [3] : « l'ouvrier peut en manger tout en circulant d'une rangée à l'autre (pour vérifier si le maître n'a rien perdu), ou en revenant d'avoir comprimé le vin au pressoir, ainsi qu'il est loisible de donner à manger à l'âne de ce qu'il porte, jusqu'à ce qu'il soit déchargé. » On a enseigné : on peut, en agissant de ruse, donner à manger de ses produits sans dîme à son prochain en l'employant comme un ouvrier, et il pourra manger p. ex. neuf figues, puis en étendra une à sécher. Selon une autre version, ce sera l'inverse : il devra en étendre neuf avant d'en manger une. On conçoit l'avantage qu'il y a à pouvoir manger neuf produits contre un que l'on étend (travail minime) ; mais au cas inverse, ne va-t-il pas sans dire que l'on peut en manger un ? C'est que, répond R. Abin, il a fallu l'indiquer pour que l'on ne suppose pas qu'à l'égard de ce dernier produit on l'admet à titre de fruit tout-à-fait prêt, soumis désormais aux droits. Lorsque notre mischnâ parle d'un échange fait entre 2 propriétaires, on comprend qu'elle soumette les produits à la dîme s'il s'agit de les manger. Mais pourquoi est-elle due aussi s'il s'agit de les sécher ? Ceci est conforme, répondit R. Eliézer, à l'avis exprimé par R. Meir qui dit : la vente rend les fruits soumis aux

1. Au talmud Babli, tr. *Erubin*, fol. 53b, la version diffère un peu ; mais, le sens revient au même. — 2. Le terme employé ici et au tr. *Demaï*, ch. II, § 1 (t. II, p. 143), est une corruption du syriaque *estaflin*, ou du grec σταφυλῖνος. Cf. tr. *Halla*, IV, 6. — 3. Mischnâ, tr. *Baba mecia*, ch. VII, § 4.

dîmes, même lorsque leurs travaux préparatoires ne sont pas achevés. Il dit encore : les 2 avis de R. Meir et de R. Eliezer (quoiqu'exprimés différemment) disent au fond la même chose : l'un dit que l'oblation sacerdotale est due même sur les fruits non entièrement préparés ; l'autre dit que la vente entraîne l'obligation des divers droits sur ces mêmes fruits.

CHAPITRE III.

1. Pendant que l'on passe des figues dans sa cour pour les mettre à sécher [1], toute la famille peut en manger sans rien rédimer. Quant aux ouvriers qui l'aident, s'ils n'ont pas de part à la nourriture, ils peuvent en manger passagèrement sans rédimer ; mais si la nourriture est convenue et fait partie de leur salaire [2], ils ne peuvent pas en manger sans dîme (c'est un commerce).

2. Les ouvriers que l'on emmène aux travaux du champ (non pour cueillir les fruits), qui n'ont pas de part à la nourriture de la maison, peuvent en manger sans rédimer (c'est un cadeau reçu) ; mais si la nourriture entre dans les conventions faites comme salaire, ils ne peuvent manger des figues qu'une à une, ni du panier, ni de la hotte, ni des ballots de figues (à sécher).

Est-ce que le propriétaire lui-même peut en manger aussi passagèrement ? Selon Rab, cela lui est interdit ; selon Oula bar R. Ismael au nom de R. Eliézer, c'est permis. Rab est conforme en cela à l'opinion de R. Meir (d'après lequel la vente entraîne l'obligation de la dîme, même pour les fruits non entièrement préparés); tandis que Eliézer suit l'avis d'autres sages (qui seront indiqués ci-après). Mais si Rab se range à l'avis de R. Meir, il devrait aussi l'interdire à ses fils et à ses filles? En effet, répondit-on, on veut dire que Rab adopte l'avis de Rabbi et R. Eliézer celui des autres sages. Ainsi R. Simon au nom de R. Josué b. Levi ou R. Yossé b. Schaoul au nom de Rabbi dit : il n'est permis de manger passagèrement des ballots de figues qu'auprès de leur emplacement même (c'est un signe caractéristique d'inachèvement) ; quant à l'avis des autres sages, c'est celui de R. Jacob b. Idi au nom de R. Josué b. Levi, disant qu'il est permis de manger des ballots de figues, aussi bien à leur place elle-même que partout ailleurs (ils n'exigent pas cette distinction). Mais, objecta R. Yossé b. Schaoul à Rabbi, n'a-t-on pas enseigné qu'il est permis de donner à manger à ses bestiaux des caroubes aussi longtemps qu'on ne les a pas étendues en tas au sommet du toit pour les faire sécher? (n'en résulte-t-il pas que l'on peut manger provisoirement de ce qui doit être séché, même hors de son emplacement?) On ne saurait m'opposer un tel produit, répondit-il, car c'est une nourriture d'animaux (chacun sait que même hors de leur place, ces

1. Cf. Babli, tr. *Beça*, f. 35b. — 2. Légalement, ils n'ont pas de droits sur ces mêmes fruits, puisqu'ils sont à gage pour le transport seul.

produits sont inachevés). Selon l'opinion de Rab, quelle distinction établit-on entre le maître (qui ne peut pas en manger) et ses enfants qui le peuvent? Pour lui, on exige, sous peine d'interdit, qu'il se place auprès des ballots de figues, afin d'y montrer un indice d'inachèvement; mais pour les enfants, qui n'ont pas de possession par l'entrée dans la cour, cette indication n'est pas exigible, et ils peuvent en manger. On comprend cette autorisation de manger pour les enfants (qui n'ont pas de domicile propre); mais pourquoi est-ce permis aussi à la femme? N'a-t-elle pas le droit de revendiquer sa nourriture? (et, dès lors, n'est-ce pas une vente, comme le droit à la nourriture pour les ouvriers, auxquels c'est interdit sans dîme?) Rab se range sans doute à l'avis de celui qui déclare que la nourriture n'est pas due légalement à la femme; ou bien encore il adopte l'opinion [1] selon laquelle nul tribunal ne saurait prononcer l'ordre de nourrir la femme avec des produits provenant de la 7e année (ils ne peuvent servir à aucune dette légale); mais en ce cas elle peut se nourrir à côté de son mari des mêmes produits, sans que ce soit considéré comme le paiement d'une dette (de même ici, comme ce n'est plus une vente, il n'y a pas non plus d'obligation de la dîme). Mais ne devrait-on pas la considérer comme un ouvrier dont le travail ne vaut pas une obole (et dont la consommation est soumise à la dîme)? Ceci précisément prouve que la femme n'est pas considérée comme ouvrière. Mais même d'après celui qui admet qu'elle n'a pas légalement droit à la nourriture, n'a-t-elle pas une fixité de domicile dans sa maison, ce qui devrait entraîner l'obligation de la dîme, aussi bien que pour le mari? Elle n'y a pourtant pas les mêmes droits, comme il a été enseigné [2]: lorsque des hommes se sont associés sans le consentement des femmes, leur association est valable; mais lorsque des femmes se sont associées sans le consentement des maris, leur association est nulle (aussi la présence de la femme dans la cour n'entraîne pas pour elle l'obligation de la dîme). On a enseigné: tous ces cas entraînent l'obligation lorsqu'on a apporté les produits des champs à la ville (en signe de leur achèvement). Aussi la mischnâ qui dispense les fruits des droits s'il s'agit de les sécher, est conforme à Rabbi; car on a enseigné: lorsqu'on a apporté des figues du champ pour les manger dans une cour non gardée (ne ressemblant pas à la maison) et qu'ensuite, par oubli, on les rentre à la maison, ou si les enfants sans conscience les ont rentrés, il est permis de replacer ces fruits à l'endroit où ils étaient, et de les manger sans dîme. Toutefois, cela n'est dit qu'en cas de transport involontaire; mais s'il a été fait sciemment, c'est interdit. Or, cet enseignement ne peut avoir été dit que par Rabbi qui s'exprime ainsi: lorsqu'on a apporté des figues de son champ et qu'on les a fait passer par la cour pour les manger au sommet du toit (ce qui est un indice d'inachèvement), elles sont soumises aux dîmes pour tous, selon Rabbi; selon R. Yossé bar R. Juda, elles sont dispensées de la dîme. Or, dans la mischnâ, il est dit que lorsqu'on fait passer des figues par la cour

1. Tossefta sur *Schebiith*, ch. IV; même série, tr. *Kethoubôth*, VII, 31 (f. 1b). — 2. Tossefta sur le traité, *Erubin*, ch. VI.

pour les sécher, la famille peut en manger sans les rédimer ; donc, si ce n'est pas pour les sécher, l'obligation commence à l'égard de tous. R. Oula b. R. Ismael raconte au nom de R. Eliézer : Rabbi et R. Yossé b. R. Juda rentraient le panier plein de fruits derrière le toit (afin que, n'ayant pas vu la façade de la maison, on soit dispensé de la dîme). R. Juda b. R. Ilaï les ayant vus leur fit des reproches et leur dit [1] : Voyez combien vous différez de vos devanciers ! R. Akiba avait soin d'acheter plusieurs sortes différentes pour une petite pièce de monnaie, afin de pouvoir rédimer séparément chaque espèce ; et vous, vous rentrez le panier derrière le toit afin d'épargner cette part de dîme. Mais à quoi bon agir ainsi par subterfuge? N'y aurait-il pas également dispense si le transport a eu lieu par la cour pour les manger sur le toit, puisque R. Yossé bar R. Juda vient de le permettre et qu'il s'agit ici de lui? Certainement, fut-il répondu ; mais il agit ainsi par égard pour Rabbi qui était avec lui (et qui ne l'eût pas permis). Un vieillard les vit et leur demanda s'ils voulaient lui en donner? Oui, répondirent-ils. Quoi, s'écria-t-il, vous les refusez à votre père qui est aux cieux, et vous me les offrez !

Lorsque R. Yoḥanan dit plus haut qu'à l'arrivée du samedi les fruits cueillis pour être mangés de suite et qui sont restés jusqu'à ce jour deviennent alors passibles de la dîme (par la fixité que le Sabbat leur confère), il suit l'opinion de Rabbi, qui indique ici l'obligation de la dîme dès leur passage par la cour ; tandis que son interlocuteur, R. Simon b. Lakisch, qui en ce cas n'impose pas l'obligation, se conforme à l'avis de R. Yossé bar R. Juda. Toutefois il se peut que R. Yoḥanan adopte ce dernier avis, mais il est plus sévère à l'égard du sabbat, puisqu'en ce jour les fruits tombés spontanément sont également interdits (comme étant placés en dehors du contact habituel). De même R. Simon b. Lakisch qui paraît se ranger à l'avis de R. Yossé b. R. Juda dans la question du Sabbat, peut cependant admettre ici l'avis de Rabbi, en ce que c'est un point grave de faire passer les fruits dans la cour, où ils sont gardés comme à la maison. Or, R. Yoḥanan dit : la particularité de la vente des fruits, ou celle de la cour, ou celle de l'arrivée du Sabbat, ne constitue pas pour les fruits une obligation légale. R. Imi dit au nom de R. Simon : le point le plus grand de tout, c'est la cour considérée comme une maison pour la garde des fruits. R. Yoḥanan dit au nom de R. Simon b. Yohaï : si quelqu'un ayant 2 cours, l'une à Magdala et l'autre à Tibériade, fait passer les fruits par celle de Magdala pour les manger dans celle de Tibériade, il pourra en manger sans dîme, dès qu'il les a fait passer par un chemin où la dispense existe. Cette opinion de R. Simon b. Yohaï est conforme à l'avis de R. Yossé b. R. Juda et la dépasse même ; car R. Yossé b. Juda exprime seulement son opinion au cas où l'on se trouve dans un endroit qui par son emplacement dispense de la dîme ; tandis que R. Simon b. Lakisch parle même du cas où l'on se trouverait finalement dans un endroit où l'obligation de la dîme a lieu ; et malgré cela on en est dispensé si l'on a passé par un emplacement où c'est permis d'en manger sans dîme. Enfin, l'opinion

1. Cf. Babli, tr. *Berakhôth*, f. 35b (t. I, p. 372).

de R. Eliézer les dépasse encore tous deux, puisqu'il dit : dès que l'on a seulement commencé à faire passer les produits par une place dispensée de tous droits [1], le reste des fruits est également d'un usage permis. — On comprend que la mischnâ interdise de prendre du panier et de la hotte [2] des fruits (sans dîme) aux ouvriers qui en ont fait la condition ; mais pourquoi est-ce interdit pour les figues à récolter? C'est que, de même qu'il a été dit (§ 3) « il est permis de cueillir ces fruits un à un et de les manger successivement, mais si on les réunit, ils sont interdits sans dîme » ; de même, l'on a renouvelé ici la défense. Selon R. Isaac, l'endroit où les figues sont étendues constitue évidemment la réunion (aussi est-ce interdit dans ce cas).

3. Si un ouvrier, pris à gage pour travailler aux olives [3], établit la condition de pouvoir en manger, il peut en manger une à une sans les rédimer; mais s'il les réunit, elles sont soumises à la dîme. S'il est engagé pour sarcler les oignons et qu'il établisse la condition d'en manger des feuilles vertes, il peut les couper isolément et en manger; mais s'il les réunit, il doit la dîme.

4. Si quelqu'un trouve sur la route des figues coupées [4], fût-ce au bord d'un champ qui en est couvert, et de même si l'on se trouve sous un figuier penché sur le chemin et qu'au-dessous l'on voit des figues, on peut les prendre sans que ce soit un vol, et l'on est dispensé de la dîme (c'est de l'abandon). Mais, pour les olives et les caroubes (dont le propriétaire fait plus grand cas et qu'il ne perd pas de vue), il n'est pas permis de les prendre. Si l'on trouve des figues sèches et que la plupart des habitants de cette localité ont déjà comprimé leurs figues en gâteau (ce qui est la cueillette achevée), il n'est plus permis de les ramasser ; au cas contraire, c'est permis. Si quelqu'un trouve des morceaux d'un gâteau de figues, il faut les rédimer, puisqu'il est notoire que ce sont des fragments d'une partie achevée (et soumise aux dîmes). Quant aux caroubes, aussi longtemps qu'on ne les a pas étalées sur le toit pour les sécher (ce qui est l'achèvement), il est permis d'en donner aux animaux (passagèrement), parce qu'on y placera le reste (qui ne sert pas d'ordinaire au fourrage).

On a enseigné chez Rabbi : il sera permis à un tel ouvrier (qui en fait la condition) de manger comme d'ordinaire, avec dispense de la dîme. R. Yôna demanda de quel cas s'agit-il ici? Lorsque le maître l'a engagé pour travailler avec lui à cueillir des olives, tous reconnaissent qu'il peut en manger comme d'ordinaire sans dîme ; s'il l'a engagé pour travailler avec lui à améliorer l'arbre, ou l'olivier, tous reconnaissent qu'il peut seulement les manger une à une sans dîme, et qu'en cas de réunion la dîme est due. De quoi donc est-il

1. Cf. ci dessus, tr. *Troumôth*, VIII, 3.— 2. Les figues y sont réunies et interdites. — 3. Non pour les cueillir, mais pour émonder, ou sarcler, ou nettoyer. — 4. *Baba mecia*, f. 21b.

question? d'un ouvrier engagé pour les émonder (ou sarcler), conformément à ce qui est dit après : « S'il est engagé pour sarcler les oignons et qu'il établisse la condition d'en manger des feuilles vertes, il peut les couper isolément et en manger; mais s'il les réunit, il doit la dîme. » R. Ḥagaï demanda à ses compagnons : à quel cas se rapporte la dispense dont parle la mischnâ (§ 4)? C'est, fut-il répondu, au cas où l'on en mangerait passagèrement au champ qu'il y a dispense. Est-ce possible, leur dit-il, qu'il y ait un enseignement s'exprimant ainsi? La dispense a lieu évidemment en raison d'un abandon préalable; puisqu'il est dit : lorsqu'on a rentré ces produits dans la maison, ils sont dispensés des droits (ce qui ne peut avoir lieu qu'à la suite d'un abandon). Or, on a enseigné [1]: Lorsqu'on a trouvé un panier de fruits recouvert de feuilles, il n'est pas permis d'y toucher sous peine de vol, et les produits sont soumis à la dîme. Ce serait un vol d'en prendre, puisque les fruits sont accompagnés d'un signe distinctif posé par le maître; et ils sont soumis à la dîme, puisqu'en posant ce signe, le maître a indiqué qu'il n'en détournait pas la pensée et ne les abandonnait pas. Jusqu'à quel moment sa pensée sur les fruits reste-t-elle intacte? (et les fruits sont-ils en son pouvoir?) Jusqu'à ce que les fruits soient arrivés à un tel état de maturité que l'on puisse prélever l'oblation sacerdotale de l'abandon pour les libérer[2]. S'il n'y a plus de quoi prélever l'oblation de l'abandon (qu'ils sont pourris ou gâtés), on en estime la valeur pour la rendre au propriétaire); et, après le rachat, on les mange. R. Yôna demanda : est-ce que les produits ainsi estimés deviennent soumis à la dîme, à l'égal d'une vente, ou bien ne le seront-ils pas, puisque le nouveau propriétaire en remettra d'autres en échange de ceux qu'il a trouvés? C'est une vente, remarqua R. Mena; car il peut arriver que l'on ait mis déjà ce fruit dans la bouche; or, dans cet état impropre, il serait impossible de le rendre; si donc cela dépendait de la restitution, ne se trouverait-il pas que par voie rétroactive on aurait mangé un fruit non libéré? Cela prouve qu'une valeur échangée est soumise à la dîme, étant considérée comme objet vendu.

Lorsqu'on a trouvé un panier de fruits, si c'est dans une localité où la majeure partie des fruits est transportée au marché pour y être vendue (c'est là leur achèvement), il est interdit d'en manger même passagèrement sans prélever la dîme, et on la libère comme un fruit douteux (dont l'oblation a dû être prélevée); si c'est dans une localité où l'on transporte la majeure partie des produits à la maison, ils n'ont pas encore passé à l'état définitif; il sera permis d'en manger un peu passagèrement, et il faudra ensuite les libérer comme soumis avec certitude, y compris le devoir de l'oblation. Si l'on transporte par moitiés, l'une au marché, l'autre à la maison, il faudra au dehors libérer ces fruits comme douteux (ce n'est pas dû avec certitude, car ces fruits peuvent faire partie de ceux que l'on rentrera à la maison et qui, au dehors, ne sont pas en-

1. Tossefta sur le présent traité, ch. II. — 2 La dîme est due si l'abandon a eu lieu après la maturité; une fois le temps d'oblation passé et le maître ne venant pas, l'abandon sera complet.

core soumis); puis, en entrant à la maison, il faudra les libérer comme fruits soumis avec certitude (dans l'hypothèse qu'ils font partie de ceux que l'on conserve à la maison et dont l'état obligatoire ne commence que là). R. Yôna demanda : Est-ce que la dîme d'oblation prélevée pour le doute entraîne forcément le devoir de prélever la dîme avec certitude pour libérer le tout, en entrant à la maison (au même titre qu'en cas de certitude, le prélèvement de l'oblation entraîne le devoir de payer les autres dîmes)? Certes non, fut-il répondu ; sans quoi, l'oblation étant prélevée seulement à la maison, on ne respecterait pas l'ordre rigoureux des redevances (en prélevant d'avance les dîmes au champ). R. Yossé bar R. Aboun, ou R. Yohanan au nom de R. Simon b. Yoçadaq, dit qu'il faudra établir la condition suivante : si ces fruits font partie de ceux que l'on transporte au marché (par conséquent entièrement prêts), mon opération devra compter ; au cas contraire, elle sera nulle ; et il résultera de cette formule de condition qu'elle ne pourra pas avoir fait partie de ceux que l'on importe à la maison, et par suite, l'oblation de la dîme ne sera pas inaffranchie par rapport à la grande oblation prélevée seulement dans la maison. Si l'on transporte par moitié, est-il dit, il faudra au dehors libérer ces fruits comme douteux ; puis, en entrant à la maison, il faudra les libérer comme fruits soumis avec certitude. Mais, n'y a-t-il pas à craindre qu'ils font partie de ceux que l'on transportera au marché, et, dès lors, ne se trouverait-il pas que la grande oblation qui sera prélevée dans la maison comprendrait une part de dîme d'oblation (ce qui serait illégal [1]).

Selon R. Mamia, on obvie à ces divers inconvénients en désignant la dîme par le nom (et en la prélevant réellement plus tard). — On sait jusqu'à présent comment il faut agir pour ces divers fruits que l'on ne met pas en grange (pour eux, il n'y a pas ce signe distinctif de l'achèvement) ; mais, pour les produits que l'on met en grange, on prélèvera avec les dîmes l'oblation de la dîme (en raison du doute précité), non la grande oblation sacerdotale. C'est ainsi que l'on a enseigné : lorsqu'au champ on trouve des fruits étendus à terre, s'ils sont réunis l'un près de l'autre, il est interdit d'en prendre sous peine de vol ; s'ils sont dispersés, on peut en prendre sans que ce soit un vol ; mais dans l'un et l'autre cas, la dîme est due, non la grande oblation, car il n'est pas admissible qu'on les ait enlevés du grenier avant le prélèvement de l'oblation. D'où prendra-t-on la dîme? Sera-ce de la maison (en les rentrant), ou des fruits au champ (en tas)? On peut savoir la réponse à cette question de ce qui suit [2]: Lorsqu'un compagnon instruit meurt et laisse un grenier plein de fruits, fussent-ils emmaganisés ce jour même, ils bénéficient de la présomption qu'ils sont libérés des divers droits (sans quoi il l'eût dit). Peut-être en réalité voulait-il prévenir, et il n'a pas eu le temps (donc, on peut rédimer au champ). Il est possible, dit R. Aboun b. Hiya, qu'il soit mort avec calme, dans la plénitude de ses sens (on n'en peut donc rien conclure). Selon R. Hanania au nom

1. Le texte ne répond rien ; il sous-entend qu'en arrivant à la ville, on formulera la même condition à l'inverse. — 2. Babli, tr. *Pesahim*, fol. 9[a].

de R. Pinhas, on déduit la réponse à faire de ce qu'il est dit [1] : Lorsque les fruits sont éloignés, on dira p. ex. la dîme que je mesurerai plus tard sera considérée comme remise dès à présent entre les mains d'Akiba b. Joseph, qui l'acquerra pour les pauvres dont il est le trésorier. Cela prouve donc que l'on prélèvera la dîme à la maison. R. Hiya b. Aba déduisit la réponse de la mischnâ suivante [2] : « Si quelqu'un ayant ses fruits dans le grenier en donne un *saa* au lévite et un au pauvre, etc., il peut ensuite les manger » ; cela prouve aussi qu'on prélève les dîmes dans la maison. Selon R. Aba Marc, au contraire, on peut prouver de ce qu'il est dit : « la Halla sera prise à la maison », que la dîme sera prélevée au champ. R. Yônâ dit : la mischnâ parle seulement de trouvailles faites sur la grande route, non de ce qu'il y aurait entre l'homme et son prochain. Il dit aussi : Il est question là seulement d'olives trouvées sous l'olivier, ou de caroubes sous le caroubier ; mais, si l'on trouve des olives sous le caroubier, ou des caroubes sous l'olivier, il n'en est plus de même (il ne serait pas permis de les prendre, ni d'en manger sans dîme). Quant aux figues comprimées dont parle la mischnâ, comment supposer que la dîme est due ? N'est-ce pas dans la maison qu'on les comprime (non aux champs) ? On peut répondre, dit R. Aboun b. Hiya, que la plupart de ces gens les compriment au champ. Mais, objecta R. Zeira, ne peut-on pas reconnaître si ces figues ont été comprimées ou non ? C'est que, répondit R. Schaoul, il arrive parfois qu'une figue ayant passé sous la roue a été comprimée, mais elle ne le paraît pas ; d'autres fois, on l'a écrasée avec le pied, ce qui n'est pas une compression formelle, et cependant elle en porte la marque évidente. R. Eliézer dit : l'assertion émise par la Mischnâ s'applique seulement au cas où la majeure partie des personnes ne compriment pas leurs figues au champ ; mais au cas où c'est la majeure partie, on suppose jointe la partie déjà comprimée et l'autre plus faible qui le sera plus tard : ce qui forme au champ un total assez important pour que la dîme soit due. Selon un enseignement [3], notre mischnâ dit qu'il est permis de descendre des caroubes devant un animal, bien que ce soit autorisé pour l'homme avec dispense de dîme, parce qu'il n'est pas convenable pour un savant de manger dans la rue. C'est ainsi qu'il arriva un jour à R. Eliézer bar Simon de manger dans la rue ; R. Meir, l'ayant vu, lui dit : Quoi, tu manges dans la rue ! Et, à partir de ce jour, il s'en abstint.

5. Qu'appelle-t-on une cour [4] dans laquelle les produits deviennent passibles de la dîme ? Selon R. Ismael, ce sera la cour semblable à celles de Tyr, dont les objets sont gardés à vue (par un gardien spécial) ; selon R. Akiba, elle est disposée en 2 parties dont l'une n'est ouverte que lorsque l'habitant de la seconde a fermé l'autre. Selon R. Néhémie, dès que l'on ne se gêne pas d'y manger, ce qui y entre est soumis aux droits (cela

1. Tr. *Maasser schéni*, V, 9.— 2. Tr. *Troumôth*, ch. IV, § 2.— 3. *Kidduschin*, f. 40b. — 4. *Nidda*, f. 47b.

constitue la maison). R. Yossé dit : lorsqu'à l'arrivée de quelqu'un on ne lui demande pas ce qu'il veut (que c'est un lieu public), on est dispensé des droits. R. Juda dit : lorsqu'il y a deux cours l'une à l'intérieur de l'autre [1], l'intérieure est soumise aux droits, l'autre ne l'est pas.

On appelle une cour, enseigna R. Ismael, l'emplacement à la porte duquel un gardien est assis et veille à ce qu'il contient. R. Samuel b. Nahman dit au nom de R. Yonathan : tous ont appris que l'importation dans la maison rend les fruits soumis à l'obligation de la dîme, d'après l'expression « maison » contenue dans le verset du Deutéronome (XXVI, 13) : *J'ai fait disparaître les saintetés de la maison.* — Simon leur dit en présence de R. Yohanan : la règle est qu'il faut suivre l'opinion de tous de la façon la plus sévère (il faut au préalable que tous accordent la dispense, pour qu'elle soit réelle). Pourquoi n'a-t-on pas rapporté cette opinion simplement au nom de Simon, assez considéré pour que l'on y ajoute foi? (A quoi bon parler de la présence de R. Yohanan)? C'est pour dire que R. Yohanan ne le conteste pas (et l'a confirmé par sa présence; ce qui lui donne plus de poids). On a enseigné que R. Simon b. Eleazar dit au nom de R. Akiba : chaque fois que dans une cour l'un ferme et l'autre ouvre, les produits qui y passent sont dispensés de la dîme; c'est vrai pour deux associés, non pour deux locataires d'une même maison. D'où vient cette différence entre les associés et les locataires? Est-ce que l'un comme l'autre ne peut pas empêcher l'enlèvement, ou l'importation? En effet, dit R. Yôna, il s'agit d'un propriétaire et de son locataire : le propriétaire peut interdire certaines choses au locataire, non le locataire au propriétaire. C'est sur ce sujet que Simon dit en présence de R. Yohanan : on adopte comme règle l'avis de R. Simon b. Eleazar au nom de R. Akiba. R. Yôna rapporte que Zeira et R. Imi disent tous deux au nom de R. Yohanan : on adopte comme règle l'avis de R. Simon b. Eleazar au nom de R. Akiba. R. Ila dit que R. Yohanan a enseigné la même opinion aux disciples de R. Imi. R. Aboun b. Hiya demanda en présence de R. Zeira : Est-ce que R. Juda est venu ajouter un détail aux paroles de son maître R. Akiba? Non, rien, répondit-il.

6. Les fruits que l'on a portés sur le toit (d'au moins 4 coudées carrées) pour les manger là ne sont pas soumis aux droits, si même l'on est au-dessus d'une cour dont la contenance rend les produits obligatoires. L'espace formant l'entrée, l'antichambre, ἐξέδρα, et la saillie de la porte ou ressaut, sont considérés à l'égal de la cour, et si dans celle-ci les fruits sont soumis, ils le sont aussi là ; au cas contraire, ils ne le sont pas.

R. Eleazar dit : la mischnâ parle du cas où le toit est tellement isolé qu'il est seulement entouré [2] par l'air de la cour. Mais, dès lors, devant faire passer

1. Cf. même série, tr. *Abôda Zara*, ch. I, § 10 (f. 40b). — 2. Ou : pour ainsi dire fortifié. On retrouve cette expression, même série, tr. *Pesahim*, VII, 11 (35b)

les produits par la cour avant de les porter au toit, ne deviennent-ils pas soumis à la dîme ? On peut répondre que cet avis est conforme, soit à celui de R. Yossé bar R. Juda (lequel, en ce cas, n'exige pas de soumettre les fruits à la dîme), soit à celui de Rabbi qui l'exige, mais en supposant qu'il s'agit du cas où l'on se proposait de les étendre pour les *sécher*, et qu'après réflexion faite, l'on y a renoncé (ils sont considérés comme inachevés). Toutefois, dit R. Abin, il faut que le toit ait 4 coudées de large sur 4 coudées de long pour constituer vraiment une surface distincte ; car, de même que la maison ne rend pas les fruits obligatoires à la dîme, à moins qu'il y ait un espace de 4 coudées carrées, il faudra un même espace au toit pour qu'il y ait dispense de dîme à l'égard de ces fruits. Or, on a enseigné [1] : Lorsqu'une maison n'a pas 4 coudées carrées d'espace, on est dispensé d'y placer la *mezouza* [2], ni une balustrade (Deut. XXII, 8) ; elle ne peut pas servir pour y placer le repas symbolique servant le samedi à la jonction idéale des propriétés ; elle ne rend pas les fruits obligatoirement soumis à la dîme par suite de leur entrée ; elle ne peut pas former le trait-d'union entre deux localités (pour le mélange symbolique des espaces) ; celui qui a fait vœu de ne pas habiter dans les maisons pourra y demeurer ; elle ne donne pas droit à un espace particulier de 4 mètres devant la porte ; elle n'aura pas au jubilé les caractères d'une acquisition incommutable (Lévitique, XXV, 30) ; ses taches ne rendront pas impur tout ce qui s'y trouve (ib. XIV), et enfin son propriétaire ne sera pas dispensé pour cela du service militaire (I chron., XV, 35). Est-ce que les huttes de repos (برج) communiquent aux fruits qu'ils contiennent le degré de soumission aux dîmes à l'égard du propriétaire ? Puisqu'il est dit que la maison d'instruction et la maison d'études rendent leurs fruits soumis à la dîme par rapport au propriétaire ; il en sera de même pour les huttes. Rabbi exige un espace de 4 coudées [3], non de 4 murs ; selon R. Simon, au contraire, il faut absolument 4 murs, n'y eût-il pas 4 coudées ; selon R. Juda, il faut l'un et l'autre. Ce sont aussi les mesures qu'exigeait R. Juda pour qu'il y ait l'obligation de la *mezouza*. Il semble que R. Juda admet bien l'avis des rabbins (qu'il faut les deux et le défaut d'une des conditions motive la dispense de dîme) ; mais les rabbins n'adoptent pas l'avis de R. Juda, de sorte que s'il y a 4 coudées, ou seulement 4 murs, cette maison soit dispensée de la *mezouza* et ne soumette pas les fruits à l'obligation de la dîme (malgré ce défaut, la dîme est due).

7. Les produits placés sur les guérites (sirpus) [4] les huttes [5] et les hangars d'été [6], sont dispensés des dîmes. Les tentes de la plaine de Gue-

et tr. *Schebouôth*, VIII, 1 (38b), dans le sens de « toit entouré de constructions », selon l'interprétation du Dr Lévi, *Neuhebr. Worterbuch*, à ce mot. — 1. *Succa*, 3a. — 2. Inscription sur l'un des poteaux de la porte, Deut. VI, 9. — 3. Cf. même série, tr. *Succa*, ch. I, § 1 (f. 52a). — 4. A l'hébreu צריף, comp. Σαρπός, que Maïmonide rend par مكنس, latibulum, tuguriolum. — 5. Littéralement : *les bordj*. En ce cas, et dans les suivants, ce n'est pas un dépôt définitif. — 6. C'est le correspondant araméen de קיץ, été. On ne les occupe en été que pour l'ombre.

nossar (servant d'habitation), y eût-il un moulin et une basse-cour, n'entraînent pas pour les produits qu'elles contiennent d'obligation de dîme. Quant à la tente des potiers[1], la plus intérieure (étant la demeure) entraîne l'obligation; mais l'extérieure (presque publique) en est dispensée. R. Yossé dit : tout ce qui n'est pas une résidence permanente, aussi bien l'été que l'hiver, n'entraîne pas l'obligation pour son contenu (or, celle du potier, même à l'intérieur, n'est pas habitée l'hiver). Quant à la tente de la fête des tabernacles[2], qui sert de demeure pendant cette fête, elle entraîne l'obligation selon R. Juda; selon les autres sages, elle ne l'entraîne pas.

8. Lorsqu'un figuier est placé dans une cour (bien qu'elle entraîne l'obligation), on peut en manger successivement sans rédimer; mais, si l'on en réunit plusieurs figues, il faut les rédimer. R. Simon dit : on peut en avoir une dans la main droite, une à gauche, une dans la bouche (sans que ce soit une réunion interdite). Si l'on est monté au sommet du figuier, on peut en prendre la poche pleine pour les manger sur place.

On a enseigné : celui qui mange des fruits un à un a la faculté d'attendre qu'il les amollisse une première fois, et même 2 ou 3 fois. Toutefois, ajoute R. Yona au nom de R. Zeira, s'il l'on a cueilli un 2e fruit pendant qu'on laisse amollir le premier, ils sont considérés comme réunis et deviennent tous soumis à la dîme. R. Jérémie demanda : Lorsqu'on a jeté la première figue en l'air dans un espace supérieur à dix palmes (ce qui constitue pour ainsi dire un autre séjour) et qu'avant sa chute au-dessous de cet espace on a cueilli la seconde, est-ce aussi considéré comme une réunion? Oui, toutes deux deviennent soumises à la dîme.—R. Eliézer bar R. Simon dit : on peut en avoir 3 dans la main droite, autant dans la gauche et autant dans la bouche, sans que cela constitue une réunion interdite; parce que, selon lui, celui qui a l'habitude d'en manger autant à la fois les mesure d'après son usage et considère trois comme une seule. R. Eliézer bar R. Simon se rendit auprès de R. Simon bar R. Yossé bar Leponia[3] son beau-père, et celui-ci se versait deux verres de suite à boire. N'as-tu pas appris de ton père, lui dit-il, en combien de fois on doit boire un verre (et encore moins vider 2 verres d'un trait)? Tel qu'il est, répondit-il, on le considère comme un verre : s'il est froid on le boit en 2 fois, s'il est chaud, en 3 fois; mais les sages n'ont pas prescrit la mesure que le vin doit être beau, que la coupe sera petite, ni que la panse sera large. R. Josué b. Korha l'appela[4] : vinaigre fils du vin. Pourquoi m'appelles-tu ainsi, lui dit-il? Pour que tu te sauves et tu te rendes à Laodicée (car il avait pris des voleurs) Mais, répliqua-t-il, n'ai-je pas coupé les épines à émonder (n'ai-je pas bien fait d'enlever les impies)? Tu devrais aller te cacher au bout du monde et laisser

1. Cf. Babli, tr. *Succa*, f. 8b. — 2. Cf. tr. *Yôma*, f. 10a. — 3. Babli, tr. *Pesahim*, fol. 86b.— 4. Tr. *Baba mecia*, f. 83b.

au maître du potager (à Dieu) le soin d'émonder son bien des épines qu'il a. Lorsqu'une figue s'est détachée spontanément de l'arbre et est venue rouler auprès de celui qui se trouve là, peut-on retourner avec elle à l'arbre et la manger là sans dîme, comme il est dit ailleurs : « on peut, en cas de transport involontaire dans la maison, rapporter les produits au point de départ et les manger là sans dîme? » En est-il de même ici, ou non? Certes non, fut-il répondu, car ailleurs, il s'agit de les replacer dans un endroit où la dispense de la dîme a lieu, tandis qu'ici, même en les restituant à leur point de départ, l'obligation subsiste[1]. A quoi ressemblerait celui qui se tient au sommet du figuier (où, selon notre Mischnâ, on peut en manger)? Et quelle est la règle si l'on se trouve placé à côté des épis en gerbes? Sont-ils considérés comme étant placés dans la ville (et par conséquent soumis aux droits), ou comme se trouvant au champ (où la dispense subsiste)? On peut déduire la réponse par analogie avec le cas suivant[2]: si étant placé dans la ville, le propriétaire dit : « Je sais que les ouvriers oublient une gerbe en tel endroit », et qu'en effet ils l'ont oubliée, elle n'est pas considérée comme un oubli dû aux pauvres ; mais si, en étant placé aux champs, il dit aussi qu'il sait d'avance l'oubli qui va être commis par les ouvriers et que l'oubli ait en effet lieu, c'est dû aux pauvres, selon les termes mêmes du verset (Deutéron. XXIV, 19) : *au champ, et que tu oublies* (c'est alors dû aux pauvres) ; mais il n'est pas dit : « si, dans la ville, tu oublies. »

9. Lorsqu'une vigne est plantée dans une cour, on peut prendre toute la grappe (sans en manger par grains), et de même pour la grenade (sans l'égrener avant de la détacher) et pour le melon (sans le découper en place). Tel est l'avis de R. Tarfon. Selon R. Akiba, on mange la grappe par grains (sans la détacher entière), on égrène la grenade, on découpe le melon. Lorsqu'il y a du coriandre[3] dans la cour, on le découpe par feuilles pour en manger (sans dîme); si on prend un entier, on doit la dîme. Le rosmarin sauvage[4] (ou gingembre, polio), l'hysope[5] et l'orygane[6] (saturée) qui sont dans la cour sont soumis aux droits (malgré leur peu de valeur), si on les conserve —[7].

10. Sur un figuier est placé dans la cour, mais penche vers le toit, on peut manger sans restriction. S'il est[8] placé sur le toit et penche vers la cour,

1. Le figuier est dans la cour ; et, dès la chute du fruit, il est soumis à la dîme. — 2. Au tr. *Péa* de la même série, ch. V, § 6, on retrouve ce texte de la *Tossefta*, ch. III, sur ce même traité (t. II, p. 74). — 3. A ce terme, Maïmonide compare avec raison كسبرة. — 4. Ce terme, selon Maïmonide, se rend en arabe par مندق (persan), *noix aveline*, et les 2 suivants sont traduits par lui : معتر, *saturée*, et حاشا, *thym*. Voir aussi l'explication des trois termes par Michael Sachs, *Beitrage*, etc., t. I, p. 127-128. — 5. Cf. tr. *Nida*, 51a. — 6. Voir tr. *Schebiith*, ch. VIII, § 1, fin (t. II, p. 398), et Babli, tr. *Schabbath*, f. 128a. — 7. La *Guemara* de ce § se retrouve ci-dessus, tr. *Troumoth*, ch. VIII, § 3. — 8. Cf. Babli, tr. *Baba mecia*, f. 88a.

on en mange les fruits un à un sans dîme; en cas de réunion, la dîme est due. S'il est planté en Palestine (sur la limite) et penche au dehors, ou s'il est planté au dehors et penche vers l'intérieur, on se règle d'après l'emplacement du tronc. Quant aux maisons des villes frontières (les branches fussent-elles au dehors), le tronc l'emporte par sa place. Dans les villes de refuge [1] et dans la capitale ou Jérusalem (pour la consommation de la 2e dîme), la branche sert de guide.

On a enseigné au nom de R. Néhémie : lorsque le sol de la cour est cultivé, on le considère comme un jardin et l'on peut y manger passagèrement. R. Samlaï confirme cet avis. On a enseigné : lorsque la partie semée est la plus forte, les produits sont soumis à l'obligation ; mais lorsque la partie plantée l'emporte, ils sont dispensés de tous droits comme dans un jardin. Toutefois, ajoute R. Hisda, il faut que la plantation ait eu lieu pour orner la cour (sans quoi, l'obligation subsisterait). On peut déduire pour un cas ce qui a été admis pour l'autre par réciprocité : ainsi, l'on a dit qu'au cas où la partie semée est la plus grande, les produits sont soumis à la dîme, à la condition qu'il y ait eu culture du sol. Par contre, on en déduit que si le sol de la cour a été creusé, celle-ci devient apte [2] à avoir la valeur du jardin (avec dispense de la dîme), pourvu que la majeure partie ait été creusée. Lorsque la Mischnâ dit : « On peut en manger sans restriction », c'est au cas où celui qui mange se trouve au jardin; et lorsqu'elle dit : « On mange les fruits un à un sans dîme, et en cas de réunion la dîme est due », c'est au cas où le consommateur est placé dans la cour. R. Jérémie demanda en présence de R. Zeira : que faire lorsqu'un fruit est suspendu à 2 tiges (ẟύɔ et קן)? (Est-ce considéré comme réunion ou non ?) On répondit par le récit suivant : un jour, R. Zeira, R. Aba b. Cahana et R. Lévi étaient assis ensemble à étudier; R. Zeira adressait des reproches à ceux qui s'occupaient de légendes et les accusait de les expliquer d'une façon hétérodoxe. Pourquoi, demanda R. Aba b. Cahana, les gourmandes-tu ? Mieux vaut les interroger et voir s'ils te donnent des réponses convenables. C'est que, dit-il, comme il est écrit (Ps. LXXVI, 11): *Lorsque la fureur de l'homme te célèbre, tu te ceins du reste de la fureur* (dans le châtiment des impies, éclate la gloire de Dieu), cela signifie lorsque l'homme aura expié en ce monde une partie de ses péchés, il expiera le reste dans le monde futur. Mais, fut-il répliqué, ne peut-on pas l'interpréter en ce sens : l'homme te célèbrera dans le monde à venir pour son état heureux, lorsque tu auras ceint le reste de ta fureur en ce monde (que l'homme aura tout expié) ? R. Lévi dit : lorsque tu éveilles ta fureur contre les impies en les punissant, les justes apprécient ce que tu fais et ils glorifient ton nom. Ainsi, dit R. Zeira, en tournant et retournant les divers sens (de l'interprétation exégétique), on n'en a rien déduit de définitif; par conséquent, mon fils, va

1. Cf. tr. *Maccoth*, f. 12a. — 2. L'édition d'Amsterdam n'a pas ici le mot כשורה comme les autres, mais פטורה.

et préoccupe-toi de ce qu'il en est des deux tiges, ce qui est le mieux de tout (ces études là sont plus sérieuses que les explications de textes). On a enseigné ailleurs[1]: « Toute construction qui se trouve à l'intérieur des murs de la ville est considérée comme les maisons de la ville entourée de murs, à l'exception des champs ; selon R. Meir, on y comprend aussi les champs. » Quel est le motif des autres rabbins? C'est que, disent-ils, il est écrit (Lévitique, XXV, 30) : *la maison sera acquise incommutablement*; on sait par là ce qu'il en est pour « la maison sise dans une ville close de murs. » Mais comment sait-on que l'on y comprend aussi les pressoirs, les cuves, les fosses, les citernes, les cavernes, les bains, le pigeonnier et les tourelles, non compris les champs? C'est pourquoi il est dit : *la maison*; or, puisque la maison a cela de particulier d'offrir un séjour, le champ en est exclu, parce qu'on n'y demeure pas. Comment R. Meir raisonne-t-il pour être d'un autre avis? Selon lui, l'expression *la maison sera acquise* semblerait indiquer seulement la maison; mais l'on y comprend également les pressoirs, les cuves, les fosses, les citernes, les cavernes, les bains, le pigeonnier, les tourelles, et même les champs, parce que le même verset contient ensuite un cadre plus vaste en disant : *sise dans la ville close de murs*. Par cette dernière expression, on exclut la maison adossée au mur de la ville, selon R. Juda[2]; mais, selon R. Simon, le mur extérieur de la maison forme seul la muraille (et, dès lors, elle est admise comme sise à l'intérieur). C'est que R. Juda lit : *qui a*, לו *un mur;* R. Simon lit : *qui n'a pas* לא *de mur*[3]. Lorsque la mischnâ dit que, pour les villes de refuge, la branche sert de guide, il importe que l'on soit monté par là, dit R. Hinena; mais, si l'on est monté par le tronc, celui-ci sert de guide. Notre mischnâ est conforme à Schammaï[4], qui dit de considérer tout comme situé à l'intérieur. On a enseigné : lorsqu'on a tourné la branche vers l'intérieur, le tout est considéré comme étant situé au dedans[5]. Aussi, y a-t-il là un préopinant ou ancien docteur qui confirmait l'avis de Schammaï.

CHAPITRE IV

1. Celui qui confit des produits, ou les cuit, ou les sale (tous travaux de conservation), est tenu de les rédimer. Celui qui les enfouit sous terre (pour les faire mieux mûrir), ou celui qui trempe des fruits aux champs (travail passager), peut en manger sans les rédimer. Celui qui écrase des olives pour en faire sortir l'amertume (travail passager) est dispensé des droits. De même celui qui presse des olives sur son corps (pour s'en enduire); mais, s'il les presse dans sa main pour en recueillir l'huile, il est

1. Mischnâ, tr. *Erakhin*, ch. IX, § 5, et Babli, ibid., f. 32a. — 2. Même mischnâ. — 3. Il y a, en effet, dans ce verset une orthographe défectueuse, qui peut donner lieu à l'équivoque. — 4. Ci-après tr. *Maasser schéni*, ch. II, § 7. — 5. Ce qui semble contraire à *Schammaï*.

tenu de la rédimer (c'est un travail complet). Celui qui écume le résidu du vin qui surnage au-dessus d'un mets (refroidi) est dispensé des droits; mais si l'on opère ainsi sur une marmite, on est soumis aux droits, parce qu'elle équivaut à une petite cuve.

Le feu, ou la vente, ou le sel, ou le prélèvement de l'oblation, ou l'arrivée du sabbat, ou le dépôt des fruits dans une cour aussi bien gardée que la maison, rend les fruits aptes à être soumis aux dîmes; car R. Yohanan dit [1] que la vente ou la survenue du sabbat n'entraîne pas l'obligation légalement, mais par extension rabbinique. En outre, R. Ami dit au nom de R. Simon b. Lakisch que la plus grave de toutes les causes entraînant l'obligation de la dîme, c'est le dépôt dans une cour gardée comme la maison. — Lorsque la mischnâ prescrit l'obligation de la dîme pour les produits, s'ils sont confits, ou s'ils sont cuits, faut-il que cette opération soit achevée? On peut savoir la réponse à cette question de ce qui suit : dès que l'on a roussi des épis au feu, ils sont soumis à la dîme (donc, il y a obligation avant que la cuisson soit achevée). Or, si on ne les avait pas fait passer au feu, les travaux préparatoires ne seraient pas achevés et la dîme ne serait pas due (donc, il faut bien peu de feu pour les achever). Toutefois, on peut établir cette distinction que d'avoir roussi (flambé) le blé, cela constitue l'achèvement de sa préparation (sans quoi, la dîme n'est peut-être pas due, s'il s'agissait de cuisson, qui devra être parfaite, et dès lors, la question précitée n'est pas résolue). Où établit-on cette discussion entre l'achèvemeut rapide de la préparation et celle qui est plus longue? Lorsqu'on enseigne [2] : qu'au cas où l'on arrache quelques épis à la main pour en manger les grains grillés, ils sont soumis à la dîme; si c'est pour les moudre et en faire une pâte, la dîme n'est pas due (c'est trop peu de chose). Lorsqu'on a confit ou cuit des produits d'un autre, sans que le propriétaire le sache, sont-ils soumis à la dîme, on non? C'est un sujet en discussion entre R. Yohanan et R. Simon b. Lakisch [3]; car, lorsque quelqu'un a ratissé le tas de blé d'autrui, sans que celui-ci le sache, la dîme est due selon R. Yohanan; selon R. Simon b. Lakisch, elle n'est pas due (il en est de même pour la cuisson, qui a lieu sans que le maître le sache). Toutefois, dit R. Judan, les deux cas ne sont pas tout-à-fait analogues, pour qu'il y ait lieu de déduire l'un de l'autre : comme il est possible de se passer de la cuisson, R. Yohanan peut admettre en ce cas qu'il y a dispense (tandis que la mise en tas est inévitable [4], et entraîne l'obligation comme un acte que le prochain approuvera). Si les fruits ont été cuits pendant qu'ils étaient encore en la possession du trésor sacré (les travaux préparatoires étant achevés pendant la période de consécration), qu'ensuite on les a rachetés, puis importés dans une cour gardée comme la maison, est-ce que la dîme est due? (Considère-t-on ce dernier fait comme l'achèvement des produits, réalisé en

1. Ci-dessus, III, 1. — 2. Tossefta sur ce traité, ch. III. — 3. Ci-après, V, 6. — 4. Ci-dessus, ch. I, § 6.

dehors de la période de consécration et entraînant l'obligation des dîmes, ou non?) Selon l'avis de R. Simon b. Lakisch, qui a dit plus haut que ce dépôt dans la cour constitue l'achèvement le plus parfait, la dîme est due ; pour l'un (la cour), il y a l'obligation légale de la dîme [1] ; mais pour l'autre (le feu), c'est seulement dû par décision rabbinique (son action s'efface devant celle qui est plus grave). Lorsqu'on a commencé par les importer dans la cour gardée comme maison, qu'on les a ensuite rachetés, puis cuits, quelle est la règle? La dîme est due, sans qu'il y ait contestation à ce sujet; or, a-t-on fait aucune opération définitive sur ces fruits pendant qu'ils étaient au trésor sacré? (Certes, non; aussi, la dîme est due). Voici ce qu'on a voulu dire : si des fruits consacrés ont été cuits et qu'ensuite on les ait portés dans la cour gardée comme maison, puis on les rachète et on les cuit de nouveau, selon tous la dîme est due (l'opération finale n'ayant eu lieu qu'après le rachat); mais quelle est la règle si, après le rachat, on veut les mettre à sécher? (Considère-t-on que, les travaux préparatoires n'étant pas achevés, la dîme n'est pas due?) Si l'on veut prétendre que l'action du feu entraîne l'obligation, pour ce qui est inachevé, on peut dire aussi qu'elle en dispense s'il s'agit de fruits sacrés; et, à l'inverse, si elle n'entraîne pas la dette, elle n'en dispense pas non plus. R. Jérémie demanda : lorsqu'au champ on a enduit les fruits avec de l'huile, sont-ils soumis à la dîme, ou non? Cela va sans dire, puisque sans cela l'action du feu entraîne l'obligation de la dîme; en effet, la question a été seulement posée, parce qu'il peut arriver que malgré l'enduit on ne les cuise pas [2]. — R. Yossé au nom de Cahana rapporte par R. Yôna que R. Halafta b. Schaoul enseigne ceci : lorsqu'au champ on s'installe comme pour un repas fixe, la dîme est due; au cas contraire, non. Qu'appelle-t-on une installation pour un repas fixe qui entraîne l'obligation de la dîme? Chaque fois qu'il y a du vin. Lorsqu'on a pris toutes les mesures pour s'installer et que, par suite d'un incident, on y a renoncé, quelle est la règle? (question non résolue). On a enseigné [3] : l'oignon, le cresson et la moutarde réduite, même au champ, sont soumis à la dîme (ainsi ils sont prêts). Jusque là, on sait quelle est la règle lorsqu'on a pulvérisé un oignon inaffranchi (corps principal) dans de l'huile profane (libérée); mais quelle est la règle lorsqu'on a écrasé un oignon profane dans de l'huile non libérée? (question non résolue).

R. Zeira ou R. Hiya bar Asché dit au nom de Rab : lorsqu'on a comprimé une grappe de raisin dans un verre pour boire ce vin, il faut d'abord en prélever la dîme (c'est du vin tout prêt); si on l'a comprimé dans une écuelle pour assaisonner un mets), la dîme n'est pas due. Mais pourquoi cette dispense? Est-ce que l'action du feu sous l'écuelle n'entraîne pas l'obligation? On répond qu'il peut s'agir d'un mets froid. « Si l'on agit ainsi sur une marmite, dit la mischnâ, la dîme est due. » Pourquoi? C'est qu'il est question là, dit R.

1. Selon R. Yohanan, pour le dépôt dans la cour, la dîme n'est pas due légalement; et la consécration en dispense.— 2. Est-ce donc considéré comme un manque d'achèvement, ou non? — 3. Tossefta, *l. c.*

Éliézer, d'une marmite vide où l'on a versé le vin; or, si on écume le vin au-dessus d'un mets (froid), rien n'est dû ; mais si l'on opère sur toute la marmite, la dîme est due, comme si l'on agissait sur une petite cuve.

2. Si des enfants ont enfoui des figues au champ pour les manger le samedi [1] et que l'on a omis de les rédimer, on ne peut même pas le samedi soir (jamais) en manger sans les rédimer. Un panier plein de fruits spécialement destiné à la consommation du samedi [2] est dispensé de tous droits, selon Schammaï; mais, selon Hillel, il y est soumis (de suite). R. Juda dit : même sur un panier de fruits que l'on emplit pour l'envoyer à son prochain [3], on doit prélever la dîme avant d'en manger.

R. Hamnona dit : lorsqu'un enfant a couvert un panier avec des feuilles pour le transporter au marché, ce panier est soumis aux dîmes, parce que dans la place où la pensée d'une grande personne suffirait pour constituer l'obligation, l'acte d'un enfant corroborant sa pensée (dont l'intention seule ne suffirait pas pour contracter cette obligation) entraîne la même gravité. R. Zeira objecta ceci : la pensée (le projet seul) ne suffit pas pour imposer la dîme à ce panier de fruits, jusqu'à ce qu'on ait aussi la pensée de l'ouvrir au marché ; il en sera de même pour l'acte accompli par des enfants qui ont couvert de feuilles un panier, jusqu'à ce qu'on l'ait ouvert au marché. Notre mischnâ est en désaccord avec R. Hamnona, puisqu'elle dit : « Si des enfants ont enfoui des figues au champ pour les manger le samedi et que l'on a omis de les rédimer, on ne peut même pas le samedi soir (jamais) en manger sans les rédimer. » Or, il n'y a pas là d'acte qui corrobore leur intention, et pourtant la dîme est due? R. Zeira répondit au nom de R. Hamnona qu'il peut s'agir du cas où les enfants ont cueilli les fruits au moment du coucher du soleil le vendredi soir; alors leur action prouve quelle a été leur intention, de les réserver pour le samedi (ce qui entraîne l'obligation). N'est-ce pas contraire à ce que R. Yoḥanan a dit plus haut (II, 3) : l'arrivée inopinée du sabbat rend les fruits soumis à la dîme, lors même qu'ils n'ont pas été cueillis pour le sabbat; tandis qu'ici on parle d'une cueillette faite en vue du sabbat, et si elle n'a pas été faite pour ce jour spécial, la dîme n'est donc pas due? En effet, répondit R. Yôna au nom de R. Hamnona, la règle serait la même selon R. Yoḥanan, si la cueillette n'a pas été faite pour ce jour; on emploie seulement cette expression pour dire que, malgré ce but, on peut en manger passagèrement le vendredi avant le sabbat, non plus tard. N'est-ce pas aussi en désaccord avec l'avis de R. Simon b. Lakisch? Puisqu'il s'agit d'enfants, pour lesquels il n'y a pas d'intention, qu'importe que la cueillette ait eu lieu en vue du samedi ou non? R. Yossé répond au nom de R. Ila qu'il peut s'agir du cas où cette cueillette a eu lieu au coucher du soleil ; les enfants démontrent alors par leur action quelle est leur pensée. R. Eléazar dit au nom de R. Oschia que la mischnâ

1. Cette mise de côté les soumet aux droits. Cf. Babli, tr. *Beça*, f. 34_b. — 2. Mischnâ, tr. *Edouyôth*, IV, 10.— 3. Cf. ci-après, V, 1.

parle d'un panier de figues; et chez R. Yanaï on ajouta : fût-ce même une branche de figuier chargée de fruits (non le panier), l'obligation commence. Enfin R. Eliézer b. Antigonos répondit au nom de R. Eliézer, élève de l'école de R. Yanaï, qu'il peut s'agir d'un figuier spécialement destiné à l'usage du sabbat (pour ce motif, il y a de suite l'obligation). Un jour, R. Hiya, R. Imi et R. Issi étaient assis ensemble, et ils virent passer un homme chargé d'un panier de figues. Est-ce pour vendre, demandèrent-ils? Non, dit-il, il est destiné à servir au jour du sabbat et ne se vend pas. R. Hiya dit au nom de R. Yohanan : lorsque dans la mischnâ R. Juda impose l'obligation de la dîme, c'est seulement parce qu'il s'agit d'un panier de fruits destinés au sabbat; ou bien encore, R. Juda l'impose lorsqu'on cueille un panier de fruits pour l'envoyer à son prochain, parce qu'en ce cas on y attache autant d'importance que si c'était destiné au sabbat.

3. Si l'on prend des olives du réservoir [1], on peut les tremper une à une dans le sel pour les manger (sans dîme); mais si l'on en met plusieurs au sel pour les manger ensemble, il faut les rédimer. R. Eliézer dit : si un homme (impur) en prend du réservoir pur, il doit la dîme [2]; mais si c'est du réservoir impur, il en est dispensé, puisqu'en ce cas il remet le reste (le tout étant impur).

Notre mischnâ n'est-elle pas en contradiction avec Rab, qui dit plus haut (III, 1) qu'il est interdit de manger les figues mises à sécher (comme ici les fruits trempés au sel) avant de les rédimer? On répond qu'il peut s'agir ici du cas où le réservoir est placé au champ (ce qui lui donne moins de gravité, et plus haut, il s'agit de produits qui ont passé déjà par la cour gardée). Il y a une autre objection : si la présence du sel rend les fruits soumis à la dîme, pourquoi la mischnâ dit-elle qu'elle est due « si l'on en met plusieurs au sel pour les manger ensemble? » A quoi bon parler de cette réunion? Et si la réunion entraîne l'obligation, à quoi bon parler du sel? Ce sont les deux causes réunies qui constituent le devoir.

De quel cas parle R. Eliézer ici? S'il y a deux réservoirs dont l'un est pur et l'autre impur, il va sans dire que c'est permis à l'homme impur d'en prendre, selon tous [3]; s'il n'a qu'un pressoir pur, chacun l'interdit [4]? Voilà de quel cas il s'agit : lorsque l'homme impur a un pressoir pur et que son prochain en a un impur; or, dit R. Eliézer, l'homme ayant l'habitude de remettre aussi le reste au pressoir du voisin, il lui sera interdit de toucher au pur, mais il pourra manger l'impur, où il remettra le reste; selon les autres sages, l'homme ne remet pas le reste au pressoir de son voisin et il ne pourra donc rien prendre de ce dernier. — R. Yohanan dit [5] : si on coupe le vin d'eau

1. Cf. Babli, tr. *Beça*, f. 35a. — 2. Puisqu'il ne peut pas remettre au réservoir pur le reste des fruits qu'il a pris et qu'il a rendus impurs. Cf. ci-dessus, ch. III, § 4, fin. — 3. Puisqu'il peut remettre le reste dans l'impur, pourquoi les sages l'interdisent-ils? — 4. Pourquoi alors R. Eliezer seul l'interdit-il? — 5. Cette observation se rapporte au § 4 qui suit.

chaude, il faut le rédimer, parce que cette consommation a un caractère fixe[1]; mais si c'est de l'eau froide, on en est dispensé, parce que c'est un accessoire et il se peut qu'on remette le reste au pressoir près duquel on se tient (auquel cas rien n'est dû). Or, R. Yossé au nom de R. Zeira, ou R. Yôna au nom de R. Eliézer dit[2] : même le liquide qui se trouve déjà réparti dans des *lougs* (mesures) n'est pas considéré comme soumis aux dîmes aussi longtemps que les travaux préparatoires ne sont pas achevés, parce qu'alors on a l'intention de remettre à la cuve ce que l'on ne consomme pas.

4. On peut, en étant penché sur le pressoir, boire du vin sans le rédimer, soit que l'on coupe le vin d'eau chaude, soit d'eau froide. Tel est l'avis de R. Meir. Selon R. Éliézer ben Zadoq, il faut le rédimer[3]. Selon les autres sages, si on le coupe d'eau chaude, il faut le rédimer (c'est un travail essentiel); mais au cas contraire on est dispensé.

5. Si quelqu'un épluche de l'orge d'un épi[4], il peut manger les grains un à un sans dîme; mais s'il les recueille dans sa main (les réunit), il doit prélever la dîme. Si quelqu'un égrène[5] du froment (au feu pour le sécher), il peut passer les grains d'une main à l'autre pour les tamiser (enlever le son), et les manger sans rédimer; mais si, après les avoir vannés, il les réunit dans son sein, il doit la dîme.

R. Zeira dit: comme je puis éplucher à la fois deux épis d'orge, la dîme ne sera pas due en ce cas (de même que la mischnâ le permet d'ordinaire pour ceux que l'on mange un à un). On a enseigné en effet[6] : de l'orge, c'est permis pour 2 épis, mais à partir de 3, la dîme est due; pour le froment, c'est permis jusqu'à 3, et la dîme est due à partir de 4. Houna b. Ḥinena et R. Taḥlifa b. Imi étaient assis devant R. Eliézer; R. Yôna dit : si tous les Bar Taḥlifa se nomment bar Imi, celui-ci mérite d'être nommé Bar R. Imi (avec le titre de Rabbi); et si tous se nomment bar R. Imi, celui-ci leur est supérieur à tous pour son procédé de vanner les grains entre les jointures des doigts. On voulut voir de quelle façon il s'y prenait, sans rouler les grains dans sa paume; il se tourna alors vers le mur, puis, l'opération achevée, il leur montra une mesure pleine ainsi préparée (en assez grande quantité). On a enseigné en effet qu'il est permis d'en tamiser beaucoup, à la condition de ne pas employer pour cela un entonnoir, ni une grande marmite (l'emploi de ces ustensiles montrerait qu'il s'agit d'un grand travail définitif). Enfin, sous le rapport du repos sabbatique, on peut en éplucher jusqu'à la valeur d'une figue sèche, non au-delà. R. Ḥiya demanda en présence de R. Mena : comment se fait-il que tantôt l'on dise, pour l'orge, qu'il est permis d'en égréner 2 épis, non 3, sans

1. A cause de l'eau chaude, on n'en peut pas verser le reste à la cuve, au risque de gâter tout le vin. — 2. Ci-dessus, ch. I, § 6.— 3. Il est à craindre qu'il ne se tienne en dehors du pressoir, auquel cas la dîme est due. Cf. tr. *Schabbath*, f. 11b; tr. *Erubin*, f. 99b.— 4. Cf. tr. *Beça*, fol. 13b.— 5. Ib. fol. 12b.— 6. Tossefta sur ce traité, ch. III.

les rédimer, et tantôt notre mischnâ le permet seulement si on les mange un à un? Il y a une différence, fut-il répondu; dans ledit enseignement, il s'agit du cas où l'on peut remettre le reste à la grange, près de laquelle on se trouve (une consommation, même plus forte, ne sera que passagère). On a enseigné en effet : ce n'est vrai (qu'il faut les manger un à un) que lorsqu'on ne se trouve pas auprès d'une grange; mais lorsqu'on est auprès, il est permis d'en manger davantage à la fois, parce qu'on y déposera le reste (et le repas n'aura pas de caractère fixe).

(5). Lorsqu'on a semé du coriandre pour servir de semence, la partie verte (secondaire) peut être mangée sans dîme ; si, au contraire, on l'a semée pour le manger en légume, il faut rédimer le tout, verdure et semences. R. Éliézer dit [1] : l'anet est soumis aux dîmes en toutes ses parties, les feuilles vertes, la semence et les graines [2], ou bourrelet ; selon les autres sages, on ne doit la dîme, pour la semence et les parties vertes, que sur le cresson et l'origan [3].

Hiskia dit : du moment qu'il a eu soin, à deux ou trois reprises, d'en opérer la cueillette, ces actions réitérées dénotent bien la pensée du maître, qu'il désire le manger en légume vert; si au contraire il s'en est abstenu deux ou trois fois, ce sera la preuve qu'il désire en conserver la semence [4].— On a enseigné [5] : lorsqu'on a semé de l'anet pour tirer parti de la semence, on rédime cette dernière, non les feuilles vertes à manger ; si on l'a semé pour manger les feuilles vertes, on rédimera l'une et l'autre, non le bourrelet de graines. Mais si on l'a semé pour ce dernier produit, il faut le rédimer ainsi que la semence et la partie verte. Il est dit en effet [6] que l'on prélève la dîme pour la semence et les feuilles vertes sur le cresson et l'origan seulement ; et c'est ainsi qu'il faut rectifier la version de notre mischnâ : Il n'y a pas de produit qui, étant semé pour les graines, est soumis à la fois aux dîmes pour les graines et pour les feuilles vertes, sauf le cresson et l'origan.—Dans quel cas R. Eliézer discute-t-il contre les autres sages? Lorsque le produit a été semé pour les graines; mais si c'est pour manger les feuilles vertes, les autres sages reconnaissent aussi qu'il faut tout rédimer (les considérant comme un objet à manger). On a enseigné en effet : il est d'usage à Batanée d'user librement (sans dîme) des feuilles vertes, selon l'avis de R. Eliézer. Or, puisque l'on invoque seulement ce dernier avis, cela prouve que les autres sages pensent différemment et l'interdisent.

6. R. Simon b. Gamaliel dit : les boutons de fenugrec, de moutarde et

1. Cf. tr. *Abôda Zara*, f. 7b.— 2. Faut-il voir là le mot ριζίον (radicula) retourné? Selon J. Lévy aussi, c'est la tête ronde contenant la semence.— 3. Au terme hébreu, Maïmonide compare le terme identique غرغر, que le Kamous traduit trop vaguement : *nomen herbæ*.— 4. Suit un passage que l'on retrouve presque textuel, au tr. *Schebiith*, ch. II, § 8 (t. II, p. 341). — 5. Tossefta sur le tr. *Schebiith*, ch. II. — 6. *Erubin*, 28a.

de fève blanche sont soumis à la dîme. R. Eliézer dit[1] : pour le caprier (كبر), il faut rédimer les bourgeons, les fruits[2] et même leur écorce. Selon R. Akiba, on ne rédime que le fruit réel.

On a enseigné : lorsque les fèves, l'orge, ou le fenugrec, ont été semés pour en manger les parties vertes et qu'ensuite, par oubli, on les laisse à l'état de graines, celles-ci sont soumises à la dîme, non la partie verte (n'en résulte-t-il pas que les autres sages dispensent la partie verte?) Ceci aussi, dit R. Jérémie, est un avis émanant de R. Eliézer. Samuel dit : l'écorce est interdite dans les fruits des premières années de plantation, parce qu'elle les entoure, comme il est dit (Lévitique, XIX, 23) : *Vous considérerez son fruit comme une excroissance;* le mot ערלה (præputium) implique qu'il s'agit de l'enveloppe du fruit. Rab ordonna aux disciples de son école, puis à leur tour R. Houna et R. Hamnona donnèrent les mêmes ordres aux compagnons d'études qui suivaient les cours, de bien recommander ceci à leurs femmes : lorsqu'elles voudront faire tremper des câpres, elles devront avoir bien soin d'en enlever le calice ou fruit interne (lequel seul, selon R. Akiba, est soumis à la défense). R. Aba dit que R. Zeira observa ceci : toute écorce pousse avec le fruit ; seulement, dans le présent cas, le fruit se trouve suspendu en haut et l'écorce en bas (pour laisser échapper le fruit lorsqu'il sera mûr, comme p. ex. des amandes ou des noisettes). L'écorce et le bourgeon forment une seule espèce ; aussi peut-on rédimer les bourgeons avec l'écorce, et réciproquement ; mais on ne peut employer aucun d'eux pour rédimer le fruit même, ni employer le fruit pour les libérer. Le fruit même ou la baie comporte la gravité qui incombe aux arbres[3] et celle qui incombe aux semences[4]. Et sous quel rapport a-t-on prescrit ces mesures graves? En voici les conséquences : si ces fruits, dont la floraison remonte à la 2e année agraire[5], ont été cueillis en la 3e année (où l'on doit, outre la 1re dîme, celle des pauvres), il faudra prélever toutes les dîmes, en opérant ainsi : on prélèvera la 2e dîme, on la rachètera comme telle, puis, en raison du doute, on remettra le montant aux pauvres-[6].

CHAPITRE V

1. Celui qui arrache des plants de son propre jardin et les transplante ailleurs, peut en manger les fruits sans les rédimer (ils sont considérés comme inachevés) ; s'il a acheté des fruits encore adhérents à la terre, il en est aussi dispensé, ainsi qu'au cas où il a recueilli des fruits pour les envoyer à son prochain. R. Eliézer b. Azaria dit : à l'époque où l'on vend déjà des produits semblables au marché, ils sont soumis à la dîme.

1. Cf. Babli, tr. *Berakhôth*, f. 36a (II, p. 375). — 2. Autrement dit : la baie. — 3. Leur annuité agraire est comptée à partir de la floraison. — 4. Pour elles, on compte l'annuité au moment de les cueillir. — 5. On doit alors, outre la grande dîme, la 2e dîme. — 6. Suit un § qui se trouve déjà *in-extenso* au tr. *Kilaïm*, ch. V, § 8, fin (t. II, p. 281).

R. Abahou dit au nom de R. Simon b. Lakisch : L'avis exprimé dans notre mischnâ, qui permet de manger sans dîme les fruits de plants arrachés, est conforme à R. Akiba, puisqu'il dit ailleurs [1] : « On prendra des produits en grange, l'on sèmera et l'on sera dispensé d'en donner la dîme, jusqu'à ce que le tas de blé ait été nivelé » (en signe d'achèvement des travaux). Selon R. Ḥiya au nom de R. Yohanan, l'avis de la mischnâ peut avoir été en conformité d'opinions même avec les autres sages qui reconnaissent que, pour les plants arrachés, il y a dispense de la dîme. A quoi tient cette différence entre les plants et le simple froment? Ce dernier offre un état achevé d'élaboration aussitôt qu'il est coupé, tandis qu'il n'en est pas de même pour les plants, dont la destination ultérieure est d'être transportés ailleurs. R. Akiba adopte toutefois l'avis des autres sages (§ 2), qu'il y a l'obligation de la dîme pour les raves et les radis dès qu'on les arrache, parce qu'ils se perdraient ensuite (leurs travaux préparatoires sont donc achevés), tandis que le froment n'est pas détruit aussitôt après ; de plus, on mettra le froment dans un autre grenier (il est donc inachevé), tandis que lesdits légumineux, n'ayant pas d'autre grenier, sont achevés sitôt qu'ils sont arrachés et sont donc soumis aux dîmes.

« Si l'on a recueilli des fruits pour les envoyer à son prochain, est-il dit, on est dispensé. » Il est vrai que Rab interdit de manger les produits sans dîme lorsqu'on les a fait passer par la cour gardée, tandis que l'envoi au prochain en est dispensé. C'est que, dit R. Semi en présence de R. Yossé au nom de R. Aḥa, Rab impose l'obligation aux produits qui ont passé par la cour gardée, bien qu'il s'agisse de ceux dont l'opération est inachevée, conformément à R. Meir (qui l'impose même dans ce dernier cas s'il y a passage par la cour). En effet, dit R. Mena, notre mischnâ le confirme aussi, en disant : « Si l'on a acheté des fruits encore adhérents à la terre, on est dispensé de la dîme. » Donc celle-ci est due s'ils ont été coupés[2]. Or, d'après qui la vente des fruits les soumet-elle à la dîme, même inachevés? N'est-ce pas, d'après R. Meir? Non, dit R. Hiya au nom de R. Yoḥanan, c'est conforme a R. Juda[3]. On a en effet enseigné[4] que R. Juda dit au nom de R. Eliézer b. Azaria : Si l'on a reçu, à titre d'envoi d'un prochain, des olives pressées[5], ou des plants, ou des cordes de fenugrec, on ne pourra pas en manger sans les rédimer ; car on a l'habitude d'envoyer ces objets à son prochain à l'état inaffranchi. R. Simon b. Lakisch dit : même un compagnon recevant l'envoi d'un autre compagnon instruit, devra en prélever la dîme. Mais, objectèrent les disciples, on comprend que les gens du peuple, ou ignorants, soient soupçonnés de n'avoir pas prélevé les parts dues ; mais peut-on soupçonner les compagnons instruits? Certes, ré-

1. Mischnâ, tr. *Péa*, ch. I, § 6. — 2. Quoique ce soit inachevé, comme ce qui est adhérent, la vente soumet à la dîme. — 3. Il défend de manger sans dîme l'envoi du prochain ; mais, il en dispense les plants que l'on ne vend pas au marché. — 4. Tossefta sur le présent traité, ch. III. La dîme n'est due que lorsqu'on en vend de semblables au marché. — 5. Déjà presque comprimées au pressoir. Le qualificatif עטין, employé ici, dérive de מעטן, *pressoir*, usité ci-dessus, ch. IV, § 3.

pondit R. Yossé, pour l'oblation sacerdotale les gens du peuple sont placés au même degré que les compagnons instruits, et dans le présent cas il y a doute, parce que l'on vient de dire que c'est une habitude parmi les hommes d'envoyer ces objets à son prochain dans l'état inaffranchi.

2. Si quelqu'un arrache des raves ou des radis de son champ, pour les transplanter plus loin dans le même champ, ou pour en tirer des semences, il doit la dîme, car c'est là le complément de la mise en grange. Lorsque les oignons ont pris racine sur le sol de la maison, ils ne sont plus susceptibles (comme toute plante) de devenir impurs. Lorsqu'une racine s'est écroulée sur eux et qu'ils restent découverts (pouvant croître), ils sont considérés en tout comme des plants du champ.

Il n'y a pas de différence entre les plantes, si ce n'est pour en avoir la graine, pour l'abandonner ou pour les transporter à l'extérieur de la Palestine[1]. On a enseigné ailleurs[2] : « Il faut toujours donner aux pauvres la part qui leur est due à titre de *Péa;* mais on est dispensé du prélèvement de la dîme, jusqu'à ce que le monceau de blé ait été nivelé. » Comment donc se fait-il qu'ici l'on impose l'obligation? C'est qu'ailleurs l'on considère tout jusqu'à nouvel ordre comme abandonné, tandis qu'ici l'on abandonne seulement les produits futurs des plantations. Mais n'a-t-on pas enseigné qu'il en est de même pour les produits à l'extérieur (où il ne saurait être question des pousses futures) ? Or y a-t-il une différence pour cette dernière sorte entre la souche et ses produits, tandis que pour le reste cette distinction n'existe pas? (Question non résolue). On comprendra cette obligation de la dîme, selon R. Simon b. Lakisch[3] qui admet qu'en cas de mélange de produits non affranchis avec une majeure partie d'autres qui le sont, la partie interdite est annulée (aussi lorsque les produits plantés se seront développés, la dispense de la dîme sera justifiée par l'annulation) ; mais, d'après R. Yohanan, qui n'est pas de cet avis, pourquoi le propriétaire de ces produits devra-t-il attendre pour en prélever la dîme qu'ils aient tout-à-fait grandi ? Ou bien dira-t-on que la discussion entre R. Yohanan et R. Simon b. Lakisch n'a lieu qu'à l'égard des produits dont les prélèvements sont dus légalement ; tandis qu'à l'égard de ceux dont les prélèvements sont dus seulement en vertu d'une décision rabbinique, tous deux reconnaissent que la partie interdite mêlée à une majeure partie permise devient nulle (comme p. ex. pour les légumes verts)? R. Aba b. Cohen a objecté en présence de R. Yossé que l'on a enseigné[4] : « De même, si des olives de la cueillette du propriétaire ont été mêlées à celles du grapillage des pauvres, ou des raisins de la vendange à ceux qui sont égrénés par les pauvres, il faudra restituer une valeur proportionnelle, etc. » Pourquoi donc ce mélange n'est-il pas annulé, puisqu'il s'agit seulement de prélèvement dû par décision rabbinique? R. Mena répond qu'il s'agit d'huile provenant des olives de

1. Tossefta, ibid. Elle est toujours due.— 2. Mischnâ, tr. *Péa*, ch. I, § 6. — 3. Cidessus, tr. *Troumôth*, ch. IV, § 1.— 4. Mischnâ, tr. *Halla*, ch. III, § 9.

la cueillette du maître, mêlée à celle provenant du grapillage des pauvres ; en ce cas, il n'y a pas d'annulation et c'est dû légalement.

R. Mena dit: on parle seulement du maintien de l'obligation, lorsqu'aux termes de notre mischnâ il s'agit d'en tirer des semences ; mais si ces légumineux ont été arrachés pour être mangés, la dîme n'est pas due au moment de les arracher. R. Hiya dit au nom de R. Yohanan qu'il n'y a pas de différence entre l'arrachage pour la conservation en semence, ou pour la consommation; en tous cas la dîme est due, « car c'est là le complément de la mise en grange. » R. Hanina dit: elle est due, parce qu'en les arrachant dans la 2e année agraire, où la 2e dîme est due, en les replantant, puis en les arrachant la 3e année agraire, où la 3e dîme des pauvres est due, on les transfère de la première dette à la seconde ; ou parfois ce sera l'inverse, en passant d'une année où la dime des pauvres est due à celle comprenant la 2e dîme. R. Yohanan dit au nom de R. Yanaï: lorsque d'un paquet d'oignons qui a pris racine en terre, on en arrache un le samedi, on est dispensé de la dîme, parce que l'on ne voit pas de plein gré cet enracinement. A quoi bon, lui demanda R. Simon b. Lakisch cette corrélation entre le Sabbat et la dîme ? c'est conforme à ce qui a été dit[1]: « On n'éprouvera alors nulle crainte ni sous le rapport des mélanges hétérogènes, ni sous celui de la 7e année de repos agraire, ni pour les dîmes, et enfin on peut les enlever le samedi. » Remarque bien, dit R. Zeira à R. Abahou, ce qu'il a dit: « quelle corrélation y a-t-il entre le sabbat et les dîmes ? » Mais il y en a une bien nette entre le repos agraire et la dîme, car si l'enracinement de ces oignons a eu lieu avec l'agrément du maître, ils sont interdits à titre de pousses volontaires de la 7e année ; au cas contraire, on peut les manger comme pousses spontanées. R. Mescha dit à R. Zeira ; en cela précisément consiste la déduction additionnelle (puisqu'il y a contestation pour le sabbat, elle s'applique forcément aussi au repos agraire de la 7e année). Si l'on n'avait parlé que d'un oignon isolé (qu'il est d'usage d'arracher pour le replanter ensuite), on comprendrait qu'il soit admis d'avoir un peu moins de sévérité à cet égard ; mais, puisqu'il est question d'un paquet ou monceau, c'est à plus forte raison interdit à l'égard de la 7e année, s'il est défendu au sabbat d'en rien prendre. Lorsque les oignons ont pris racine dans la hotte (non sur leur sol), ils restent dans leur premier état sous le rapport des dîmes et de la 7e année, (et ne sont sujets à aucune interdiction) ; s'ils sont devenus impurs par contact, l'impureté n'est pas levée, parce qu'ils sont tenus comme des produits détachés. Au contraire, s'ils ont pris racine sur le sol de la maison, ils restent dans leur état primaire sous le rapport des dîmes et de la 7e année agraire (étant considérés à ce point de vue comme détachés) ; mais s'ils ont touché à un objet impur, l'impureté ne les atteint pas (étant considérés sous ce dernier rapport comme adhérents au sol). N'y a-t-il pas là contradiction, si d'une part on considère leur état primaire (comme détachés) et que, d'autre part, on n'admette pas la propagation de l'impureté ? C'est que, dit

1. Mischnâ, tr. *Kilaïm*, ch. I, § 9.

R. Yossé au nom de R. Ila [1]: la loi a étendu à ces plants le degré d'incorruptibilité accordé à tout ce qui est semé, ainsi qu'il est dit (Lévitique, XI, 37) : *S'il tombe de leur cadavre sur toute semence végétale que l'on sème* (sur un végétal quelconque encore adhérent au sol), *elle restera pure*. — On a enseigné : il est interdit le sabbat d'arracher des plants, s'ils ont pris racine sur le sol ; si cependant on a transgressé cette défense, selon les uns on doit le sacrifice de péchés ; selon d'autres, on en est dispensé. On comprend d'après celui qui dispense du sacrifice pour le fait accompli, qu'en principe il soit interdit d'arracher; mais, selon R. Simon b. Lakisch qui n'établit pas de distinction entre le fait volontaire ou involontaire, il ne devrait pas dire que l'on en est dispensé, mais que c'est permis? En effet, répondit-on, R. Simon b. Lakisch est tenu d'admettre une distinction entre le fait volontaire et l'inverse ; seulement, il admet aussi l'obligation du sacrifice en ce cas.

3. Dès que les produits (adhérents à la terre) ont atteint la période à laquelle on les rédime, il ne faut plus les vendre à celui qui est soupçonné de retenir la dîme, ni dans la 7e année à celui qui est soupçonné de ne pas l'observer. Si, dans l'ensemble du champ, il y a des fruits mûrs (hâtivement), il faut les enlever avant de vendre le reste.

Voici comment il faut compléter le texte de notre mischnâ : l'on ne doit pas vendre son champ ; mais R. Simon le permet (s'il s'agit des fruits adhérents), parce que le propriétaire peut dire en ce cas n'avoir vendu que ce qui lui appartenait (non compris les dîmes), et c'est au lévite de les réclamer à l'acquéreur. Lorsque (selon les autres sages) la vente a cependant eu lieu, il faudra, par suite de cette opération, prélever la dîme de ce que l'on mange, mais il est inutile de la prélever sur ce que l'on vend à des gens peu dignes de foi, car on n'est pas responsable du préjudice causé aux lévites par les trompeurs (puisqu'au moment de la vente, la dîme n'était pas encore due).

4. On ne doit vendre ni la paille (où il a pu rester des grains), ni la lie de l'huile, ni le marc de raisins, à ceux qui sont soupçonnés de retenir la dîme, afin d'en tirer du jus ; au cas où c'est fait, il faut payer la dîme, mais on est dispensé de l'oblation sacerdotale ; car celui qui a prélevé cette oblation (trop grave pour qu'on soupçonne de la retenir) a dû comprendre dans sa pensée les épis broyés (non battus en même temps), ceux de côté et ce qui serait resté dans la paille.

5. Celui qui achète un champ de légumes verts en Syrie (d'un idolâtre) avant l'époque à laquelle les dîmes sont dues[2], devra les payer (puisqu'au moment de leur échéance il en est le possesseur) ; mais si cette période a précédé son acquisition, il en est dispensé, et il faut continuer à en

1. Cf. même série, tr. *Schabbath*, ch. X, § 7, fin (12d) ; Babli, ibid., 95b. — 2. Cf. tr. *Demaï*, ch. IV, § 11.

cueillir les produits sans rédimer. R. Juda ajoute: il peut même engager des ouvriers pour l'aider à cueillir. Toutefois, dit R. Simon b. Gamaliel, cette distinction n'a lieu que lorsqu'on a acquis le terrain ; mais lorsqu'on n'a pas acquis le terrain (seulement les produits), antérieurement à l'époque de l'obligation de la dîme, on en est dispensé (alors, on ne possédait rien encore). Selon Rabbi, on proportionne ce qui est dû à la croissance survenue entre ses mains (s'ils ont grandi des 2/3, il doit la dîme d'autant).

On a enseigné (sur ce que la mischnâ dit § 4, qu'en cas de réalisation, on est dispensé de l'oblation): on ne devra pas prélever l'oblation, mais si par inadvertance on l'a prélevée, selon R. Berakhia, on a bien fait et l'oblation est valable; selon R. Ména, on n'a pas bien fait, parce qu'en prélevant cette oblation qui constitue un double (par rapport à celle que l'acquéreur prélèvera aussi), elle est inaffranchie de la part de dîme due sur l'ensemble. R. Hanania, compagnon des rabbins, demanda: Lorsque quelqu'un a prélevé comme oblation 1/60 qui constitue seulement 1/61 si l'on y comprend les épis broyés, les côtés et ce qui serait resté dans la paille, est-ce que cette mesure suffit? (ou dira-t-on que, par suite de l'adjonction de ces suppléments, l'oblation n'étant que de 1/61, elle est insuffisante?) Il résulte de la mischnâ, répondit R. Yossé, qu'on ne les ajoute pas, puisqu'elle dit : « celui qui a prélevé l'oblation a dû comprendre aussi dans sa pensée les épis broyés, les côtés et ce qui serait resté dans la paille. » Or, il serait inutile d'en parler, si ce n'est pour ne pas ajouter à l'oblation (parce que ces divers suppléments ne comptent pas, et 1/60 sur le tout suffit). On a enseigné : lorsqu'un champ a des produits parvenus au tiers de la croissance en la possession d'un païen et qu'ensuite un israélite l'achète, l'addition des 2/3 nouveaux est dispensée de tous droits, selon R. Akiba (quoique survenue en la possession de l'israélite) ; selon les autres sages, cette addition nouvelle est soumise aux divers droits. R. Abina et R. Oula bar R. Samuel disent au nom de R. Eliézer : les sages n'ont imposé les droits sur l'addition de croissance que rétroactivement, en comptant l'année où a poussé le premier tiers, non celle où le reste a poussé ; et si en ce moment c'était une 2e année agraire, on devra payer la 2e dîme (à consommer dans Jérusalem) ; si c'était une 3e année, on donnera la dîme des pauvres (contrairement à R. Akiba). — On a enseigné que R. Jonathan bar R. Yossé dit[1] : d'où sait-on que lorsque le blé est parvenu au tiers de sa maturité avant le nouvel an de la 7e année ou repos agraire, il est permis de le recueillir en cette année? De ce qu'il est dit (Exode, XXVIII, 9 ; ou Lévit., XXV, 3): *Tu en recueilleras les produits*[2]. *En la septième, etc.* R. Abina et Oula bar R. Ismael disent au nom de R. Eliézer que R. Jonathan bar R. Yossé se conforme à l'avis de son maître

1. Midrasch *Torath Cohanim*, section *Behar*, ch. I, § 9.— 2. Ici, en réalité, le 1er verset finit; et le suivant énonce ce qui est interdit en la 7e année. Mais on les suppose réunis, pour justifier l'interprétation additionnelle, émise par le Talmud.

R. Akiba : de même que ce dernier déclare qu'il faut, pour prélever les dîmes, se diriger d'après l'année en laquelle le premier tiers a grandi ; de même R. Jonathan bar R. Yossé exprime cette opinion. R. Zeira dit à R. Abina : tu affirmes 2 opinions, et chacune d'elles est contredite : ainsi, tu dis d'abord que même les autres sages ont imposé l'obligation de la dîme aux deux tiers qui ont poussé après la vente, en se dirigeant d'après l'année écoulée (où a poussé le 1r tiers), ce qui fait que si c'était au 1r tiers en une année où la 2e dîme est due, on payait celle-ci ; et si la dîme des pauvres, la 3e, y était due, on la payait seule (or, il n'y aurait là aucun rapport avec la 7e année de repos à moins que l'on ne se dirige d'après l'année de croissance. des derniers tiers : d'où, une première contradiction). Puis, l'on dit aussi : l'avis de R. Jonathan bar R. Yossé est conforme à celui de R. Akiba son maître ; or, pour qu'il y ait cette conformité d'avis, il faut dire : de même que R. Akiba interdit légalement de manger des pousses de la 7e année, de même R. Jonathan bar R. Yossé les interdit pour un motif analogue (et c'est selon R. Akiba que le texte légal vient par extension en permettre l'usage, si le 1er tiers a poussé avant la 7e année). Ainsi, lorsque moins d'un tiers a poussé avant la 7e année de repos et que le reste a grandi pendant cette 7e année, le produit est interdit comme s'il avait entièrement poussé en cette année ; seulement, la sainteté de la 7e année ne s'empare pas de ce qui aurait été cueilli à l'état d'herbe [1] au commencement de l'année (de ce qui a poussé avant la 7e année). Si moins d'un tiers a poussé vers la fin de la 7e année et que le reste a grandi en la 8e année (ou 1re de la période agraire), on peut manger ces nouvelles pousses ; mais la sainteté de la 7e année incombe au commencement (à ce que l'on cueillerait à l'état d'herbe qui a poussé déjà à la fin de la 7e année). R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch disent tous deux : les sages reconnaissent comme R. Akiba que l'on se dirige d'après la croissance du premier tiers pour observer l'ordre rigoureux des annuités dans le paiement des diverses dîmes : s'il a grandi en la 2e année agraire, la 2e dîme est due ; si c'est en la 3e année, celle des pauvres est due. — R. Yoḥanan dit : pour les produits dont le 1er tiers a poussé à l'état d'abandon, ou de consécration, ou si ces produits se trouvaient en Syrie, il y a une discussion entre R. Akiba et les autres sages [2]. Toutefois, dit R. Simon b. Lakisch, R. Akiba adopte l'avis des sages en ce que, pour les arbres, on compte l'annuité depuis la floraison et pour les plantations depuis l'enracinement (c.-à-d. si la majeure partie de sa croissance a eu lieu en la possession de l'israélite, la dîme est due).

Lorsqu'on a semé dans une ruine et qu'après la production du 1er tiers on couvre le plant d'une toiture, les deux tiers additionnels ayant poussé à couvert sont soumis aux divers droits, selon R. Akiba ; d'après les autres sages,

1. Cf. le commentaire de R. Simson sur *Schebiith*, IX, 1. — 2. Lorsqu'ensuite un israélite les acquiert, R. Akiba dispense de la dîme les 2/3 additionnels ; les autres sages l'imposent.

ils en sont dispensés. Si l'on a semé dans la maison et qu'après le 1er tiers on a enlevé la toiture, les deux tiers additionnels qui ont poussé après cette opération en sont dispensés, selon R. Akiba; d'après les autres sages, ils y sont au contraire soumis. En sera-t-il de même pour la parcelle sacrée de pâte (halla), et y a-t-il la même divergence entre R. Akiba et les autres sages? A quoi bon poser cette question à l'égard de R. Akiba? Il la prescrit en disant [1] : « lorsque des produits de l'extérieur ont été importés en Palestine, ils deviennent sujets aux droits de Halla; » au contraire, si R. Akiba était de l'opinion de son contradicteur R. Eliézer (qui dispense de la Halla), l'on comprendrait l'objection faite. R. Aboun b. Hiya demanda en présence de R. Zeira : quelle est la règle lorsqu'on a semé dans un pot de terre non troué (ne communiquant pas avec le sol) et qu'ensuite l'on y perce un trou? Puisqu'au moment de la récolte il est troué, la dîme est due (selon les autres sages; mais R. Akiba l'en dispense). R. Abin dit que l'avis exprimé dans notre mischnâ par R. Simon b. Gamaliel est conforme à l'opinion de R. Gamaliel son ancêtre, puisqu'il est dit ailleurs [2] : « Lorsque des Israélites sont fermiers des païens en Syrie, ils doivent, selon R. Eliézer, soumettre leurs fruits aux lois de le 7e année agraire et des dîmes; R. Gamaliel les en dispense. » — Lorsqu'enfin dans notre mischnâ Rabbi dit de proportionner ce qui est dû à la croissance survenue entre les mains du maître, il se reporte par la pensée au commencement de la mischnâ (et si les produits ont grandi de 2 tiers, il en doit la dîme).

6. Celui qui utilise le résidu du pressoir [3] par une addition d'eau mesurée et qu'il en retrouve bien le montant, est dispensé de tous droits (il n'y a guère d'addition); selon R. Juda, il doit la dîme (en raison du mélange survenu). Si la quantité versée se trouve augmentée d'une partie, il peut prélever le dû, même d'autre part, pour payer ce qu'il doit en proportion de l'augmentation.

R. Abahou dit : tantôt on rapporte au nom de R. Eliézer, tantôt au nom de R. Yossé b. Hanina, qu'il faut que la fermentation ait lieu pour que R. Juda impose l'obligation (sans cela, il l'en dispense aussi). On a enseigné ailleurs [4] : « Aussi longtemps que le résidu du pressoir (additionné d'eau) n'a pas fermenté, on ne peut pas l'acheter avec de l'argent provenant de la 2e dîme (ce n'est que de l'eau, sans valeur intrinsèque), et il rendrait le bain légal impropre au service (comme toute addition d'eau puisée); mais s'il a fermenté, on peut l'acheter avec de l'argent provenant de la 2e dîme (il a une valeur propre), et il ne rend plus le bain légal impropre au service (parce que c'est désormais une sorte de vin). » Cette mischnâ doit être conforme à l'avis de

1. Mischnâ, tr. *Halla*, ch. II, § 1.— 2. Ibid., ch. IV, § 7.— 3. Cf. Babli, tr. *Pesahim*, f. 42b; tr. *Baba bathra*, f. 97a; tr. *Hullin*, ch. I, § 7 (f. 25b). — 4. Ci-après, tr. *Maasser schéni*, I, 3; ou (plus textuel), tr. *Hullin*, I, 7; cf. Babli, ibid. 25a.

R. Juda, puisqu'il est dit ici : « Si l'on utilise le résidu du pressoir par une addition d'eau mesurée et qu'on en retrouve bien le montant, on est dispensé de tous droits ; selon R. Juda, la dîme en ce cas est due. » R. Abahou dit : tantôt on rapporte au nom de R. Eliézer, tantôt au nom de R. Yossé b. Hanina, qu'il faut que la fermentation ait lieu pour entraîner l'obligation. Selon R. Yossé, la dîme est due en ce cas selon tous, puisque l'on peut même acheter de l'eau salée pour de l'argent de 2e dîme (et à plus forte raison le résidu de vin qui a fermenté ; mais il se peut que la dîme ne soit pas due). — De quel « prélèvement dû » parle la mischnâ? De la dîme, non de l'oblation sacerdotale, car celui qui prélève l'oblation comprend dans sa pensée les épis broyés, ceux de côté et le reste dans la paille.

7. Les trous des fourmis qui ont passé la nuit auprès d'un monceau de produits soumis à la dîme y sont également soumis, parce qu'il est notoire qu'ils emportent une partie de blé amoncelé, pendant toute la nuit.

Lorsqu'on a nivelé le monceau de blé de son prochain, sans que celui-ci en ait connaissance [1], il est désormais soumis à la dîme, selon R. Yohanan ; selon R. Simon b. Lakisch, la dîme n'est pas encore due. Mais, objecta R. Simon b. Lakisch à R. Yohanan, n'a-t-on pas enseigné [2] : « Lorsque des femmes ont remis au boulanger de la farine pour leur pétrir et cuire une pâte, si chacune isolément n'a pas de quoi fournir la mesure réglementaire pour l'obligation de la Halla, celle-ci n'est pas due, quoique ces femmes soient plusieurs. » Or, ne va-t-il pas sans dire que toutes leurs pâtes réunies ont plus que la mesure nécessaire ? (et pourtant on ne les réunit pas pour constituer l'obligation, parce qu'elles n'en savent rien isolément? Pourquoi donc ici l'imposes-tu?) C'est que, lui répondit R. Yohanan, lorsqu'on pétrit une pâte, avec l'intention préalable de la diviser en plusieurs parties, l'ensemble est dispensé du prélèvement de la Halla (voilà pourquoi la pâte de ces femmes en est dispensée ; tandis que le nivellement du monceau de blé, qui est utile au prochain, lequel ne peut pas s'en passer, entraînera l'obligation). Mais n'a-t-on pas enseigné précisément [3] : Lorsqu'un boulanger a pétri une pâte qu'il se propose de diviser en plusieurs petites parts, le tout est soumis au prélèvement de la Halla? On ne saurait m'objecter cet exemple du boulanger, répondit-il, car l'obligation ne dépend pas de son intention, mais de la vente ; or, il peut survenir qu'en une seule vente, il y ait une telle réunion de petites parts, que la Halla soit due. Mais, objecta encore R. Simon b. Lakisch, notre Mischnâ ne dit-elle pas : « les trous des fourmis qui ont passé la nuit auprès d'un monceau de produits soumis y sont également soumis. » Si donc ces trous se trouvaient auprès d'un monceau dispensé, ils seraient également dispensés? (quoique le blé ainsi pris soit complétement achevé, il est dispensé de tout droit ; parce que le propriétaire ne savait pas qu'il avait été pris. Que réplique à cela R. Yohanan?) R. Yôna ou

1. Ci-dessus, IV, 1.— 2. Cf. ci-après, tr. *Halla*, I, 7.— 3. Ibid.

Abahou répondit au nom de R. Yohanan que, dans ce cas, il y a une dispense, parce que le propriétaire a renoncé à ce blé détourné (comme abandonné). Samuel b. Aba dit que la dispense a lieu parce qu'il n'y a pas de tas et que les fourmis ont emporté des têtes d'épis. Contre R. Simon b. Lakisch, R. Yohanan à son tour objecta que l'on a enseigné ceci[1] : lorsque des produits ont été consacrés avant leur parfait achèvement et qu'ils ont été achevés entre les mains du trésorier sacré, puis on les a rachetés, ils sont dispensés de tous droits (l'achèvement qui les soumet aux dîmes ayant eu lieu pendant que ces produits étaient sacrés). Or, le trésorier sacré ressemble à toute autre personne (non possesseur). Comment donc se fait-il que, selon toi, le fait accompli soit valable[2] ? On peut expliquer cela, répondit-on, en admettant que le trésorier est l'égal d'un propriétaire (et comme les produits sont prêts entre ses mains, ils sont dispensés); ce qui est contraire à l'opinion de R. Yossé, d'après lequel le trésorier n'est pas le propriétaire, mais un administrateur quelconque. R. Hanania, compagnon des rabbins, demanda : si même il y a dans toutes les parts la mesure voulue pour qu'il y ait l'obligation de Halla, la dispense devrait également subsister, comme à l'égard des produits dont les travaux préparatoires sont inachevés? C'est que R. Yossé au nom de R. Zeira, ou R. Yôna au nom de R. Eliézer[3] dit : même le liquide qui se trouve déjà réparti dans les lougs (mesures) n'est pas considéré comme soumis aux dîmes aussi longtemps que les travaux préparatoires ne sont pas achevés, parce qu'alors on a l'intention de remettre à la cave ce que l'on ne consomme pas (de même, pour le ferment, il faudra d'abord réunir les pâtes)..

8. L'ail fort qui fait pleurer (ou : du Liban), l'oignon de Rikhfa[4], les poids de Cilicie[5], les lentilles d'Égypte, sont dispensés de la dîme; R. Meir y ajoute le porreau[6], ou vesce ; R. Yossé y comprend aussi les pois[7]. On peut les acheter chacun en la 7e année agraire (en raison de leur peu de valeur). La semence du porreau élancé, la semence du cresson, celle de l'oignon, ou des raves, ou des radis, et celles enfin de toutes les sortes de produits du jardinage que l'on ne mange pas, sont dispensés de la dîme, et l'on peut en acheter de chacun en la 7e année, y eût-il même parmi eux des produits de semence d'oblation, on peut les manger sans redevance.

Qu'appelle-t-on « l'ail fort qui fait pleurer » ? Celui qui n'a qu'une rangée entourant de toutes parts la colonne médiale. Selon R. Simon b. Gamaliel,

1. Cf. un procédé analogue au tr. *Péa*, IV, 8. — 2. L'achevèment ayant eu lieu sans que le maître le sache, l'obligation de la dîme devrait avoir lieu plus tard. — 3. V. ci-dessus, I, 6; IV, 3, fin. — 4. Ce terme est employé avec un autre sens au tr. *Schebiith*, VII, 2. — 5. Introd. au t. I, p. LXII. — 6. Il y a peut-être lieu de le comparer avec *cracca vicia* (sorte de vesce, ou de fève sauvage). Au contraire, Maïmonide l'identifie avec قلقاس (*colocassia*, selon Abdallatif, *Relation*, etc., trad. Silv. de Sacy, p. 94). — 7. Ou : petites lentilles sauvages.

c'est celui qui n'a qu'une pelure. Qu'est-ce que l'oignon de Rikhfa? celui dont la tige est enfoncée dans lui. Selon R. Gamaliel, c'est celui qui n'a pas de jus acidulé. Enfin, on nomme « pois de Cilicie » ceux qui sont presque carrés. On a enseigné que R. Simon b. Gamaliel dit[1] : il n'y a pas de produit qui, dès l'origine de la création, ait la forme carrée (Rien dans la nature n'a cette forme). Mais, objecta R. Berakhia, n'a-t-on pas dit[2] que le corps même d'une tache de peau est grand comme un pois cilicien carré? Lui-même, répondit R. Bisna, a dit qu'il n'y a pas de carré ; et s'il a employé ce terme, c'était pour dire que le cohen chargé de mesurer la plaie examinera si le carré taché équivaut à ce pois. N'y a-t-il pas certain arbre dont les produits sont carrés? Oui, mais comme il y a des nœuds formant le cercle autour de l'arbre, il semble arrondi. Mais est-ce que le genou de l'éléphant n'est pas carré? Il est rond au bas. Selon d'autres, R. Simon b. Gamaliel a seulement voulu dire qu'il n'y a pas de carrés parmi les animaux créés, mais il y en a parmi les aliments (comme p. ex. ce pois de Cilicie). On appelle lentilles d'Egypte celles qui sont plates et dont les bords semblent acérés. R. Simon b. Gamaliel dit: ce sont celles qui sont pures de toutes mottes terreuses. On nomme *cracca* les légumineux dont les tiges sont petites et dont les excroissances (ou gibbosités adhérentes) sont grandes. A quel produit cela ressemble-t-il ? A une sorte de pois, répondit R. Yossé. R. Jérémie demanda : est-ce que l'usage du safran (simple couleur) est permis en la 7e année à titre de pousse spontanée? C'est certainement interdit, dit R. Tanhoum b. Jérémie, puisque l'on a enseigné[3]: A celui que l'on soupçonne de négliger les lois relatives au repos agraire (et qui ne craindrait pas de vendre des produits provenant de cette annuité), il n'est pas permis même d'acheter des tiges de lin, fût-il cardé (ce qui peut faire croire qu'il a poussé depuis longtemps). Or, ce n'est pas un mets, mais un bois (et pourtant c'est interdit). C'est peut-être, dit R. Hinena, en raison de sa semence (comestible). Ce ne saurait être la cause de la défense, dit R. Mena, puisqu'il est dit (ibid.) : de celui que l'on soupçonne capable de vendre l'oblation comme profane, il n'est pas permis d'acheter même de l'eau ou du sel. Or, là on ne peut pas dire qu'il s'agisse de semence, mais c'est une amende que l'on a voulu imposer à un tel vendeur ; il en sera donc de même pour le lin. Menaḥem bar Mabsima, frère de R. Jonathan Qipa, dit au nom de R. Imi : on peut acheter de chacun le lin en la 7e année agraire. Toutefois, c'est vrai lorsque le vendeur n'a pas une réputation notoire d'être sujet au soupçon de négligence ; mais il est évident que lorsque ce soupçon existe, c'est interdit. Zouga, un parent de R. Aba b. Zabdi, dit au nom de R. Abahou : on peut acheter la vesce (βικίον) de chacun en la 7e année. Mais, objecta R. Yossé, notre Mischnâ ne dit-elle pas : « La semence du porreau élancé, celle du cresson, celle de l'oignon, ou des raves, ou des radis, et

1. Cf. même série, tr. *Nedarim*, III, 2 (37d) ; tr. *Schebouôth*, III, 9 (34d) ; casuistique de Bar-Samuel, no 51.— 2. Mischnâ, tr. *Negaïm*, VI, 1. — 3. Mischnâ, tr. *Bekhorôth*, IV, 8 et 9.

celle enfin de toutes les sortes de produits du jardinage que l'on ne mange pas sont dispensés » (ne sont pas considérés comme fruits). Et l'on a enseigné à ce sujet [1] : la semence de guède [2] (ἰσάτις), ou celle de chardon, ou celle de vesce, est dans le même cas. Donc, ce dernier produit lui-même est interdit. Il se peut toutefois que l'on n'ait pas parlé du produit même (mais de sa semence), pour le cas où l'on ne sait pas si le vendeur est sujet, ou non, au soupçon de négligence à l'égard de ces lois ; mais lorsqu'on sait d'une façon notoire qu'il est sujet au soupçon, il va sans dire qu'il est interdit. Aussi, la Mischnâ dit bien : la semence du porreau élancé [3], etc. Une femme, ayant des asperges [4] d'oblation dans son panier, les laissa tomber dans un jardin, où elles poussèrent. On vint consulter R. Yoḥanan sur ce fait, et lui demander si l'on pouvait manger ce produit ; il le permit. Mais, lui dit R. Hiya b. Wawa, n'y a-t-il pas un enseignement qui dit : « Bien que leur origine soit de l'oblation, on peut en manger » ? Babylonien[5], répondit-il à R. Hiya, après que je t'ai découvert un tesson, tu as su trouver la perle, et tu as rappelé qu'un enseignement le dit[6].

1. Comp. le midrasch Sifri, section *Reéh*, nº 105. — 2. Cette plante a des feuilles ne servant qu'à teindre en bleu foncé. — 3. Selon la version de R. Simson de Sens, il s'agirait ici d'une sorte de porreau sauvage. —4. Parfois, on rend le mot ירבוז par *épinard*, ou oseille, comme au tr. *Schebiith*, IX, 1 et 2. — 5. On retrouve cette réponse au tr. *Kethoubôth*, IX, 11 (33b). — 6. Cf. tr. *Troumôth*, IX, 4.

TRAITÉ MASSER SCHÉNI

CHAPITRE I

1. Il n'est pas permis (hors Jérusalem) de vendre la seconde dîme[1], ni de la mettre en gage, ni de l'échanger contre d'autres produits, ni de l'employer comme poids[2], ni même offrir à son prochain dans Jérusalem du vin de 2e dîme contre de l'huile ordinaire, et de même pour toutes sortes de fruits; mais l'on peut se faire des cadeaux réciproquement.

Il n'est pas permis de la vendre, parce que la Loi la considère comme un objet de sainteté (et ce serait la profaner par la vente); ni de la mettre en gage, parce qu'il est dit d'elle (Deuter. XXVI, 15) que c'est une bénédiction (ce qui n'est pas le cas pour un gage). En quoi consiste la vente interdite? On ne doit pas dire à son prochain : « Voici un *mané*[3] provenant de seconde dîme, et donne-moi par contre 50 *zouz* (la petite monnaie de cette pièce) profanes. » Qui a enseigné cette défense? Ce doit être R. Meir (selon lequel l'argent de 2e dîme est consacré), contraire à R. Juda, qui réglementairement permettrait cette vente par raisonnement *a fortiori* : Puisqu'il est permis de vendre l'oblation sacerdotale, interdite aux étrangers, à plus forte raison est-ce permis pour la 2e dîme, dont l'usage est accessible à tout simple israélite (non sacerdote). Il n'en est pas de même, répliqua R. Meir : il est permis de vendre l'oblation, parce qu'elle offre cet avantage de n'être pas d'un usage restreint aux limites d'une muraille (à l'intérieur de Jérusalem), tandis que la 2e dîme qui a cet inconvénient ne peut pas être vendue. Citons alors, réplique R. Juda, l'exemple des prémices, qu'il est permis de vendre, bien que leur consommation ait pour limite l'enceinte de Jérusalem. Contre cette objection R. Meir répond en disant : C'est bien vrai pour les prémices, parce que le montant en argent contre lequel on les aurait échangées ne conserve pas son état de sainteté et devient profane, tandis que c'est interdit pour la 2e dîme, parce que le montant du rachat reste sacré et doit être consommé à Jérusalem. Répliquons alors, dit R. Juda, par l'exemple des lois régissant les produits de la 7e année agraire : l'argent contre lequel on les aurait échangés reste sacré, et pourtant il est permis de les vendre (l'objection de l'argent sacré est donc nulle). R. Judan dit : la seule vente permise à l'égard des produits de la 7e année consiste dans leur échange contre de l'argent (lequel devient profane et peut servir partout, tandis que les fruits restent sacrés; or, la Mischnâ interdit le cas où l'argent serait sacré et l'acquéreur aurait la peine du transport à Jérusalem, mais l'échange par rachat y est permis; aussi l'analogie de la 7e année n'est pas concluante). R. Jérémie dit : celui qui a enseigné cette

1. B. tr. *Schabbath*, f. 22a. — 2. Cf. tr. *Bekhoroth*, f. 32b. — 3. Cf. t. II, p. 51, n. 3.

défense est R. Meir ; c'est contraire à R. Juda, qui permet réglementairement cette vente par raisonnement *a fortiori* : puisqu'il est permis de vendre les produits de la 7e année, dont le montant ne peut pas servir à payer une dette, à plus forte raison est-ce permis pour la 2e dîme, avec laquelle on peut s'acquitter d'une dette. Où est-il dit qu'il est permis d'employer une telle valeur pour payer ces dettes ? C'est en ces termes plus loin (IV, 6) : « Si l'on a vendu de la 2e dîme pour une pièce d'argent et que, dans l'intervalle de temps entre la livraison des fruits et celui de la réception de l'argent, ils ont doublé de valeur et coûtent 2 pièces, on commence par payer la pièce due, etc. » (On voit donc que la 1re pièce sert à s'acquitter). R. Yossé dit : de cet exemple il n'y a rien à conclure ; il a cela de spécial que dès le premier moment tout était dû comme 2e dîme (c'est elle qu'il restitue). Or, s'il devait de l'argent sans cela (du profane) à son créancier et qu'il ne paye pas un dû de 2e dîme, l'analogie serait justifiée ; mais puisqu'il ne s'agit pas de dette, on ne peut rien en conclure. R. Judan dit qu'une Mischnâ enseigne formellement la défense de vendre la 2e dîme, puisqu'il est dit ailleurs[1] : « Si l'on a consacré de la 2e dîme sciemment et de plein gré, elle reste sacrée ; si c'est involontairement, elle ne devient pas sacrée. » Or, s'il était permis de la vendre, on pourrait aussi s'en servir en principe pour la consacrer ; et ce qu'il est interdit d'employer à la consécration il est aussi défendu de le vendre. Ce qui indique que la vente et la consécration sont égales, c'est qu'il est dit[2] : On ne doit pas acheter des esclaves ni des propriétés, ni des animaux impurs, avec de l'argent provenant des produits de la 7e année agraire ; si pourtant c'est fait, on devra employer l'équivalent en argent à la consommation. Ceci, avait ajouté R. Yossé, prouve précisément qu'il est interdit d'acquérir une femme en payant son douaire avec de l'argent provenant des produits de la 7e année ; car s'il n'en était pas ainsi, on ne s'expliquerait pas la distinction qu'il peut y avoir entre l'acquisition d'une femme que l'on veut épouser (ou consécration) et celle d'une esclave (achat) ; donc, elles sont semblables. R. Yossé dit au nom de R. Zeira, ou R. Judan au nom de R. Ila : tous admettent que cette vente est interdite, parce que ce serait un mépris pour la 2e dîme. Selon R. Yossé au nom de R. Aha, tous ont un autre motif : c'est d'obliger chacun à la manger lui-même dans l'enceinte de Jérusalem (ne pouvant la céder), qui sera consolidée par là.

En quoi consiste la défense de l'engager ? Lorsqu'on se rend dans la maison de son prochain pour emprunter sur gage, on ne devra pas y laisser à ce titre la 2e dîme. On a enseigné de même : Il n'est pas permis de la mettre en gage (ܡܫܟܢ), ni de la donner à un boutiquier pour manger d'autres objets selon le montant de sa valeur. Si, par mégarde, c'est fait, quelle sera la règle ? On agira conformément à ce qui suit[3] : Celui qui aura mangé de la 2e dîme hors Jérusalem devra prier Dieu de lui pardonner, que ce soit volontaire ou involontaire, dit R. Simon b. Gamaliel; selon Rabbi, le repentir suffira pour la consommation

1. Mischnâ, tr. *Kidouschin*, II, 8. — 2. Tr. *Schebiith*, VIII, 8. — 3. Tossefta sur le présent traité, ch. III.

involontaire; mais pour l'acte volontaire, il faudra porter l'équivalent à Jérusalem et l'y manger. S'il s'agissait d'une 2e dîme composée en argent et que, pour le montant, on ait mangé des fruits hors Jérusalem, il faudra en restituer l'équivalent dans l'enceinte de la capitale, si c'est un acte volontaire; on adressera une prière de repentir à Dieu si c'est involontairement : tel est l'avis de R. Simon b. Gamaliel. Selon Rabbi, il faudra en tous cas porter l'équivalent à Jérusalem, que ce soit volontaire ou non. R. Zerika dit au nom de Ḥiskia : on suit l'avis de Rabbi comme règle s'il s'agit d'espèces en monnaies et celui de R. Simon b. Gamaliel, pour les fruits mêmes. En effet, dit R. Ila, un fait de ce genre étant survenu, on décida que l'avis de Rabbi l'emporte lorsqu'il s'agit de 2e dîme composée d'argent (non en nature). — On peut encore dire lorsque par mégarde la mise en gage a eu lieu, on agira comme il est dit dans l'enseignement suivant [1] : On ne doit ni planter ni renforcer le cep en terre, ni greffer, près du commencement de la 7e année pendant les 30 derniers jours qui la précèdent; mais, si l'une de ces actions a été accomplie, il faut détruire le plant; si enfin, on a omis de l'arracher, quelle est la règle à l'égard de ses produits? Comme R. Aba et R. Amé étaient assis à Sour (Tyr) à étudier, on leur soumit la question, et R. Ila prononça pour eux qu'il faut en ce cas détruire les fruits. Quant à moi, dit R. Aba, je n'ai pas eu à émettre mon avis dans la chambre d'études. Ils sortirent donc et entendirent R. Yona et R. Isaac b. Tablio dire au nom de R. Eliézer : on ne renouvelle pas une pénalité et les fruits pourront servir (de même ici, pour la 2e dîme, on n'imposera pas de seconde amende). Les mêmes docteurs disent aussi qu'il ne faut pas ajouter à une doctrine établie. R. Jacob b. Aḥa dit au nom de R. Zeira : puisqu'il est dit qu'on ne doit pas mettre la 2e dîme en gage pour emprunt, cela prouve que lorsque ce fait a été accompli (indûment), on impose une amende au transgresseur de cette défense. — On ne devra pas l'employer comme poids [2], dit la Mischnâ, à peser de l'argent, s'agit-il même d'un *sela* profane à peser contre un autre sacré, qui sera de 2e dîme à son tour. Si l'on a un *sela* de 2e dîme sur le poids duquel on est fixé (on sait qu'il est bon), peut-on l'employer à vérifier le poids d'un autre *sela* de 2e dîme? Et de même si des frères ayant partagé en deux parts la 2e dîme qu'ils doivent, peuvent-ils peser l'une à l'aide de l'autre pour vérifier l'exactitude ? (il n'est pas répondu à ces questions).

On a enseigné : on ne devra pas offrir à son prochain se trouvant dans Jérusalem du vin de 2e dîme pour recevoir de l'huile, u de l'huile pour recevoiro du vin; mais on pourra dire : voici du vin, puisque tu n'en as pas, ou voici de l'huile, puisque tu n'en as pas. Pourra-t-on dire : « Voici du vin, parce que je n'ai pas d'huile » ? (Est-ce que cette sorte de demande indirecte, faite par allusion, est interdite ou non?) Il semblait au premier abord que ce soit interdit; mais on trouva qu'un enseignement l'autorisait. Et ce n'est pas interdit à titre d'échange; car, ne pouvant rien réclamer de son prochain légalement (puisqu'il n'y a pas eu de demande formelle), cela ne constitue pas un échange ;

1. Tr. *Schebiith*, II, 6. — 2. *Schabbath*, 22b.

c'est une réciprocité de cadeaux. Mais pourquoi alors employer cette forme de demande indirecte, par allusion, s'il l'on ne sous-entend pas un échange? L'on veut dire par là que si l'on avait de l'huile, on en offrirait (sans échange).

« L'on peut se faire des cadeaux réciproquement », est-il dit. Cet avis de la Mischnâ est exprimé selon R. Meir, lequel dit qu'un présent offert n'équivaut pas à une vente. Selon R. Yossé, cette opinion est conforme à l'avis de tous, comme il a été enseigné[1] : lorsqu'on demande à son prochain ce qu'il veut manger aujourd'hui et qu'il vous réponde que ce sont des fruits d'été (peu chers), on devinera qu'il s'agit au contraire de prémices à prix plus élevé, et de même que les fruits d'été sont vendus à bon marché, les fruits de primeur le seront également grâce à cette indication par allusion; de même, si l'on répondait que ce manger est de la manne (donnée en présent comme la manne au désert), on pourrait deviner qu'il s'agit de 2e dîme que l'on n'a pas voulu désigner nominalement, et puisqu'il est permis de recevoir en présent la manne, il sera aussi permis de manger de la 2e dîme reçue de cette façon indirecte en cadeau (c'est donc conforme à celui qui compare un cadeau à une vente, puisque selon R. Meir il va sans dire que tout cadeau peut être offert). Mais, fut-il objecté, tous interdisent également de vendre la dîme du bétail ; comment donc se fait-il que l'on permette ici de le donner en présent ? A titre de cadeau, c'est toujours permis. Selon R. Mena, au contraire, il faut adopter l'avis de R. Juda, l'argent de 2e dîme appartient au propriétaire comme tout autre bien profane (aussi, le don est permis). Mais, fut-il objecté, tous déclarent également que la dîme du bétail n'est pas considérée comme tout autre bien profane appartenant au propriétaire ; comment donc se fait-il que l'on permette ici de le donner en présent ? A ce titre, ceci est aussi permis.

2. Il n'est pas permis de vendre la dîme du bétail vivant[2] lorsqu'il est sans défaut, ni, lorsqu'il a un défaut, soit vivant, soit égorgé, ni se servir du montant pour épouser une femme[3]. On peut vendre vivant le premier-né des animaux lorsqu'il est sans défaut, ou soit vivant, soit égorgé lorsqu'il a un défaut, et le cohen peut se servir du montant pour épouser une femme. On ne peut pas échanger la 2e dîme contre une pièce de monnaie fruste[4], ou contre de la monnaie n'ayant pas cours, ni contre de l'argent que l'on ne possède pas encore.

Lorsque la mischnâ interdit de vendre la dîme du bétail vivant, est-ce à dire qu'elle permet de vendre ce qui est égorgé? Non, car on a enseigné chez R. Yanaï : il n'y a pas de différence entre l'animal vivant et celui qui est égorgé,

1. Tossefta sur le tr. *Bekhoroth*, ch. III. — 2. Cet animal, après l'égorgement et l'offrande du sang et de la graisse, devait être consommé à Jérusalem ; mais, s'il avait un défaut, on pouvait tout manger au dehors. — 3. Pour payer son douaire; cela équivaudrait à une vente. Cf. tr. *Kiddouschin*, ch. I, § 1 ; Babli, tr. *Baba Kamma*, f. 13a. — 4. C'est le grec Ἄσημον (Zuckermann, Münze, p. 34). Cf. tr. *Baba mecia*, ch. IV, § 1. Voir Babli, tr. *Berakhôth*, f. 47b (t. I, p. 419) ; tr. *Eroubin*, f. 31b.

ni entre l'animal parfait et celui qui a des défauts. Pourquoi alors est-il dit spécialement : « vivant, » et non égorgé ? C'est par contraste de langage avec ce qui est dit à la fin : On peut vendre vivant le premier-né des animaux. Aba b. Jacob dit au nom de R. Yohanan [1] : comme il est dit au sujet de cette dîme *qu'elle ne devra pas être rachetée* (Lévitique, XXVII, 33) et que, pour les anathèmes prononcés par le cohen, il est dit aussi (ibid. 28): *Il ne pourra être ni vendu ni racheté*, on compare les deux sortes de défenses ; et, comme pour ce dernier cas, la vente est aussi bien interdite que le rachat, il en sera de même pour la dîme de bétail. R. Jacob Drômia (du midi) demanda en présence de R. Yossé : Est-ce que la Loi, en interdisant de racheter le premier-né, spécifie qu'il s'agit d'un animal défectueux (puisqu'il s'agit de celui qui est sans défaut, comment sait-on qu'il est permis de vendre par le cohen l'animal défectueux) ? C'est que, fut-il répondu, on le déduit de la dîme de bétail : comme pour celle-ci on ne distingue pas entre celui qui est vivant ou égorgé, ni entre le parfait et le défectueux ; il en sera de même pour le premier-né. On ne peut pas se servir du montant de la 2e dîme, dit la mischnâ, pour épouser une femme ; mais on peut y employer le montant de divers fragments de l'animal, tels que les veines, les os, les cornes et les sabots. Il en est ainsi, dit R. Eliézer, parce qu'il est dit à son sujet, qu'il sera béni (Deutér. XVI, 10). Mais pourquoi (en vertu du degré de bénédiction) ne pas employer la chair même de l'animal pour payer le douaire de l'épouse ? R. Yossé répond : on n'a appris les règles relatives à cette dîme que d'après celles concernant les mises en anathème prononcées par le cohen : or, de même qu'avec ces derniers objets il n'est pas permis de consacrer une femme pour épouse, il en sera de même pour toutes les saintetés. S'il en est ainsi. pourquoi peut-on employer à cette consécration les nerfs, ou les os, ou les cornes, ou les sabots de l'animal ? C'est à ces fragments spéciaux que s'applique le bénéfice de la qualification de « bénédiction », invoquée par R. Eliézer. R. Judan demanda : si quelqu'un dit à une femme d'attirer à elle telle dîme d'animal afin de la consacrer de cette façon comme épouse, l'animal lui appartenant après la cérémonie de l'égorgement, est-ce que la consécration a lieu immédiatement, puisque le propriétaire a la faculté d'égorger l'animal de suite (et d'en détacher les parties spéciales admissibles pour la consécration); ou bien une telle cérémonie de mariage n'a-t-elle sa valeur effective qu'après l'égorgement ? (question non résolue). R. Zeira dit au nom de R. Aba b Mamal : si quelqu'un a volé la dîme du bétail de son prochain et qu'ayant des remords il veut réparer sa faute, il rend l'animal au cas où il est encore entier ; s'il l'a mangé, il n'a rien à restituer, ni à payer (parce que c'était une valeur consacrée à Dieu, et en cas de vol on ne rembourse qu'aux hommes). En effet, dit R. Eléazar au nom de R. Mena, lorsque quelqu'un a volé une monnaie inférieure à la *prouta* (ce qu'il y a de plus petit), ou un autre objet au-dessous de cette valeur, le juge ne peut le contraindre à une restitution trop minime (de même ici, pour la dîme).

1. Cf. Babli, tr. *Bekhoroth*, fol. 32a.

Toutefois, dit R. Hinena, c'est vrai (que l'on ne peut pas le contraindre alors à une restitution) lorsque dès le principe l'objet n'avait pas de valeur ; mais lorsqu'il avait cette valeur en principe, le voleur sera tenu d'en rendre la valeur originaire. Selon R. Juda b. Pazi au nom de R. Josué b. Lévi, l'animal devra être exclusivement vivant, mais il ne peut être vendu s'il est égorgé. On a enseigné ailleurs [1] : Celui qui paye le douaire d'une femme pour l'épouser avec le montant de sa part sacerdotale, qu'il s'agisse de saintetés supérieures, ou inférieures, n'a pas contracté un mariage valable (comment donc se fait-il qu'ici l'on permette d'en user) ? C'est que, dit R. Juda b. Pazi, R. Juda compare les diverses saintetés à celle du premier-né : comme il est permis d'employer le montant du premier-né à payer le douaire de l'épouse, de même l'on peut employer à un tel but le montant de toutes sortes de saintetés. R. Meir au contraire compare toutes les saintetés à la dîme du bétail : comme on ne peut pas employer le montant de ce dernier à payer le douaire de l'épouse, il en sera de même pour toutes les autres saintetés. Est-ce que R. Juda b. Pazi n'est pas en contradiction avec lui-même ; tantôt il dit qu'il n'y a pas de différence entre l'animal vivant ou égorgé [2], et tantôt (ici) il dit qu'il s'agit exclusivement de l'animal vivant, non de l'égorgé ? Plus loin, il parle en son propre nom (et n'établit pas de différence), tandis qu'ici il s'exprime au nom de R. Josué b. Lévi ; ou bien encore l'on peut dire que, dans l'un et l'autre cas, il a exprimé sa propre opinion : seulement, lorsqu'il dit que l'on peut consacrer l'épouse avec sa part future de l'animal, il veut dire qu'en présence de l'animal vivant il y désigne pour cela la part qu'il aura après l'égorgement. Quel est le motif de R. Josué b. Lévi pour qu'il déclare nul un mariage qui aurait été contracté par un douaire payé de cette façon ? Il se fonde sur le verset disant (Nombres, XVIII, 10) : *Leur chair sera à toi comme la poitrine qu'on agite* (puisqu'elle est aussi sacrée, elle ne pourra servir à nul autre usage profane). Selon R. Juda b. Pazi, au contraire, l'expression « sera à toi » implique que le sacrifice sera au cohen après l'égorgement (et lui appartiendra pour n'importe quel usage). Que réplique R. Josué b. Lévi à l'argumentation tirée de cette expression « sera à toi ? » Elle a pour but, dit-il, de s'étendre à une autre existence et de dire qu'elle sera à lui, pouvant être consommée pendant deux jours et la nuit d'intervalle (et non pas un seul jour, comme pour la poitrine ou l'épaule des sacrifices de grâce).

Lorsque la mischnâ défend d'échanger de la 2e dîme contre une monnaie fruste, elle s'oppose à R. Dossa, qui dit [3] : un tel échange est permis ; les autres sages l'interdisent. Quel est le motif de R. Dossa ? C'est que, dit-il, il est écrit (Deutéron. XIV, 25) : *tu serreras l'argent*, c.-à-d. il devra être caché par rapport à son voisin ; selon les autres sages, le dit verset indique que la

1. Tr. *Kiddouschin*, II, 9, même série, ibid., 62d. — 2. Puisqu'il est question de quelqu'un qui aurait pris sa part du premier-né, part que l'on veut vendre, il faut admettre forcément que l'animal est déjà égorgé. — 3. Mischnâ, tr. *Edouyôth*, III, 3; Babli, tr. *Baba mecia*, 47b.

monnaie devra avoir une effigie pour servir à l'échange. R. Yossa dit au nom de R. Yoḥanan que, selon R. Dossa, on peut échanger la 2e dîme contre un poids d'argent. Il s'exprime ainsi, car s'il avait employé le terme « argent » tout court, on aurait cru que l'on peut aussi la racheter contre de l'or (plus difficile à diviser en petites monnaies) ; ou l'on aurait pu croire encore qu'il est permis de l'échanger contre des morceaux de vases ou d'écuelle d'argent ; c'est pourquoi il n'est question que d'un poids d'argent, pour lequel on peut la racheter. — La défense d'user d'argent fruste s'applique aussi selon l'avis de tous, aux médailles ou jetons que l'on remet au garçon de bain, *olearius* [1] ; ce n'est interdit toutefois que s'ils sont seulement valables pour ce dernier; mais s'ils sont reçus comme argent par le propriétaire même du bain, *thermæ*, ils peuvent servir au rachat de la 2e dîme. Lorsqu'une monnaie a été dégradée et que cependant le gouvernement l'accepte en paiement, elle est considérée, selon R. Yossé au nom de R. Jonathan, comme une monnaie fruste ; selon R. Ḥiya au nom de R. Yoḥanan, elle sera aussi bonne que les monnaies des premiers rois ; ou bien encore, si l'effigie reste assez visible pour que la pièce passe dans l'usage, elle peut servir aussi à racheter la dîme ; au cas contraire, elle ne servira pas. La monnaie de rébellion [2], qui n'a pas de cours légal, comme celle qui a été frappée sous l'insurrection de Bar-Coziba [3], ne peut pas servir au rachat. Les monnaies dangereuses (que l'on suspendait au cou des idoles et qui, trouvées entre les mains des juifs, pouvaient causer leur mort), peuvent-elles servir au rachat? On soumit le fait à R. Imi, qui dit de jeter l'ornement à la mer morte (puisqu'il est interdit de profiter de tout ce qui touche à l'idolâtrie, et la dîme se trouvera rachetée d'elle-même). Si l'on a de l'argent à double signe (dusignum), que l'on remet parfois comme jeton de bain [4], peut-on l'utiliser à ce rachat ? D'après R. Jacob b. Zabdi au nom de R. Abahou, cet argent peut servir selon la valeur pour laquelle le maître du bain le reçoit. S'il veut ensuite reprendre la pièce, il la rachète au même prix pour lequel il l'avait engagée. On a enseigné [5] : il n'est pas permis de racheter la 2e dîme se trouvant en Babylonie avec de l'argent palestinien, ni à l'inverse avec de l'argent de Babylone, des produits qui se trouvent en Palestine ainsi que leurs propriétaires. S'il a de l'argent de Babylone dans cette ville et qu'il se trouve en Palestine, s'il a des facilités (*littéral*: une porte ouverte) pour l'apporter auprès de lui, il pourra racheter ses fruits avec cet argent ; au cas contraire, il ne le pourra pas ; il est juste et convenable d'agir ainsi en ce cas. R. Abin dit : Toutes les monnaies avaient cours à Jérusalem comme offrant un point central pour l'échange, selon qu'il est dit (Ps. XLVIII. 3) : *Sion est belle par sa situation, c'est la joie de toute la terre.* Est-ce à dire que l'on peut aussi racheter ses produits avec de l'argent que l'on aurait sur la montagne

1. Littéralement : à celui qui vous frotte d'huile. Cf. t. I ch. II, § 3, p. 34. — 2. Pour ce terme, voir au t. I, notes additionnelles, p. 555. — 3. Voir notre *Histoire des Israélites*, p. 41. — 4. Il servait de monnaie et de jeton. Voir Zuckermann, Münze, p. 32. — 5. Cf. Babli, tr. *Baba Kamma*, fol. 97b.

sainte ou à Castra[1] ? C'est pourquoi il est dit au verset précité : *Tu serreras l'argent dans ta main*, c.-à-d. cet argent devra être en ta possession (sous la main). R. Yôna demanda quelle est la règle lorsqu'on a laissé tomber dans une fosse sa bourse pleine de cent pièces ? Fallût-il dépenser jusqu'à 50 pièces pour rattraper les 50 autres, on les considère comme étant en sa main, et elle pourra servir au rachat.

3. Si avec le montant de la 2e dîme on achète du bétail devant servir au sacrifice pacifique, ou un animal sauvage pour en faire des repas de luxe, la peau est considérée comme profane (et l'on peut en consommer le montant partout), y eût-il même plus de peau que de viande. Si l'on achète des cruches de vin cachetées, qu'il est d'usage de les vendre ainsi, la cruche reste profane. Lorsqu'on achète des noix ou des amandes, l'écorce reste profane. Le marc, aussi longtemps qu'il n'a pas fermenté[2], ne peut être acheté pour de l'argent de 2e dîme (ce n'est guère que de l'eau) ; mais lorsqu'il a fermenté et pris goût, on peut l'acheter.

(4). Si avec cet argent de 2e dîme on achète une bête sauvage afin de l'offrir en sacrifice pacifique[3], ou une bête domestique pour ses repas ordinaires[4], le montant de la peau ne devient pas profane (il faut tout consommer à Jérusalem). Si l'on a acheté des cruches de vin closes ou ouvertes, là où il est d'usage de les vendre ouvertes, le vase en fait partie et il n'est pas profane. Si l'on a acheté des paniers d'olives, ou de raisins, le panier reste sacré (parce qu'il n'est pas d'usage de le vendre).

(5). Si l'on achète pour le montant de la 2e dîme de l'eau ou du sel, ou des fruits adhérents à la terre, ou des produits qui se gâteraient avant d'arriver à Jérusalem (toutes opérations sans valeur), la transmission de cette 2e dîme par échange n'a pas lieu[5] (aux cas précités, la sainteté n'est pas applicable, et les premiers produits restent sacrés). Si l'on a acheté involontairement des fruits avec de l'argent de 2e dîme, on restitue les valeurs réciproquement (on annule le marché). Mais, si c'est fait avec intention (le sachant), il faut les transporter à Jérusalem et les manger là ; s'il n'y a pas de sanctuaire, il faut les laisser pourrir (ne pouvant plus les racheter une 2e fois).

(6). Si pour cette 2e dîme on achète par erreur un animal domestique[6], on rend réciproquement les valeurs (le marché est nul) ; si l'achat a été fait sciemment, il faut emporter la bête à Jérusalem et l'y manger ; s'il

1. Neubauer, *Géographie*, p. 96. — 2. B. *Hullin*, I, 7 (f. 25b).— 3. B *Menahôth*, f. 82a. — Pour ce sacrifice, on ne se sert pas d'animal sauvage, ainsi que le prescrit le Lévitique, I, 2. — 4. Il vaut mieux, selon la prescription rabbinique, ne pas employer à cela la 2e dîme! mais à des sacrifices. — 5. Cf. ci-après, III, 10. — 6. B. *Kidduschin*, f. 56a.

n'y a plus de sanctuaire, il faut (en cas de décès) l'enterrer[1] avec la peau (ne pouvant plus la racheter).

On a enseigné que Ben Bag-Bag dit[2] : La Mischnâ permet ces divers cas en vertu du verset disant (Deuter. XIV, 26) : *Tu remettras l'argent pour tout ce que ton âme désirera.* On a enseigné : l'homme achète souvent une vache pour avoir la peau seule, un mouton pour sa laine, ou du vin pour la cruche qui le contient (voilà pourquoi la Mischnâ autorise l'usage profane de la peau). Toutefois, dit R. Zeira, c'est vrai lorsque le vendeur est un simple israélite ; mais lorsque c'était un ouvrier (qui sait utiliser chaque partie), il est considéré comme s'il vendait chaque partie séparément. Voici, selon R. Zeira, ce que dit la Mischnâ : « Lorsqu'on achète des cruches de vin cachetées, là où il est d'usage de les vendre ainsi, la cruche reste profane » (donc, dans les localités où on le vend découvert, la cruche n'en fait pas partie). D'après cet exemple du vendeur, dit R. Mena, on peut apprendre les règles pour l'acquéreur ; puisqu'il a été dit ailleurs que si le vendeur est un ouvrier on considère chaque partie, le contenant et le contenu, comme vendue séparément, il en sera de même à l'égard de l'ouvrier qui achète, et chaque partie sera isolée (et ne deviendra pas profane). Le panier de dattes en osier ou le vase, *patella*, contenant des dattes et vendu avec ses fruits, reste profane. Les hottes remplies de dattes, selon les uns, restent profanes ; selon les autres, elles ne restent pas profanes (étant indépendantes des fruits). R. Ḥisda explique ainsi cette divergence : celui qui admet que la hotte reste profane parle du cas où les dattes sont comprimées dans la hotte (elle en fait alors partie intégrante) ; mais celui qui est d'avis contraire parle du cas où elles ne sont pas comprimées.

Aussi longtemps que le marc n'a pas fermenté, dit notre Mischnâ, il ne peut pas servir à l'échange de la 2e dîme, et il rendrait impropre au service le bain légal auquel il serait mêlé (on sait que l'eau puisée le rend défectueux). Dès que ce marc a fermenté, il peut servir à échanger la 2e dîme (ayant sa valeur propre); et si on en mêle au bain légal, celui-ci ne perd pas sa qualité (parce que c'est désormais une sorte de vin). Cette Mischnâ doit être conforme à l'avis de R. Juda, puisqu'il est dit plus haut[3] : « Si l'on utilise le résidu du pressoir par une addition d'eau mesurée et que l'on en retrouve bien le montant, on est dispensé de tous droits ; selon R. Juda, la dîme est due en ce cas. » R. Abahou dit : tantôt on rapporte au nom de R. Eliézer, tantôt au nom de R. Yossé b. Ḥanina, qu'il faut que la fermentation ait eu lieu pour entraîner l'obligation. Selon R. Yossé, la dîme est due en ce cas selon tous, puisque l'on peut même acheter de l'eau salée pour de l'argent de 2e dîme (et à plus forte raison le résidu de vin qui a fermenté ; mais il se peut que la dîme ne soit pas due). R. Eliézer dit : la dîme ne peut pas être cédée contre un animal ordinaire (non sacré) ; R. Yossé ajoute : en principe, nous avions supposé

1. Cf. ci-après, ch. III, § 11. — 2. B. *Eroubin*, 27b ; *Sifri*, section *Reéh*. — 3. Cf. ci-dessus, tr. *Maasseroth*, ch. V, § 6, toute l'argumentation.

que lorsqu'on achète du bétail pour le manger à volonté, l'animal passe forcément à l'état de sacrifice volontaire [1]; mais depuis que R. Eliézer vient de nous apprendre que la 2e dîme ne s'attache pas à l'animal (n'a pas de prise sur lui), nous renonçons à cette assertion et nous savons qu'un tel achat n'est pas admissible (à moins d'avoir dit de suite que l'on veut acheter un sacrifice pacifique, seul cas permis). R. Yossé dit au nom de R. Yohanan : si une femelle domestique étant de 2e dîme et se trouvant à Jérusalem met bas un premier-né, il y a dispense de la sainteté du premier-né, selon R. Meir (selon lui, la 2e dîme ou son équivalent reste sacré, et nulle nouvelle charge ne lui incombera) ; selon R. Juda (qui n'est pas de cet avis), la sainteté du premier-né conserve, en ce cas, son effet. R. Jérémie demanda en présence de R. Zeira : lorsque cette femelle a mis bas un premier-né, devra-t-on, comme d'ordinaire, en offrir les intestins sur l'autel, le premier-né étant consacré (ou dira-t-on que, par l'effet de possession de la 2e dîme, ils restent au propriétaire)? Certes, répondit-on, la 2e dîme ne produit pas d'effet sacré sur les intestins ; donc, l'on ne prive pas les maîtres de cette consommation. Mais si, avec cet argent de 2e dîme, on a acheté un animal pour l'offrir en sacrifice pacifique, est-ce que cette sainteté de dîme n'incombe pas aux intestins et ne se trouverait-il pas qu'on prive le maître de cette consommation ? Dès l'acquisition, fut-il répondu, son caractère de sainteté de 2e dîme est enlevé (et celle du sacrifice pacifique lui incombant, les intestins doivent être sacrifiés. Quant à nous, dit R. Yossé, nous n'admettons pas ces interprétations de R. Zeira ou de R. Yohanan ; nous disons seulement : la loi n'a permis aucun achat d'animal avec le montant de la 2e dîme, sauf le sacrifice pacifique (pour tout autre achat de viande, la 2e dîme n'a pas de prise). Quel est le résultat de la divergence entre ces diverses explications? Il y a une différence pratique entre le cas où la bête a mis bas un premier-né, ou si elle a été consacrée comme sacrifice pacifique : d'après R. Yossé, selon lequel la Loi n'a permis aucun achat d'animal avec le montant de la 2e dîme autre qu'un sacrifice pacifique, il faudra l'offrir ou remettre au cohen le premier-né (la 2e dîme n'ayant pas eu de prise sur cet animal, resté profane) ; mais, d'après celui qui dit que dès le commencement de la cession, la sainteté de la 2e dîme fait seulement place à celle du sacrifice, elle a commencé par produire son effet (et l'on n'offrira ni le premier-né, ni les intestins). R. Yossé dit : nous disons tout cela pour répondre à la question de R. Jérémie ; mais on voit bien qu'une Mischnâ vient confirmer l'explication de R. Zeira : lorsqu'il est dit [2] que l'on devra offrir les pains de l'action de grâce avec de la dîme, on ne devra pas employer pour cela du froment de 2e dîme, mais les acheter avec l'argent qui en provient ; or, qu'importe que ce soit de l'argent ou du froment? C'est que, grâce à ce procédé d'acheter la farine avec de l'argent de 2e dîme, dès l'achat la sainteté de 2e dîme a pu être enlevée et faire place à celle de l'action de grâce [3]. Mais le

1. Deutér. XII, 20 à 22.— 2. Mischnâ, tr. *Menahoth*, ch. VII, § 5 ; Babli, ibid., 82a. —3. Mais le froment même de 2e dîme n'est pas susceptible de changer de destination.

froment même de 2e dîme n'est pas susceptible de changer de destination. Mais, demanda R. Hinena en présence de R. Mena, même d'après l'explication de R. Zeira, pourquoi ne peut-on pas employer le froment de 2e dîme à fabriquer ces pains, puisque l'on peut en remettre l'oblation au cohen et le reste au propriétaire ? C'est que, répondit-on, on peut supposer le cas où le sang de ce sacrifice a été renversé avant l'aspersion (ce qui rend le sacrifice impropre et ne permettrait pas de manger le pain), dommage à éviter pour la 2e dîme en opérant par l'échange de l'argent, de façon à ne pas perdre le pain. R. Yohanan dit : on a étendu la défense à une femelle défectueuse (il est défendu de l'acheter avec cet argent), afin de ne pas priver l'autel du premier-né qui lui surviendra ; et de même on l'a interdit pour le mâle défectueux, afin que l'on ne soit pas entraîné à acquérir une femelle défectueuse ; et l'on ajoute au nom de R. Yohanan que l'on a même étendu la défense à l'animal sans défaut (dont l'achat, selon lui, serait permis légalement); car on disait, en principe, qu'il est permis d'acheter avec cet argent de la viande ordinaire (non sacrée), ce qui détournait une partie de l'autel. Aussi, l'on revint à la 1re défense, disant qu'il n'est pas permis d'acheter avec cet argent de 2e dîme, même des animaux sauvages, ni des oiseaux. C'est ainsi qu'il a été enseigné [1] : une valeur provenant du montant des produits de la 7e année agraire, ou de ceux de 2e dîme pourra être rachetée contre une femelle défectueuse, ou contre tout autre animal du genre masculin (ni pour l'une, ni pour l'autre, il n'y a à se préoccuper du premier-né qui surviendrait), ou contre une bête sauvage, ou contre un oiseau soit vivants, soit égorgés. Tel est l'avis de R. Meir. Selon les autres sages, on peut seulement l'échanger contre des bêtes égorgées. R. Jérémie dit au nom de R. Samuel b. Isaac : il est interdit, afin de n'en pas élever de troupes (ce qui ajournerait la remise de la dîme, ou ferait tirer un profit des produits de la 7e année). R. Jérémie se leva en même temps que R. Zeira et dit : jusque-là, R. Samuel b. Isaac se fondait sur des motifs sérieux, et maintenant vous lui attribuez des chiffons (des avis non fondés), puisque l'on a dit au nom de R. Yohanan que la défense s'étend même aux animaux sans défaut (c'est une extension, si la crainte principale est d'en priver l'autel, crainte non applicable à ces derniers; mais comment serait-ce une extension, si la crainte émise par R. Samuel b. Isaac l'emporte) ? Peut-être, fut-il répondu, le motif invoqué par R. Samuel b. Isaac ne s'applique-t-il qu'aux produits de la 7e année (pour qu'ils ne servent pas à spéculer ; tandis que, pour ceux de la 2e dîme, la privation de l'autel serait le motif capital). En effet, on trouve dit qu'il s'applique seulement à la 7e année.

4 (7). On ne doit pas acquérir [2] des esclaves, des servantes, des terres, ni des animaux impurs avec le montant de la 2e dîme (mais seulement ce que l'on mange) ; si pourtant c'est fait, il devra consommer l'équivalent à Jérusalem. On ne doit offrir ni les nids d'oiseaux donnés (à leur guéri-

1. B. *Succa*, 40^{b}. — 2. B. tr. *Kidduschin*, f. 56^{a}.

son) par les hommes atteints ou les femmes atteintes de gonorrhée, ni les sacrifices des femmes relevant de couches, ni les offrandes pour péchés involontaires ; si c'est fait pourtant, on devra consommer à Jérusalem l'équivalent. En règle générale, tout ce qui ne servant ni à manger, ni à boire, ni à s'enduire le corps, a été pris sur cet argent de 2e dîme, devra être remboursé par une consommation équivalente à Jérusalem.

On a enseigné plus haut [1] : On ne doit pas acquérir des esclaves, ni des terrains, ni des animaux impurs avec le montant de la 2e dîme ; si pourtant c'est fait, on devra consommer l'équivalent à Jérusalem. Comment donc dit-on ici qu'en cas d'achat involontaire d'un animal il faut restituer l'argent? (Pourquoi ne pas dire aussi qu'on en mangera l'équivalent à Jérusalem?) R. Yôna répondit qu'il y a une discussion à ce sujet entre R. Ḥiya bar R. Joseph et Samuel : l'un dit qu'il s'agit dans notre Mischnâ d'une vente pour laquelle il faut restituer le montant, tandis qu'au cas cité plus haut il s'agit seulement d'échange (et l'on mangera l'équivalent) ; d'après l'autre, notre Mischnâ disant de restituer le montant parle du cas où le vendeur est encore là (et la restitution est possible), tandis que plus haut il s'agit du cas où il n'est plus là. L'on ne savait lequel des deux docteurs précités formule chacune de ces deux opinions ; mais puisque R. Yossé dit au nom de Samuel (au sujet de la Mischnâ citée) qu'un tel achat fait avec de l'argent de 2e dîme est valable cela prouve qu'il est l'auteur de l'avis disant qu'il s'agit dans notre Mischnâ de vente, tandis que plus haut il s'agit seulement d'échange (car s'il se préoccupait du départ du vendeur il ne pourrait pas affirmer la validité de l'achat). Notre Mischnâ (qui n'exclut ni les poissons, etc.) doit être conforme à R. Akiba, contrairement à R. Ismael, lequel interprète ainsi [2] le verset (Deutéron., XIV, 26) *tu remettras l'argent pour tout ce que ton âme désirera* : cette 1re partie du verset indique une généralité ; puis les mots « pièces de gros ou de menu bétail, vins ou liqueurs fortes » impliquent une particularité ou exception ; enfin l'expression *tout ce qui te plaira* contient une autre règle générale. Or, lorsqu'il y a règle générale, puis exception, et enfin une autre généralité, l'exception indique ce qu'il faut comprendre dans ces règles ; ce qui revient à dire : de même que l'exception spécifie des objets qui grandissent sur terre, de même la règle générale ne comprend que de tels objets. R. Akiba au contraire réduit encore cette série de produits admis à l'échange ; car, dit-il, ladite exception s'appliquant spécialement à des produits enfantés (tels que les petits des bestiaux, ou le vin tiré des grains), ou à ceux qui donnent du goût aux fruits, de même la règle générale s'applique seulement à ces objets spécifiés. Or, la différence entre ces deux interprétations consiste dans l'exclusion (selon R. Ismael) des poissons, des sauterelles, et des champignons. Aussi notre Mischnâ est de R. Akiba, qui permet d'acheter de tels objets pour l'argent de 2e dîme. R. Ḥagaï dit qu'en effet un autre enseignement interdit en principe d'échanger

1. Mischnâ, tr. *Troumôth*, ch. III, § 8, et cf. ci-dessus, § 1.— 2. B. *Erubin*, 27b.

de l'argent de 2e dîme qui se trouverait à une trop grande distance de Jérusalem. On le dit en présence de R. Abina, qui approuva; mais lorsqu'on le dit en présence de R. Jérémie, celui-ci désapprouva (il est d'avis que la vente est nulle, selon la Mischnâ, le produit devant être apporté à Jérusalem; en cas d'éloignement, on peut l'échanger). Mais la Mischnâ ne dit-elle pas plus loin (III, 4) : « Lorsqu'on a de l'argent à Jérusalem et des fruits en province, etc.? » N'en résulte-t-il pas que, malgré l'éloignement, on peut échanger? Là c'est différent, parce que l'un des deux objets à échanger se trouvait au moins à Jérusalem (mais lorsque tous deux en sont éloignés, c'est interdit). Lorsque R. Hagaï sortit (s'informa à ce sujet), il trouva un enseignement permettant l'échange, soit quand l'argent et les fruits sont à Jérusalem, soit même quand l'un et l'autre en sont éloignés. Il s'écria : si R. Jérémie avait connu cet enseignement, il l'eût bien désapprouvé. R. Hagaï, convaincu par cet enseignement, avait voulu renoncer à son avis. Non, lui dit R. Zeira, tu n'as pas à regretter ton avis pour cela; car, selon R. Eleazar, la discussion entre R. Meir et les autres docteurs (au sujet de l'échange des animaux hors Jérusalem) s'applique seulement au doute sur le prélèvement de la dîme; mais lorsqu'elle est due avec certitude, R. Meir reconnaît aussi que l'échange est interdit à cause de l'éloignement. Cependant, puisqu'il a été déclaré par R. Eleazar que la Mischnâ autorisant l'échange et le manger en cas de fait accompli est de R. Meir, cela prouve qu'il n'y a pas de différence entre les produits douteux et ceux soumis avec certitude à la dîme [1]. R. Zebida étant assis enseigna à son fils ce qui suit : si de nos jours (où il n'y a plus de Temple sacerdotal à Jérusalem) on veut échanger de l'argent de 2e dîme contre des fruits, l'argent restera sacré ainsi que les fruits (qu'il faudra laisser pourrir, sans emploi, à titre d'amende des rabbins). Tel est l'avis de Schammaï ; selon Hillel, l'argent reste sacré comme il l'était auparavant, mais les fruits ne le deviennent pas. Comme R. Krispa en passant écoutait ce que R. Zebid enseignait, il lui dit : On a seulement enseigné que Schammaï déclare sacrés les fruits de 2e dîme échangés de nos jours contre de l'argent profane; mais si c'est de l'argent sacré que l'on veut échanger contre des fruits, tous admettent que ces derniers ne peuvent plus de nos jours devenir sacrés. Mais n'a-t-on pas enseigné dans notre Mischnâ : « s'il n'y a plus de sanctuaire, il faut les laisser pourrir? » Il s'agit là du cas où la consécration est antérieure à la destruction du Temple, laquelle est survenue avant l'échange. Ben-Bivi a enseigné : comme il est écrit (ibid. 25) : *tu remettras l'argent,* cela indique que l'on peut racheter ce qui est éloigné, non ce qui est proche; et, en vertu des mêmes termes répétés à l'égard de celui qui se trouve à Jérusalem (ib. 26), on sait que l'on peut échanger de l'argent pour des objets à manger sur place, mais non pour ce qui est au loin. Quant aux acquisitions interdites par la Mischnâ, en cas de fait acccompli l'achat est pourtant valable,

1. Sans quoi, la Mischnâ parlant des cas de certitude ne serait même pas admissible selon R. Meir.

selon R. Yossé ou nom de Samuel. Selon R. Yossé b. Ḥanina, c'est lorsque le rachat a eu lieu (et que, par suite, la consommation a été effectuée). R. Ila dit : puisque la Mischnâ prescrit de manger l'équivalent à Jérusalem, cela prouve que la consécration a été effective (sans quoi, on prescrirait de restituer le montant). R. Yossé dit : dès que l'on a tiré à soi les fruits de la 2e dîme, ils sont acquis; l'argent remis ensuite constituerait un nouvel achat, sans effet (donc, la consécration par échange n'a pas lieu). Aussi, R. Judan dit : il faut recommencer la consécration des fruits directement; car on pourrait avoir supposé qu'ils sont sacrés, tandis qu'ils ne le sont pas.

CHAPITRE II

1. La 2e dîme doit servir à manger, à boire, ou à s'enduire le corps; à manger ce qu'il est d'usage de manger et à se frotter avec ce qui y sert d'ordinaire. Ainsi, on ne se frottera pas avec du vin ou du vinaigre, mais avec de l'huile. On ne doit pas aromatiser de l'huile de 2e dîme (l'épice en absorbant une part, on en perd un peu), et pour le montant de la 2e dîme on ne peut pas acheter l'huile parfumée, mais on peut aromatiser le vin (οἰνόμελον). Si dans du vin de 2e dîme (hors Jérusalem) il est tombé du miel ou des épices, ce qui l'améliore, on tient compte de la valeur de l'amélioration dans le prix de l'échange. De même, si des poissons ont été cuits avec des porreaux (κεφαλώδης, *porrus capitatus*) de 2e dîme, et qu'ils se sont améliorés, on tient compte de l'amélioration dans le prix de l'échange. Si une pâte de 2e dîme est cuite et vaut plus, tout l'avantage acquis devient de la 2e dîme (l'échange sera égal en tout). Voici la règle : lorsque l'augmentation est visible, la supériorité du prix d'échange sera proportionnelle (partielle); mais lorsque l'amélioration est interne, on donnera l'équivalent du prix total.

Elle doit servir à la consommation, selon ce que dit le texte biblique (ibid.), et à la boisson, parce que celle-ci est comprise dans la consommation [1]. D'où déduit-on cette dernière extension ? On la déduit, répond R. Yona, de l'interprétation suivante : le verset (Lévitique XVII, 12) *c'est pourquoi j'ai dit aux enfants d'Israël que nulle personne d'entre vous ne mange du sang*, ne saurait évidemment s'appliquer au sang figé [2], puisque l'on enseigne qu'un tel sang n'est considéré ni comme une boisson, ni comme un manger; il s'applique donc au sang naturel, liquide, et pourtant la Bible le traite comme un manger (cela prouve que la boisson est considérée au même titre). Cependant, l'on a enseigné que si quelqu'un, ayant fait fondre de la graisse interdite (suif), l'avale ensuite [3], ou si l'on a coagulé du sang que l'on a mangé, on est condamnable (comment est-ce possible, si un tel sang n'est ni à manger, ni à

1. Cf. même série, tr. *Yôma*, ch. VIII, § 3 (f. 45a); tr. *Schebouôth*, ch. III, § 2 f. 34b).— 2. B. *Menahoth*, f. 21a; *Hullin*, f. 120a. — 3. Ibid.

boire?) Que réplique à cela R. Yôna? Il répond à cette objection en disant que ce n'est pas un manger susceptible de propager l'impureté (le cas échéant) à d'autres objets de consommation, ni une boisson de façon à rendre impurs d'autres liquides. Puis R. Yôna, revenant sur son interprétation, tira sa déduction de ce qui suit : le verset (Deutéron. XIV, 26) *Tu remettras l'argent pour tout ce que ton âme désirera*, ne saurait s'appliquer à la communication du goût, comme celle du vin dans un mets, puisqu'alors ce goût est préjudiciable (donc le précepte de manger appliqué à *vin et liqueur* de ce verset comprend aussi la boisson). Il peut s'agir, répliquèrent les rabbins de Césarée, des fruits du cèdre et du sycomore (que l'on cuit en y mettant du vin); or, tout ce qui est joint au mets est considéré comme inhérent. Selon R. Yossé, on déduit l'extension de la boisson comme devant être considérée égale au manger, de ce qu'il est dit: lorsque quelqu'un jure de ne pas manger, puis mange et boit, il est deux fois condamnable (la boisson lui est interdite au même titre) ; selon les autres compagnons d'études, il n'est qu'une fois passible. R. Yossé leur fit remarquer ceci : puisque vous dites aussi plus loin que lorsque quelqu'un a juré de ne manger ni boire, et qu'il ait cependant mangé et bu, il est deux fois condamnable (cela ne va-t-il pas sans dire), de même que si quelqu'un, ayant devant lui 2 pains, jure d'abord de ne pas manger du premier, puis jure de ne pas manger du second, il est certes 2 fois condamnable (il en sera donc de même pour la boisson). R. Ḥanania dit au nom de R. Pinḥas qu'on déduit cette extension de ce qui suit[1] : lorsque quelqu'un ayant juré de ne pas manger consomme des mets qui ne valent rien, ou s'il boit un liquide qui n'est pas potable, il n'est pas condamnable ; il en résulte donc que si l'on a bu une boisson potable, on est fautif (au même titre que pour le manger), et en réalité la première interdiction du manger faite par serment englobe la défense de boire. Toutefois, fut-il répliqué, cela se conçoit d'après notre enseignement, où il est seulement question de l'interdiction du manger ; tandis que, selon les autres compagnons, il y a les deux serments, pour lesquels la dispense en cas d'infraction à la défense du manger s'applique à ce qui n'est pas mangeable, et celle de boire à ce qui n'est pas potable (donc, rien ne serait prouvé). R. Ḥinena déduisit la dite extension de ce qu'il est dit[2] : Lorsque quelqu'un a mangé et bu (au jour du grand-pardon) dans le même instant d'erreur, il n'est qu'une fois passible de la peine pour l'oubli (or, si l'action de boire n'était pas aussi comprise dans la défense du manger, il ne serait jamais blâmable de ce fait qu'une fois, non pour le boire; donc, celle-ci y est comprise). R. Aba Maré déduisait la même règle du verset suivant (Deutéron. XXVI, 14) : *je n'en ai pas mangé pendant mon deuil*. Or, est-ce à dire qu'il en a bu ? (Donc, l'action de boire y est comprise). On comprend la présence de cette extension lorsque quelqu'un, après s'être interdit de manger, s'est mis à boire ; mais, lorsqu'on s'est interdit par serment la boisson et que l'on mange, ce n'est pas

1. Mischnâ, tr. *Schebouôth*, III, 4. — 2. Mischnâ, tr. *Yôma*, ch. VIII, § 3.

à dire que l'interdiction par serment de boire entraîne la défense de manger, comme à l'inverse le serment pour le manger entraîne la défense de boire. D'autres veulent même déduire qu'outre la défense de boire, on y englobe la défense de s'enduire, parce qu'il est dit (Deutéron. XII, 17) : *Tu ne pourras pas consommer dans tes villes la dîme de ton blé, de ton vin, de ton huile;* or, ce dernier terme est applicable au frottement du corps par l'huile, et pourtant le texte biblique l'énumère à la suite de la défense du manger. Toutefois, ce n'est pas explicitement une défense légale de se frotter ainsi avec cette huile de dîme ; sans quoi, celui qui agirait ainsi hors de l'enceinte de Jérusalem serait passible de la peine des coups de lanière (comme pour toute défense textuelle). A ce propos, R. Yossé b. Ḥanina ajoute [1]: on n'est passible de cette peine en mangeant de la 2e dîme hors Jérusalem, que lorsqu'elle a été d'abord importée dans Jérusalem à l'état pur, puis emportée de là (en ce cas, les produits étaient consacrés avec certitude). Comment sait-on que pour l'action de se frotter il n'y a pas de défense explicite ? Parce que l'on a enseigné [2] : au jour du sabbat, tout frottement accompli, soit par plaisir, soit par nécessité, est permis ; au jour du grand pardon, il est interdit dans l'un et l'autre cas ; aux jours de jeûne du 9 Ab ou d'autres jeûnes publics, on interdit celui qui a lieu pour le plaisir, mais on permet celui qui a lieu par nécessité. Or, pourquoi a-t-on enseigné que le frottement est égal à l'action de boire ? (Comment se fait-il qu'en un simple jour de jeûne le frottement soit permis, tandis qu'il est interdit de boire même par nécessité?) Il y a égalité pour la défense d'en user au jour du grand pardon, ou pour la restitution à payer, si c'est de l'huile sacrée ou d'oblation, mais non pour la peine qui s'ensuivrait si l'on en a usé en ce jour (cela prouve donc que ce n'est pas considéré comme défense explicite). Mais n'a-t-on pas dit de l'oblation (Lévitique, XXII, 15) : *ils ne devront pas laisser profaner, etc.* ce qui implique tout usage soit pour s'enduire, soit pour en boire ? (N'en résulte-t-il pas que le frottement équivaut au boire ?) Non, dit R. Yoḥanan, il n'est pas question dans ce verset du frottement (on n'entend que la défense d'en boire). Mais alors, dit R. Aba Maré, si la première déduction n'est pas admise, on pourrait aussi ne pas en déduire la défense de boire; car, s'il n'en était pas ainsi, pourrait-on réunir l'infraction à la défense de manger et de boire survenant au jour du grand pardon, si chaque défense avait une origine spéciale [4].

Comment sait-on que cette dernière action (de s'enduire) est prescrite par un précepte affirmatif [5] pour la 2e dîme ? Par le verset, dit R. Eliézer au nom de R. Simi, où il est écrit (Deutér. XXVI, 14) : *Je n'en ai pas donné aux morts ;* or, on ne saurait entendre par là qu'il s'agit de la remise d'une bière ou de vêtements funéraires ; car s'il est interdit d'user de tels produits pour

1. Cf. Babli, tr. *Maccôth*, f. 19b. — 2. Même série, tr. *Schabbath*, ch IX, § 4 (f. 12a). — 3. Ibid. tr. *Taanith*, ch. I, § 6 (fol. 64c). — 4. Donc, la déduction à tirer de ce verset s'applique bien au frottement. — 5. Argumentation reproduite ci-après, ch. V, § 7, fin (f. 56c). Cf. Babli, tr. *Yebamôth*, f. 74a.

les vivants, c'est, à plus forte raison interdit pour les morts ; il n'y a donc qu'une action permise aux vivants et interdite à l'égard des morts : c'est l'action de s'enduire le corps-[1].

Lorsqu'on a aromatisé du vin de seconde dîme, il n'est pas permis de l'employer à s'en enduire le corps ; mais, avec de l'huile ordinaire de 2e dîme, on peut s'enduire. Pourquoi cette différence ? C'est que la seconde manière est conforme à l'usage, non la première. R. Juda demanda quelle est la règle à l'égard de l'huile de 2e dîme qui s'est gâtée. Dès lors, répondit R. Mena, elle a perdu tout caractère sacré (et on peut l'utiliser à tout usage). A quoi bon cette question ? (cela ne va-t-il pas sans dire ?) Cela importe à l'égard de la 7e année agraire de repos, pendant laquelle le produit détérioré conserve son état sacré et ne peut même pas servir de fourrage aux animaux. Simon b. Aba dit au nom de R. Ḥanina [2] : Celui qui murmure une formule magique s'imprègne la tête d'huile en prononçant la formule (en ayant recours à un procédé différent) sans se servir de l'intermédiaire ni de la main, ni d'un vase ; selon R. Jacob b. Idi ou R. Yoḥanan au nom de R. Yanaï, il appliquera cette huile en se servant soit de la paume, soit d'un vase. A quoi tient cette divergence d'opinions ? A la question de savoir si ce procédé répugne ainsi, ou non : l'on dit qu'on peut mettre cette huile soit dans la paume, soit dans un vase, parce que c'est un procédé répugnant (c'est donc une distinction suffisante) ; l'autre dit d'appliquer l'huile directement, parce qu'il ne considère pas ledit procédé comme repoussant (et il faut une autre distinction). Selon R. Yôna, la distinction entre les deux préopinants réside en ce qu'il s'agit de savoir si la 2e dîme est comparée au sabbat : celui qui permet d'en user soit par la paume, soit par un vase, défendrait un tel usage pour la 2e dîme (parce qu'il s'en perdrait, et il ne permet pas pour la 2e dîme ce qui est permis le sabbat) ; son interlocuteur, au contraire, exige en ce jour d'appliquer l'huile directement sur la tête parce que, selon lui, ce serait permis pour la 2e dîme (sans souci de la parcelle perdue et qu'il y a égalité, du reste, entre le sabbat et la 2e dîme). Mais, objecta R. Yossé, est-ce que toute chose permise au sabbat l'est aussi pour la 2e dîme, et ce qui est défendu en ce jour l'est aussi à l'égard de la dîme ? N'a-t-on pas enseigné au contraire qu'une femme peut (au jour du sabbat) laver son enfant avec du vin pour lui enlever la sueur, tandis qu'avec du vin d'oblation un tel acte serait interdit ? Or, la règle est la même pour l'oblation comme pour la 2e dîme, et ce qui est interdit pour l'une l'est aussi pour l'autre (tandis qu'au sabbat un tel usage est autorisé, parce que le sabbat ne lui est pas comparé). Pourquoi, en somme, est-ce que R. Ḥanina exige une distinction (pour l'action de s'imprégner faite au sabbat, puisque selon tous cette huile répugne) ? C'est que, répondit-on, il importe de ne pas agir au sabbat comme dans le reste de la semaine-[3].

1. Suit un §, que l'on trouve déjà au tr. *Schebiïth*, ch. VIII, § 2 (traduit in *extenso*, t. II, p. 400). — 2. Cf. même série, tr. *Schabbath*, ch. XIV, § 3 (f. 14c) et ibid. ch. VI (fol. 8c). — 3. Suit un passage qui se trouve déjà, ci-dessus, tr. *Trou-*

R. Yohanan dit : lorsque par suite d'un mélange avec de la seconde dîme la partie profane se trouve augmentée en quantité, on tient compte de l'amélioration dans le prix de l'échange (et on la répartit proportionnellement entre la partie de la dîme et la profane) ; mais lorsqu'il n'y a pas eu d'augmentation, tout l'avantage doit être mis au compte de la 2e dîme. Selon R. Simon b. Lakisch, lorsque le goût et l'amélioration se reconnaissent facilement, on doit répartir l'avantage entre les 2 éléments (le sacré et le profane) ; mais lorsqu'on ne peut pas reconnaître cet avantage, il devra être porté au compte de la 2e dîme seule. Notre Mischnâ conteste l'avis de R. Simon b. Lakisch, puisqu'elle dit [1] : lorsqu'en ayant cuit une pâte composée de farine de 2e dîme on en a fait du pain, c'est une amélioration, au profit exclusif de la dîme. Il répond à cette objection en disant qu'il peut s'agir du cas où l'on ne peut guère distinguer l'amélioration du goût. Notre mischnâ conteste aussi l'avis de R. Yohanan, puisqu'elle dit : lorsque des poissons ont été cuits avec des porreaux de 2e dîme et qu'ils se sont améliorés par cette jonction, on tient compte de l'amélioration dans une mesure proportionnelle (et pourtant les porreaux n'ont pas augmenté en quantité par suite de cette amélioration ?) On peut répondre à cette objection, dit R. Yossé au nom de R. Oschia, qu'il s'agit du cas où l'on a fait cuire ensemble (et non bouillir) les deux éléments (qui se sont ainsi développés). Mais, objecta R. Yona au nom de R. Oschia, s'il arrive que l'on cuit chacun de ces objets séparément et qu'on les mêle ensuite pour leur donner le même goût, ce n'est pas à dire que les poissons ont uniquement le goût des porreaux, ni réciproquement (pourquoi donc ne pas établir aussi pour eux la distinction entre le mélange fait pendant la cuisson et celui qui a été accompli postérieurement ? Cela prouve donc que l'amélioration seule du goût l'emporte, pour faire prévaloir la seconde dîme). Une autre mischnâ conteste l'opinion de R. Yohanan, en disant [2]: Lorsqu'une femme (en un jour de fête) emprunte à sa voisine des épices, ou de l'eau, ou du sel, pour sa pâte, on ne peut transporter ces objets que dans les emplacements où peuvent circuler également en ce jour les possesseurs de la pâte aussi bien que des ingrédients (tandis qu'ici l'on exige une augmentation de la part profane, sans quoi tout devient égal à la seconde dîme et consacré). On a institué des limites, réplique R. Aba, au point de vue de la stricte justice [3] ; mais, comme en réalité on est plus sévère, on englobe dans la 2e dîme ce qui en a le goût, à moins d'augmentation quantitative du profane. Ce qui prouve qu'il doit en être ainsi, c'est qu'on a dit là (à Babylone) un avis au nom de R. Hisda, sans que l'on sache si c'est par tradition, ou pure déduction d'un texte; or, la voisine n'eût-elle emprunté que du bois, il ne serait pas non plus permis de le transporter hors des limites légales, bien que le profit qui en résulte pour la cuisson ne soit pas direct (donc, d'où que vienne le profit, il devra être réparti). Un autre enseignement conteste l'avis de R. Simon b. Lakisch, en disant : pour un mets de

môth, ch. X, § 1, fin. — 1. Tossefta sur *Maasser schéni*, ch. I. — 2. Mischnâ, tr. *Beça*, ch. V, § 4, et même série jérus., ibid (fol. 63d). — 3. Ibid. ch. V, § 3 (f. 63b).

2e dîme aromatisé d'épices profanes, le prix d'amélioration sera proportionnel. Pourquoi cela ? L'épice reste pourtant invisible ? Il s'agit du cas, dit-on, où l'amélioration par l'épice est telle, qu'elle est bien visible et doit être répartie. Mais n'a-t-on pas enseigné ensuite : lorsqu'un mets profane a été épicé avec de la 2e dîme, on ne pourra jamais le racheter de son caractère sacré (n'est-ce pas aussi bien opposé à R. Yohanan qu'à R. Simon) ? Selon R. Yohanan, on répondra qu'en ce cas la quantité a augmenté ; selon R. Simon b. Lakisch, on dira que l'amélioration du goût est trop sensible pour être annulée.

2. R. Simon dit : on ne doit pas s'enduire à Jérusalem avec de l'huile de 2e dîme ; selon les autres sages, c'est permis. Ils objectent ceci à R. Simon : si on le permet pour l'huile d'oblation [1], dont l'usage ordinaire est fort sévère, ne doit-on pas à plus forte raison le permettre pour la 2e dîme qui est moins grave ? Non, répliqua R. Simon : on a été moins sévère pour l'oblation malgré sa gravité, de même qu'on l'a été sous ce rapport pour les vesces ou le fenugrec ; mais ce n'est pas à dire qu'il y a lieu d'être moins sévère pour la 2e dîme, lorsqu'on ne l'a pas été sous ce rapport pour les vesces ou le fenugrec.

3. Le fenugrec de 2e dîme devra être mangé à l'état de jeune plante (une fois qu'il est dur, on ne peut plus le manger). Quant à celui qui est d'oblation, il faut, selon Schammaï, que toutes les opérations le concernant soient faites avec pureté [2], excepté l'acte de l'employer pour peigner les cheveux ; selon Hillel, les opérations peuvent être faites même à l'état d'impureté, sauf le trempage [3].

En quoi a-t-on été moins sévère pour ce qui est défendu ? C'est selon ce qui a été enseigné [4] : le cohen peut sans crainte employer l'huile sacrée à enduire le corps, quoique ce soit au profit du fils de sa fille né d'un simple Israélite, huile qu'il frottera sur son ventre (en prenant le fils). R. Yohanan dit : les paroles des docteurs ont servi ici à expliquer la Loi (puisque l'on a permis de rouler sur soi l'enfant, au risque de lui communiquer l'huile sacrée). Quant aux termes de la Mischnâ (§ 3), permettant de manger la jeune plante du fenugrec, il faut entendre par là qu'il est permis de la donner à manger (en fourrage), quoique ce ne soit pas l'usage. Sur quoi roule la discussion entre Schammaï et Hillel ? Elle a lieu, répondit R. Mena, pour le cas où l'on puise le fenugrec de l'eau à la main : selon Schammaï, on ne peut le puiser qu'avec des mains pures (de crainte de communiquer l'impureté par l'eau) ; selon Hillel, cela se peut même avec des mains impures. Telle est la version selon R. Meir. Mais, selon R. Juda, il faut lire ainsi le texte de la mischnâ : Schammaï prescrit d'accom-

1. Cf. tr. *Schebiith*, ch. VIII, § 2. — 2. Comme on le consomme seulement en cas d'extrême besoin, on suppose pouvoir le consommer même impur ; mais c'est interdit pour l'oblation. — 3. On l'emploie parfois en emplâtre. — 4. Tossefta sur *Troumôth*, ch. 10.

plir toutes les opérations concernant le fenugrec avec pureté, excepté l'acte de l'employer à peigner des cheveux ; selon Hillel, les opérations peuvent être faites même à l'état d'impureté, sauf le trempage. Sur quel objet roule cette nouvelle discussion ? Sur le point de savoir comment il faut carder [1] et adoucir le fenugrec. Selon Schammaï, il est indispensable d'opérer avec des mains pures; selon Hillel, c'est même permis avec des mains impures (puisque le trempage est un signe suffisant pour indiquer que l'on ne songe pas à les manger).

4. On devra manger les vesces de 2e dîme à l'état de jeunes plantes[2], et l'on peut après les avoir importées à Jérusalem, les en faire sortir (vu leur peu de valeur). Si elles sont devenues impures, on peut, selon R. Tarfon, les répartir entre diverses pâtes de 2e dîme pure (par fragments assez petits pour être annulés) ; mais, selon les autres sages, on les rachètera (comme toute 2e dîme de ce cas). Quant à celles qui proviennent de l'oblation, on peut, selon Schammaï [3], les tremper dans l'eau et s'en enduire le corps, en les maintenant à l'état de pureté, ou les donner à manger aux bêtes si elles sont impures ; selon Hillel, on les trempe à l'état de pureté, et si elles sont impures, on peut même s'en frotter le corps, ou les donner aux bestiaux. Schammaï dit qu'il est bon de les manger sèches (afin que nul liquide ne les rende susceptibles d'impureté); selon R. Akiba, au contraire, on peut même les laisser devenir impures [4], par une opération quelconque.

R. Tarfon permet de distribuer le produit de ces vesces impures en plusieurs pâtes, à la condition de les faire rentrer à Jérusalem par petites parts (sans rachat). Notre mischnâ qui permet d'importer ou d'exporter des fruits de Jérusalem est sans doute conforme au même avis que R. Simon b. Gamaliel exprime plus loin (III, 5). Non, fut-il répliqué : elle peut aussi être conforme au préopinant de R. Simon, qui plus loin l'interdit ; seulement ici c'est permis et l'on a été moins sévère, parce qu'il s'agit de vesces. Quant à R. Tarfon, c'est seulement dans une autre pâte provenant de farine de vesces qu'il est permis de joindre les impures (non dans un mets habituel), et l'on n'entend parler que de seconde dîme, non d'une part profane. R. Gorion dit au nom de R. Yossé b. Ḥanina que, d'après R. Tarfon, on ne doit pas employer les viandes consacrées, même lorsqu'elles sont rachetées, à nourrir les chiens. Il semble au contraire, dit R. Yona, qu'il serait illogique d'employer un mets servant aux hommes pour nourrir les animaux ; mais lorsqu'il ne peut plus servir aux hommes, on doit pouvoir le racheter et l'employer en pâture d'animaux. R. Isaac b. Elischob fit une objection : lorsque ces produits sont de-

1. Pour le terme סכנ, les lexiques de Buxtorf ou de Landau ne donnent que le sens de : machinatio.— 2. Même motif qu'au § 3. Voir note 2.— 3. Mischnâ, tr. *Eduyôth*, ch. I, § 8.— 4. Cf. ci-après, tr. *Halla*, ch. IV, § 10 (60b).

venus impurs aux frontières de la Palestine [1], peut-on ne pas les racheter, en disant qu'on ne rachète pas les saintetés pour les donner en pâture aux chiens? En effet, dit R. Yona, c'est là une très-grave objection, comme le pilote, Ναύτης, a souci du navire.

5. Si on a laissé tomber en même temps de l'argent profane et celui de la 2e dîme, ce que l'on recueillera servira d'abord à compléter la somme de la 2e dîme et le reste à parfaire ce qui était profane. Si au lieu de les ramasser un à un, il les mêle par poignées, il donnera à chaque sorte une répartition proportionnelle à ce qu'il a ramassé. Voici la règle: si l'on ramasse isolément, on complète avant tout la 2e dîme ; si on mêle tout, on la restituera par proportions égales.

R. Zeira dit que la mischnâ prescrit ce procédé à l'avantage de la seconde dîme, pour qu'au cas où le reste serait perdu, il conserve du moins à titre de 2e dîme ce qu'il tient en mains (c'est un équivalent provisoire). Puis il ajoute que l'on établira la condition suivante : ou l'argent tenu en mains constitue la seconde dîme, et cela se trouve bien ; ou c'est l'argent se trouvant encore à terre qui composait la seconde dîme, auquel cas ce qui est en mains servira à le remplacer. Toutefois, ajoute R. Yona, il faut l'avoir ramassé de côté et d'autre ; mais si l'on a seulement recueilli par lignes droites (par sillon ὄγμος), c'est comme si l'on avait mêlé l'argent pris par poignées, et il a dû en tomber de chaque côté (il faut alors restituer à chaque part ce qui lui revient proportionnellement). R. Yossé dit au nom de R. Pidia, ou R. Yona au nom de R. Ḥiskia: on ne peut bien mêler ensemble [2] que 2 liquides, p. ex. du vin et de l'huile (non des solides). R. Yoḥanan ajoute qu'il peut y avoir jusqu'à des olives mêlées (des corps aussi peu secs peuvent fusionner). Est-ce que la mischnâ conteste l'avis de R. Yoḥanan, en disant : lorsqu'on a mêlé ensemble les produits en les pétrissant par poignées, le mélange est tel, qu'il faut répartir entre chaque partie ce qui leur revient en proportion ? On peut répondre que le mélange se fait seul lorsque les fruits sont mous comme des olives [3]. — « Si l'on a ramassé isolément, dit la mischnâ, on complète avant tout la 2e dîme ; si l'on a tout mêlé, on restituera par portions égales. » Or, selon R. Yossé b. R. Aboun au nom de R. Houna, la mischnâ doit se terminer en ces termes : ce qui est mêlé et pétri par poignée doit être restitué à chaque partie en proportions égales.

6. Lorsqu'un *sela* de 2e dîme et un autre profane sont mêlés [4], on apportera pour un *sela* de monnaie et l'on dira : que le *sela* de 2e dîme soit échangé contre cet argent [5], en quelque lieu qu'il se trouve ; puis,

1. Là, le procédé de R. Tarfon est applicable ; et comme le rachat est alors indispensable, R. Tarfon dit que l'on est tenu de l'accorder en ce cas. — 2. Cf. tr. *Demaï*, ch. V, § 5 (t. II, p. 183). — 3. Mais lorsqu'ils sont plus durs que cela, il faut qu'il y ait un mélange parfait avant de constituer la répartition. — 4. Cf. Babli, tr. *Baba mecia*, f. 55b. — 5. Voir un cas analogue au tr. *Schebouôth*, ch. VII, § 5.

l'on choisit la plus belle des 2 pièces [1], et on l'échange contre cette monnaie. Cette opération est permise, puisqu'il est dit : on peut en cas de nécessité échanger de l'argent contre du cuivre ; ce n'est pas que cela doive rester ainsi, car, plus tard, on échangera de nouveau la monnaie de cuivre pour de l'argent.

7. Schammaï dit : on ne doit pas échanger ses *sela* d'argent contre des dinars d'or [2] ; Hillel le permet. En effet, R. Akiba raconte avoir fait un tel échange pour R. Gamaliel et R. Josué.

On a enseigné que Ben-Azaï dit d'échanger en prenant deux (puisqu'il s'agit de 2 *sela* divers). R. Zeira dit : j'ai fait un rêve où il me semblait donner à manger à Oula b. Ismaël de la viande grasse (allusion à ce qu'il voulait lui faire adopter une opinion plausible). Le lendemain Oula vint demander à R. Zeira pourquoi R. Azaï parlait de deux *sela* ? C'est que, répondit-il, lorsqu'on prescrit d'en prendre deux, il y a lieu de croire qu'il s'efforcera de les racheter. Ḥiskia dit [3] : lorsqu'on monnaye la pièce, elle devient pour ainsi dire mauvaise (l'équivalent en petite monnaie ne pourra qu'être égal, non supérieur) ; mais lorsqu'au contraire on donnera de la monnaie de seconde dîme pour avoir une pièce complète, il faudra la choisir belle (non fruste). Mais pourquoi notre mischnâ dit-elle : « On choisit la plus belle des deux pièces, et on l'échange contre cette monnaie? » pourquoi ne pas prendre une pièce quelconque, fût-elle mauvaise, et la traiter pour l'échange comme une belle (selon l'avis de Ḥiskia) ? C'est que, répond R. Yôna, on peut supposer que la plus belle pièce était précisément celle de seconde dîme (et elle ne serait pas complétement libérée en dehors du dit procédé). Mais est-ce qu'elle ne passe pas à l'état profane ? En effet, répond R. Yôna, on ne se propose pas d'en faire un objet profane définitif ; et, ce qui le prouve, c'est qu'il est dit finalement : « ce n'est pas que cela doive rester ainsi ; car, plus tard on échange de nouveau la monnaie de cuivre contre de l'argent » (si donc on ne choisit pas de suite la plus belle pièce, elle ne serait pas libérée à la fin). — R. Ḥagaï dit en présence de R. Zeira, ou Menahem au nom de R. Yoḥanan : chaque fois qu'en cas de doute (demaï) on doit opérer l'échange, il faut pour la certitude l'opérer au cas où l'on est forcé. Mais n'a-t-on pas enseigné dans notre mischnâ : « on peut, en cas de nécessité, échanger de l'argent contre du cuivre ? » il paraît donc que l'échange d'argent contre argent n'est pas autorisé, même par nécessité (pourquoi est-ce permis pour le doute ?) Voici la réponse de R. Aba b. Cohen, dite en présence de R. Yona, par R. Aha au nom de R. Yoḥanan : chaque fois qu'en cas de doute il est prescrit d'opérer l'échange, quelle que soit l'opération faite pour la certitude (fût-ce de l'argent contre argent),

1. Cf. Jérus., tr. *Baba mecia*, ch. IV, § 5 (fol. 9d). — 2. Il est à craindre que cet échange provoque un retard et détourne de la visite à Jérusalem. Cf. Babli, tr. *Baba mecia*, f. 44b. — 3. Cf. même série, tr. *Baba mecia*, ch. IV, § 5 (9d) ; Babli, ibid., 22b.

l'échange est valable. On a enseigné que R. Eliézer b. Simon dit [1] : de même que l'on peut échanger de l'argent pour du cuivre (monnaie facile à écouler), de même on peut échanger de l'or pour de l'argent (plus commode à dépenser que le premier). Mais, objecta Rabbi, le contraire devrait avoir lieu : s'il est permis d'échanger de l'argent contre du cuivre (qui est d'un emploi plus commode), comment peut-on échanger de l'or contre du cuivre, le plus infime des trois métaux [2] ? Non, répond R. Eliézer b. Simon : il y a un cas où l'on échange à Jérusalem de l'or de seconde dîme (au loin) contre de la monnaie de cuivre, si l'on en avait en cette ville. Il résulte de ces 2 opinions que l'on peut échanger de l'argent contre du cuivre (inférieur), mais non de l'argent contre argent (à valeur égale).

8. Celui qui convertit de la petite monnaie de 2e dîme [3] en un sela (pour faciliter le transport) devra, selon Schammaï, convertir ainsi le tout (afin de n'en rien distraire). Hillel permet de prendre un sicle ordinaire (demi-*selâ*) d'argent, et pour le reste de la petite monnaie (plus commode pour les menus frais). R. Meir dit : on ne doit pas échanger simultanément de l'argent et des fruits (réunis) pour constituer une plus forte pièce d'argent; les autres sages le permettent.

R. Yohanan dit que Schammaï (au § 7) interdit d'échanger à la fin (lorsque les fruits ont été déjà rachetés au dehors); mais au commencement (lors de la libération de ces fruits), Schammaï reconnaît comme Hillel que c'est permis. Pourquoi donc l'interdit-il en cas de fait accompli? C'est que, dit-il, on permet le premier argent non le second (il ne doit pas servir à un second échange). Ne devrait-on pas dire que c'est admis pour l'argent, non pour le cuivre? Or, cela ne saurait être, puisque l'on enseigne : « Celui qui ayant de la petite monnaie de seconde dîme, etc. » On avait cru qu'il faudrait ainsi rétablir cette mischnâ et dire : Celui qui a de la monnaie égale à un *selâ* d'argent de seconde dîme, etc. [4]. Quel est en somme le motif de l'avis de Schammaï? Il importe peu que ce soit de l'argent, ou du cuivre (non de l'or). R. Simon b. Lakisch dit que l'avis de Schammaï s'applique aussi bien au commencement de l'opération (d'échange de fruits) qu'à la fin ; et pour quelle raison? C'est qu'il est question d'argent, non d'or. Et si l'on demandait pourquoi ne pas exclure le cuivre, on rappellerait qu'il est dit : « Celui qui distribue un *selâ* de la petite monnaie de seconde dîme, etc. » On avait cru qu'il faudrait ainsi rétablir cette mischnâ et dire que celui qui réunit un selâ d'argent de la seconde dîme, etc. Quel est en somme le motif de l'avis de Schammaï? C'est

1. Tossefta sur *Maasser schéni*, ch. 2. — 2. Il faut donc s'en tenir à l'échange qu'il préconise, celui de l'argent contre cuivre ou or, non à l'inverse. — 3. B. tr. *Bekhoroth*, f. 50b ; tr. *Baba mecia*, f. 45a; Mischnâ, tr. *Eouyôth*, ch. I, § 9. — 4. C.-à-d. s'il veut, pour leur montant, reconstituer un *selà*, après avoir libéré de la seconde dîme par de la monnaie de cuivre. Donc, Schammaï permet une telle libération.

qu'il craint l'ajournement des visites ; quant à l'argent, il suffit que l'équivalent soit entier, et non à moitié.

9. Si à Jérusalem on échange un *sela* d'argent contre de la petite monnaie, il faut, selon Schammaï, échanger tout le *sela* contre du cuivre ; selon Hillel, il pourra prendre en échange une partie d'argent et une autre de cuivre (de crainte qu'il ne reste pas assez pour dépenser le tout). Ceux qui décident devant les sages [1] disent : on peut en ce cas échanger son argent dans une proportion de 3/4, c'est-à-dire on prendra pour 3 *dinars* d'argent et pour un de monnaie en cuivre. R. Akiba dit : on prendra pour 3 dinars d'argent et pour un quart de dinar (1/16 du total) en monnaie de cuivre. Selon R. Tarfon, on prendra 4 aspres [2] d'argent. Selon Schammaï, on déposera tout son argent chez un boutiquer, et pour le montant on mangera (on n'échangera rien, pour éviter tout oubli devenu profane).

10. Si quelqu'un a des enfants dont les uns sont purs et les autres impurs (devant boire à la même cruche, en 2e dîme, dont l'accès est interdit aux impurs), il déposera un *sela* d'argent et il s'exprimera ainsi : je déclare que cette pièce de monnaie serve à racheter ce que les purs boiront. Dès lors, les purs et les impurs pourront boire du même vase [3].

R. Simon b. Lakisch dit que la discussion entre R. Meir et les rabbins a lieu pour les fruits dont le montant n'équivaut pas à une pièce d'argent ; mais lorsque leur montant s'élève à cette somme, les rabbins partagent l'avis de R. Meir. Il est permis (selon les sages) d'échanger un demi-dinar d'argent pour un demi-dinar de fruits, mais c'est interdit entre un dinar d'argent et un dinar de fruits, et à plus forte raison entre 2 dinars d'argent et 2 dinars de fruits. Les juges étaient [4] : Ben-Azaï et Ben-Zôma. Les disciples étaient : Ḥanania b. Ḥakinaï et R. Eliezer b. Matia. Quant à l'assemblée sainte, elle se composait de R. Yossé b. Meschullam et R. Simon b. Menassia [5]. — Quel est le motif de l'avis de Schammaï pour exiger de la monnaie contre tout le *sela*? Il craint que, par oubli, on n'emploie en profane la partie que l'on aurait échangée en petite monnaie. De quelle hypothèse traite-t-on dans la mischnâ en présence d'une famille dont certains membres sont purs et d'autres impurs? S'agit-il du cas où l'on déclare que dès ce moment (avant boire), l'échange devra s'appliquer au tout, de sorte que le liquide étant mêlé, les impurs boiront de la dîme? Ou bien s'agit-il du cas où l'on déclare, après avoir bu, que l'échange soit tel, qu'en le buvant, le liquide était rétroactivement profane? Il est question du second cas. S'il s'agit d'une impureté provenant d'un mort, et

1. Cf. tr. *Synhedrin*, ch. I, fin. La guemara ci-après indique les noms.— 2. Selon Zuckermann, *Münze*, p. 29, c'est 1/600 de *Mané*. Cf. tr. *Edouyôth*, ch. I, § 10.— 3. Comme ce n'est plus de la 2e dîme, aussitôt après que les purs ont bu, les impurs peuvent y boire.— 4. Babli, tr. *Synhédrin*, f. 17b.— 5. Midrasch *hazith* sur l'Ecclésiaste, IX, 9.

comme c'est un vase d'argile, il n'est pas susceptible de devenir impur par l'extérieur ; mais s'il s'agissait d'une impureté provenant de gonorrhée, dont celui qui en est atteint rend impur même ce qu'il secoue, la règle n'est pas la même. De plus, c'est au cas où nulle personne pure ne verse de la cruche dans le verre à boire (alors les impurs peuvent secouer le vin) ; mais il n'y a pas de défense si quelqu'un pur verse, y eût-il là des impurs de gonorrhée.

CHAPITRE III

1. On ne doit pas dire à son prochain d'apporter les fruits de 2e dîme à Jérusalem en lui offrant pour salaire de sa peine une part de ces fruits [1]; mais on lui dira : apporte-les à Jérusalem, pour que nous mangions et buvions ensemble. En général, on peut se faire des cadeaux réciproques.

Quelle différence y a-t-il entre celui qui propose de boire ou de manger ces produits à Jérusalem, et celui qui propose de les partager? C'est, répondit R. Zeira au nom de R. Yôna, une de ces règles qui ont été accordées par la force des circonstances (mais, en stricte légalité, elle devrait être interdite)-[2].

Lorsqu'après avoir importé à Jérusalem des produits pour les manger ou les boire, peut-on proposer à son prochain de les répartir entre eux? Peut-on aussi lui dire de prendre au dehors un tonneau de vin de 2e dîme en échange d'un tonneau d'huile qu'il possède dans Jérusalem et qu'il consommera là? De même, est-ce permis pour la dîme des animaux? Et, s'il est vrai que pour la 2e dîme, qui n'est sujette qu'à une défense, celle de la vente, on dit que c'est permis, est-ce interdit pour la dîme des bestiaux, qui n'est pas l'objet de la défense seule de la vente (dont le rachat ou l'échange sont aussi interdits)? Cela ne va pas sans dire que ce soit permis dans ce cas; ce n'est évident qu'au cas où l'on aurait dit à son prochain d'importer à Jérusalem tel animal domestique, ou telle bête sauvage (pour le montant de la 2e dîme), en échange de quoi l'on veut manger à Jérusalem de la viande égorgée, que l'on y a déjà d'avance (c'est permis, car ce n'est plus la dîme même, mais son équivalent).

2. On ne doit pas acheter de l'oblation pour l'argent de 2e dîme, parce que l'on diminuerait le nombre des consommateurs [3] ; mais, selon R. Simon, c'est permis. Voici l'objection de R. Simon : si l'on a été peu sévère pour les sacrifices pacifiques, dont les conséquences sont graves, puisqu'ils deviennent impropres [4], ou interdits, s'ils dépassent une certaine période de temps, ou s'ils sont impurs [5]; à plus forte raison doit-on

1. La 2e dîme ne doit pas servir de salaire. Cf. Babli, tr. *Abôda zara*, f. 62a. — 2. Suit un §, déjà traduit au tr. *Schebiith*, ch. VIII, § 4 (t. II, p. 403). — 3. Puisqu'elle est inabordable aux simples israélites, ou même aux cohanim qui se sont purifiés le même jour. Cf. Babli, tr. *Zebahim*, f. 76a.— 4. Si, au moment du sacrifice on a songé à les manger au-delà de trois jours. — 5. On les acquiert toutefois pour le montant de la 2e dîme.

pouvoir acheter de l'oblation. Non, réplique son interlocuteur : pour le sacrifice pacifique on y consent, parce que chacun peut en manger ; tandis qu'il n'en est pas de même de l'oblation sacerdotale, inaccessible aux étrangers.

On a enseigné que la défense a été établie par la mischnâ pour qu'il ne survienne pas d'incapacité à l'oblation. Comment cela arriverait-il? Elle pourrait devenir impropre à la consommation, dit R. Yôna, par le contact de celui qui s'est purifié le même jour : or, on ne peut plus la manger en ce cas, puisqu'alors elle est légalement impure, et il n'est pas permis de la racheter, puisqu'à titre de dîme, elle est encore légalement pure [1]; c'est donc là l'incapacité qui est à craindre. En quoi diminue le nombre de ses consommateurs? En ce que l'oblation est interdite aux simples israélites, tandis que la 2e dîme leur est permise ; l'oblation est interdite à celui qui s'est purifié le jour même, tandis que la 2e dîme lui est permise. Mais, si le nombre des consommateurs de l'oblation serait diminué par suite de l'échange, de même ceux de la 2e dîme le seraient? Ainsi, l'oblation est permise au cohen qui est en deuil, tandis que la 2e dîme lui est interdite ; pour l'oblation, il n'est pas besoin d'une enceinte (l'intérieur de Jérusalem), tandis qu'il la faut pour la 2e dîme. On a, en effet, trouvé l'enseignement disant qu'en ce cas d'échange, le nombre des consommateurs de l'oblation diminue, ainsi que ceux de la 2e dîme. On a enseigné [2] qu'il ne faut pas acheter des produits de la 7e année agraire [3] avec l'argent provenant de la 2e dîme. Selon R. Yossé, cette règle fait l'objet d'une discussion (R. Simon le permet). R. Yôna dit qu'elle est conforme à l'avis de tous (même de R. Simon); et s'il est vrai que dans la mischnâ R. Simon le permet, c'est que les sacerdotaux mangeant de l'oblation sont des gens soigneux, pour lesquels il n'y a pas à craindre la survenue d'une incapacité (comme c'est à craindre pour les produits de la 7e année). Mais, objecta R. Ḥonia en présence de R. Meira, n'a-t-on pas enseigné [4]: lorsque l'agneau pascal se trouve mêlé aux premiers-nés (entre lesquels il y a similitude pour l'aspersion du sang), on doit, selon R. Simon, manger l'ensemble de suite, si la compagnie entière est composée de cohanim ayant la faculté de pouvoir consommer de l'un et de l'autre ; ne résulte-t-il pas de la réduction de durée accordée pour la consommation des premiers-nés mêlés à l'agneau (lequel doit ne pas être mangé au-delà de minuit), que même les cohanim sont peu soucieux à cet égard et qu'ils rejetteront au besoin une partie de ces saintetés une fois l'heure écoulée, puisque l'on a dit que, pour l'intervalle de temps, le sacrifice pascal qui a la plus petite limite l'emporte sur le reste? C'est que, fut-il répondu, ceux qui mangent de l'agneau pascal ont autant de souci de n'en rien laisser au-delà du temps prescrit que les consommateurs d'oblation l'entourent des précautions

1. Le contact de celui qui vient de se purifier n'entache pas la 2e dîme ; laquelle, étant pure, ne peut pas être rachetée. — 2. V. Tossefta sur *Schebiith*, ch. 1 ; même série, tr. *Pesahim*, ch. IX, § 7. — 3. Ils doivent disparaître à un certain moment ; donc, en les échangeant, ce serait préjudiciable à la dîme. — 4. Mischnâ, ibid., § 8.

de pureté. Ce qui prouve qu'il en est ainsi, c'est qu'il est dit [1] : le vendredi soir, près de la nuit, on ne doit mettre au feu, pour y rôtir de la viande, ou de l'oignon, ou des œufs, que si la cuisson peut s'achever encore au jour. De même, on a enseigné [2] que la veille de Pâque, on peut accrocher au four l'agneau pascal avant la nuit (sans restriction d'heure, parce que l'on sait qu'à ce moment chacun aura le scrupule d'arriver en temps opportun).

3. Si quelqu'un, ayant à Jérusalem de l'argent de 2e dîme dont il se servira pour ses besoins journaliers (en dehors de la nourriture) et un ami ayant des fruits profanes, désire opérer un échange entre ces 2 valeurs, il pourra dire à son prochain que l'argent serve d'échange contre les fruits. Ce dernier mangera ses fruits devenus de la 2e dîme à l'état de pureté, et le premier pourra faire de son argent tel usage qu'il voudra. Mais on ne devra pas entrer dans de tels arrangements avec un ignorant[3], sauf s'il s'agit de dîme douteuse.

R. Josué b. Lévi dit : On ne doit ajouter le 5e supplémentaire qu'en commençant l'échange des objets consacrés [4]. En effet, dit R. Eliézer, on a interprété dans ce sens le verset (Lévitique, XXVII, 27) : *S'il s'agit d'une bête immonde, on l'échangera selon le taux, en y ajoutant le cinquième de la valeur* ; de même que l'animal immonde a cela de spécial qu'il constitue le premier échange de le sainteté et le 5e de supplément est dû, il en sera de même pour les saintetés ressemblant sous ce rapport à cette bête. — R. Samuel b. Ḥiya b. Juda au nom de R. Ḥanina dit : lorsque pour le reliquat de l'argent provenant de la seconde dîme on a acheté (selon la prescription) des sacrifices pacifiques qui sont devenus défectueux et qu'il a fallu par conséquent racheter, on doit leur ajouter le 5e supplémentaire. Il ajoute la même règle pour les sacrifices pacifiques acquis avec de l'argent provenant du reliquat de ce qui avait été destiné à l'agneau pascal. Il a fallu, dit R. Judan, enseigner la première règle, non la seconde. R. Mena dit l'inverse : il était nécessaire de parler du reliquat de l'agneau pascal, non des sacrifices pacifiques de seconde dîme, car on aurait pu supposer que ce qui provient de la pâque, ayant acquis le nom de sacrifice pacifique, est devenu pour ainsi dire une seconde sainteté, échappant au supplément du cinquième ; il a donc fallu le prescrire (tandis que, pour la 2e dîme, le sacrifice pacifique formant l'essentiel, il va sans dire que le 5e est dû). Selon R. Houna, voici quel est le motif de Samuel qui prescrit le 5e pour le reliquat de la pâque : puisque, dit-il, on ne saurait employer l'agneau pascal à titre de remplaçant, ni le changer, on aurait pu supposer qu'après l'échange accompli, si le reste est transformé en sacrifice pacifique, c'est une seconde sainteté, échappant au 5e ; aussi il faut dire que ce supplément est dû. Mais, lui répliqua R. Mena, est-ce que R. Samuel n'établit pas une similitude de motifs entre ces deux cas, qu'il juxtapose ? (donc, aux 2

1. Tr. *Schabbath*, ch. I, § 10. — 2. Ibid. ch. 11. — 3. Soupçonné de manger à l'état impur.— 4. Non pour la seconde sainteté. V. tr. *Baba mecia*, f. 54d.

cas, la modification en sacrifices pacifiques a été la même; et pour celui provenant du reliquat de la pâque, il a fallu prescrire l'obligation du 5e par la raison exposée ci-dessus). R. Aba ou R. Hiya dit au nom de R. Yohanan: lorsqu'on a acheté pour de l'argent représentant de la seconde dîme des sacrifices pacifiques qui sont devenus défectueux, ils ont dû être rachetés; ils ne reviennent pas pour cela à leur premier état sacré de seconde dîme (dès que l'achat pour cet argent a eu lieu, le caractère sacré a cessé d'être). R. Zeira et R. Ila expriment tous deux des opinions diverses au nom de R. Yossé b. Hanina: l'un dit que les sacrifices pacifiques achetés pour de l'argent de la dîme n'ont plus la sainteté de la dîme, mais l'oblation achetée pour l'argent de la dîme ne perd rien de son caractère sacré d'oblation de la dîme ; or, l'objection de R. Simon est annulée (rompue), car on ne saurait opposer un objet dont le caractère sacré a cessé contre un autre dont le caractère sacré n'est pas annulé. L'autre au contraire dit: malgré cette divergence, R. Simon peut opposer au motif invoqué par les rabbins (l'interdit d'en manger pour le cohen purifié le même jour) la remarque que, pour une purification on ne doit pas tout perdre, puisqu'il suffit d'attendre la nuit afin d'en consommer (donc l'avis de R. Simon est maintenu).

On ne pourra s'arranger avec l'ignorant, dit la Mischnâ, que s'il s'agit de cas douteux. Cela ne peut pas avoir lieu pour la dîme due avec certitude, vu qu'on ne la livre pas à l'ignorant (de crainte d'abus).

4. Si quelqu'un a des fruits profanes à Jérusalem et de l'argent de 2e dîme au dehors (nécessaire à l'usage journalier), il pourra déclarer que ledit argent soit échangé (et rendu profane) contre les fruits présents (malgré l'intervalle d'espace). De même, si l'argent est à Jérusalem et les fruits au dehors, il déclarera l'argent racheté par ces fruits [1]; aussi, aura-t-il soin de transporter les fruits à Jérusalem et de les y consommer.

5. L'argent de 2e dîme peut, après avoir été importé à Jérusalem, aussi en être remporté, tandis que les fruits une fois entrés n'en doivent plus sortir. Selon R. Simon b. Gamaliel, les fruits peuvent aussi être remportés.

Lorsque R. Simon b. Gamaliel autorise de remporter les produits qui sont entrés, ce n'est pas pour pouvoir les racheter hors Jérusalem, mais c'est pour en laisser faire de petites pâtes [2] cuites au dehors et successivement renouvelées. Ceci prouve, dit R. Simon b. Lévi, que l'enceinte Jérusalémite rend les fruits soumis à l'obligation de la dîme comme une cour bien gardée (où l'on aurait emmagasiné des produits); dans l'une et l'autre, l'obligation commence. R. Yona dit: il serait strictement légal de reconnaître que, même dans les maisons de cette capitale, les fruits ne devraient pas être susceptibles d'être

1. Plus tard sacrés à leur tour.— 2. Cf. ci-dessus, ch. II, § 4.

soumis aux obligations, puisque ces maisons sont à la disposition de tout Israël arrivant à Jérusalem [1] ; mais Jérusalem est considérée comme une cour gardée sous ce rapport, qu'à l'instar de cette dernière elle englobe les fruits dans son sein et les soumet ainsi aux droits.

Rabbi dit : ceci prouve que lorsqu'un monceau de blé est soumis à l'obligation de la 1re et de la 2e dîme et qu'ensuite, malgré l'avertissement de ne pas manger la 2e dîme hors Jérusalem, on la consomme au dehors, le coupable est passible des coups de lanière [2]. Mais, objecta R. Mena, n'a-t-on pas enseigné dans notre Mischnâ (§ 6) : « Lorsque des fruits dont le travail de préparation n'est pas achevé ont traversé Jérusalem, il faut restituer à cette ville la part de 2e dîme et l'y manger, selon Schammaï » ; or, même selon lui, pour des fruits dont la préparation est inachevée, il ne saurait y avoir la peine des coups de lanière en cas d'infraction à la défense d'en manger. Il faut donc admettre que la gravité est plus grande (et entraîne la défense, malgré l'inachèvement) en raison de l'incorporation dans l'enceinte ; il en sera de même pour les fruits et ils seront soumis aux 2 dîmes. R. Zeira demanda : lorsque après avoir emporté les fruits hors de l'enceinte on prélève pour eux la 2e dîme d'ailleurs, sont-ils ainsi libérés, ou restent-ils consacrés pour avoir été englobés par l'enceinte ? De même, demanda R. Yôna, si après la sortie on déclare que le tout constituera une 2e dîme pour d'autres fruits, est-ce que cette consécration a son effet (de façon à libérer les autres), ou n'y a-t-il qu'un fruit sur dix qui soit ainsi consacré ? (point de réponse). Puisque la mischnâ énonce (§ 6) comme inachevés les paniers de raisins destinés au pressoir, ou les figues à sécher, cela prouve que lorsque ces paniers sont destinés à la consommation, leurs travaux préparatoires sont dits achevés.

6. Lorsque des fruits dont le travail de préparation est achevé (soumis à tous les droits) ont traversé Jérusalem, il faut restituer à cette ville la part de 2e dîme et l'y manger [3]. Si les travaux préparatoires n'étaient pas achevés, comme les paniers de raisins destinés au pressoir, ou les paniers de figues que l'on va étendre et faire sécher, il faut, selon Schammaï, restituer à Jérusalem la 2e dîme et l'y consommer ; selon Hillel, on pourra la racheter et manger les fruits n'importe où. R. Simon b. Juda explique [4] au nom de R. Yossé que la discussion entre Schammaï et Hillel ne porte pas sur le cas où les travaux des fruits ne sont pas achevés, et tous deux admettent que l'on peut en racheter la 2e dîme et la manger n'importe où. Ils ne diffèrent d'avis qu'en cas d'achèvement des travaux pour les fruits : alors, selon Schammaï, il faut rapporter la 2e dîme à Jérusalem et l'y manger ; selon Hillel, on la rachète et la consomme

1. On sait que les fruits exposés en public sont libres de droits. — 2. Même avant de prélever la 1re dîme, la 2e est due pour avoir été à Jérusalem. — 3. Dès que la 2e dîme est due et pour ainsi dire prélevée, elle ne peut plus être rachetée ; il faut la manger sur place. — 4. Cf. Babli, tr. *Maccoth*, f. 20a.

n'importe où. Quant aux fruits douteux, on peut les transporter à volonté [1] et les racheter.

Voici le raisonnement qu'Hillel oppose à Schammaï : ne reconnaissez-vous pas comme nous que, pour les fruits dont les travaux préparatoires ne sont pas achevés, on peut racheter leur part de 2e dîme, puis les consommer n'importe où [2] ? C'est différent, répond Schammaï, les fruits inachevés peuvent être abandonnés et, par cet acte, soustraits à l'obligation des dîmes, tandis que les fruits aux travaux préparatoires achevés ne peuvent plus être ni abandonnés, ni soustraits aux devoirs. Quant à cela, objecte Hillel, il arrive que des fruits même achevés peuvent être abandonnés, comme p. ex. des paniers de raisins ou de figues, destinés à la consommation et (par suite) achevés. A cela Schammaï objecte : il est bien vrai, selon vous, que pour les fruits dont les travaux préparatoires ne sont pas achevés, on peut les libérer en prélevant pour eux la 2e dîme d'ailleurs; accordez donc que pour les fruits tout préparés, on ne peut pas la prélever d'ailleurs. Ainsi se trouve résolue l'objection posée plus haut par Zeira (que l'enceinte Jérusalémite englobe les produits pour les soumettre aux droits). Lorsque R. Ḥanina, R. Jonathan et R. Josué b. Levi montèrent à Jérusalem, il se trouva qu'ils avaient des fruits aux limites palestiniennes qu'ils voulaient racheter (pour en manger le montant dans la ville sainte). Un vieillard leur dit : ce n'est pas ainsi qu'agissaient vos pères ; ils les sortaient hors de l'enceinte et les rachetaient là (ne pouvant les racheter à l'intérieur). Ce vieillard supposait que l'on considère encore les murs de Jérusalem comme s'ils étaient debout (ce qui justifie la défense du rachat); tandis que les autres rabbins n'étaient pas de cet avis. Ce vieillard partageait l'avis de R. Eliézer (disant que l'antique sainteté est toujours maintenue); tandis que les autres rabbins adoptent l'avis de R. Josué [3]. R. Pinḥas rendait les produits impurs puis les rachetait forcément, car il partageait les 2 avis précités (et, ne sachant lequel suivre, il échappait à l'embarras par le rachat forcé) ; tandis que R. Jacob b. Idi et R. Josué b. Levi suivaient l'opinion du Talmud conformément à l'avis du vieillard (contrairement au premier préopinant de la Mischnâ). R. Zeira dit : lorsque la Mischnâ parle de fruits douteux, il s'agit seulement de fruits pour lesquels il y a doute si le prélèvement de la dîme a eu lieu ; quant à cette dîme elle-même prélevée en cas de doute, elle est sacrée dès qu'elle a été englobée dans l'enceinte de la ville sainte.

7. Lorsqu'un arbre planté à l'intérieur du mur Jérusalémite penche au dehors, ou s'il est planté au dehors et qu'il penche vers l'intérieur, ce qui est vis-à-vis de la muraille vers l'intérieur fait partie de la ville (et il faut y manger la 2e dîme, non susceptible de rachat) ; si c'est vis-à-vis de

1. Cf. Mischna, tr. *Demaï*, ch. I, § 2. — 2. Pourquoi n'est-ce pas de même dans la Mischnâ ? — 3. Il n'admet plus de sainteté depuis que le temple est détruit, mais l'obligation du rachat.

la muraille vers l'extérieur, la plantation est considérée comme externe[1]. Quant au pressoir dont l'entrée est à l'intérieur et la cavité au dehors, ou dont l'entrée est au dehors et la cavité à l'intérieur[2], il faut, selon Schammaï, tout considérer comme intérieur (y manger la 2e dîme non-susceptible de rachat) ; selon Hillel, on établit la même distinction qu'au cas précédent : ce qui est vis-à-vis de la muraille à l'intérieur fait partie de la ville, ce qui est vis-à-vis de la muraille à l'extérieur est considéré comme externe (est libre).

R. Eliézer dit qu'en ces règles on suit la ligne la plus sévère. Qu'entend-on par là, demanda R. Yossé ? Cela s'explique, dit R. Yôna, par ce qui est dit peu après : « Quant au pressoir dont l'entrée est à l'intérieur et la cavité au dehors, ce qui est vis-à-vis de la muraille à l'intérieur fait partie de la ville ; ce qui est vis-à-vis de la muraille à l'extérieur est considéré comme externe. » On en adopte les côtés les plus graves, en ce que l'on n'y mange pas des sacrifices d'ordre secondaire, bien qu'à l'intérieur ce soit permis ; et l'on n'y rachète pas la deuxième dîme, comme à l'extérieur ce serait permis. « Si l'entrée est au dehors, est-il dit, et la cavité à l'intérieur, ce qui est vis-à-vis de la muraille au dehors est considéré comme externe. » Aussi, c'est semblable pour les sacrifices secondaires et le rachat de la deuxième dîme. R. Jacob b. Aḥa dit qu'il faut compléter l'enseignement de la mischnâ : lorsque ces emplacements sont construits dans la partie profane (du dehors) et que l'entrée est à la fois sur la partie sacrée (à l'intérieur) et sur la profane, le tout est considéré comme profane ; lorsqu'ils sont construits sur le sacré et ouverts à la fois sur le sacré et sur le profane, ils sont entièrement sacrés ; ce qui fait face au sacré et se trouve dans la part sacrée est lui-même sacré, comme ce qui fait face au profane est lui-même profane et reste profane. Ce que l'on désigne comme étant un intérieur sacré peut servir d'emplacement pour y manger des sacrifices, pour y égorger ceux de second ordre ; enfin l'homme impur qui a pénétré là est coupable. R. Juda dit au nom de Rab[3] : Cet homme impur n'est punissable en ce cas des coups de lanière que si c'est un vrai parvis, ayant au moins une longueur de 187 coudées sur une largeur de 135 (mesure normale pour le parvis saint du Temple). Mais, fut-il objecté à Rab, n'a-t-on pas enseigné que lorsqu'une cellule est bâtie dans l'épaisseur du mur du parvis, on peut y manger les saintetés supérieures, y égorger des sacrifices secondaires, et cependant l'impur qui entre là n'est pas coupable ? On peut répondre, selon Rab, qu'on adopte ici l'avis de R. Yossé, disant que c'est l'avis de R. Akiba (de ne pas régler les cellules selon l'entrée) ; mais selon les autres sages, elles sont l'objet d'une distinction, et on les règle toutes d'après leur entrée[4].

8. Pour les cellules construites sur le parvis du temple (partie sacrée)

1. Mischnâ, tr. *Maccôth*, ch. II, § 7, fin. — 2. Cf. ci-dessus, tr. *Maasserôth*, ch. III, § 10. — 3. Selon Babli, tr. *Zebahim*, 55b, c'est au nom de Samuel. — 4. *Maccôth*, f. 12b.

et ouvertes sur le profane (montagne), l'intérieur conforme à la porte sera profane et le toit au niveau du Temple sera sacré [1]. Si elles sont construites sur la partie profane et ouvertes vers la partie sacrée, l'intérieur est traité de sacré et le toit sera profane. Si elles sont construites à moitié sur la partie profane et à moitié sur la partie sacrée et que leur ouverture est dans les mêmes conditions, on tient compte de leur situation pour l'intérieur et le toit : la partie sise vis-à-vis le sacré l'est aussi, et la partie tournée vers le profane l'est également.

9. Lorsque la 2e dîme importée à Jérusalem est devenue impure, que ce soit par le contact d'une impureté de 1er ordre, ou par une autre moindre, soit à l'intérieur de Jérusalem, soit au dehors, il faut, selon Schammaï, la racheter et tout consommer à l'intérieur de la ville (parce qu'on l'a vu importer), sauf ce qui est devenu impur dès le dehors au premier degré. Selon Hillel, on la rachète et l'on peut tout manger au dehors, sauf ce qui à l'intérieur est devenu impur par une impureté secondaire.

Comme il est écrit (Deutéronome, XIV, 24) : *Si tu ne pouvais pas la porter, etc.*, dans quel cas l'autorisation du rachat a-t-elle lieu? Il ne peut s'agir d'une grande distance d'éloignement de la capitale, puisqu'il est déjà dit immédiatement avant : *Si le chemin est trop long pour toi*, et il va sans dire qu'il ne saurait être question de rapprochement (dans Jérusalem même), puisqu'il est dit (ibid., 25) : *Tu la convertiras en argent* (auquel cas il s'agit de le consommer sur place, sans le transporter plus loin). Donc, ladite expression fait allusion au cas où l'on ne pourra pas manger la dîme, parce qu'elle sera devenue impure, et on la rachètera. Bar-Kappara dit [2] : en parlant d'une impureté de premier ordre dans la mischnâ, on songe à l'impureté légale ; tandis que l'impureté de second ordre est celle qu'ont interdite les rabbins. Selon R. Yohanan, l'une et l'autre impureté, aussi bien la seconde que la première, sont interdites par la loi (et il en résulte que dès l'entrée à Jérusalem, même pour une impureté secondaire, le rachat n'est plus possible). Mais alors l'avis de Schammaï est en contradiction avec ce que dit R. Yohanan, puisque Schammaï dit : « il faut racheter cette dîme et tout consommer à l'intérieur de la ville, sauf ce qui est devenu impur dès le dehors au premier degré ». Or, quelle différence y a-t-il au dehors entre le premier ordre d'impureté et l'ordre inférieur ? Et ne peut-on pas présenter aussi une objection selon l'avis de Hillel? Selon lui, « on rachète le tout et on peut le manger au dehors, sauf ce qui à l'intérieur est devenu impur par une impureté secondaire. » Or, quelle différence y a-t-il à l'intérieur entre ce qui est impur au premier degré et ce qui

1. Sous le rapport des sacrifices sacrés secondaires et de la consommation des saintetés supérieures. Cf. Babli, tr. *Pesahim*, f. 86a; tr. *Yôma*, f. 25a; tr. *Zebahim*, f. 56a. — 2. Cf. ci-après, tr. *Besahim*, ch. I, § 6 (27d); tr. *Schekalim*, VIII, 5 (f. 51b).

l'est au second? Dans l'un et l'autre cas, il n'y a pas de prescription légale et les rabbins ne se préoccupent pas de l'explication de R. Yohanan. On songe seulement à l'objection posée par Ben-Kappara contre Schammaï, car il dit : « il faut tout racheter et le consommer à l'intérieur, sauf ce qui est devenu impur au premier degré à l'extérieur. » Or, qu'importe que l'impureté de premier degré soit née au dehors, ou à l'intérieur? N'est-elle pas également légale dans l'un et l'autre cas? C'est que, répondit-on, pour que les passants ne puissent pas dire avoir vu importer la 2e dîme à l'état pur, puis être consommée au dehors, ce qui sera devenu impur ne devra plus sortir. Mais, s'il en est ainsi, on devrait interdire le rachat, pour éviter que les passants disent l'avoir vu importer à Jérusalem, puis la racheter? Non, le motif est qu'en cas d'impureté survenue à l'intérieur, l'enceinte de Jérusalem avait déjà englobé le produit lorsqu'il était encore pur (l'englobement n'a pas lieu s'il entre à l'état impur; tandis que pour l'impureté secondaire non légale survenue au dehors, l'enceinte produit son effet d'englobement). Mais est-ce que la même objection ne s'adresse pas également contre Hillel, qui dit : « Il faut tout racheter et on peut le consommer au dehors, à l'exception de ce qui sera devenu impur au second degré à l'intérieur. » Or, quelle différence y a-t-il en ce que cette impureté secondaire soit née au dehors ou à l'intérieur? N'est-elle pas dans l'un et l'autre cas une prescription rabbinique? Il y a cette différence, fut-il répondu, que pour l'impureté secondaire on peut établir la condition que l'enceinte n'englobera pas ces produits (condition inutile pour la première impureté). R. Zeira dit : On prouve que lorsqu'on a importé de la 2e dîme pure en conditionnant que l'enceinte de Jérusalem ne l'englobera pas, cette condition devient valable (elle a le même effet qu'en cas d'impureté légale). Mais, objecta R. Yona, peut-on pour un produit légalement pur qui est entré, conditionner que le mur ne l'englobe pas et se réserver la faculté du rachat? Voici donc comment il faut compléter la déduction de R. Zeira : la condition établie de ne pas laisser englober le produit pur est valable, lorsque par erreur le rachat a déjà eu lieu (le fait accompli est maintenu). R. Jacob de Drôma dit en présence de R. Yossé (voulant ainsi expliquer le cas même après Schammaï) que lorsqu'un produit est devenu impur au second degré hors de Jérusalem et qu'ensuite on l'y importe, il ne doit plus en sortir, afin que l'on ne dise pas l'y avoir vu entrer puis sortir (et alors la condition établie s'annule); et, quant à l'observation faite au sujet du rachat, la voix des passants s'appliquera bien à ce qui sortirait de Jérusalem, non au rachat (on ne tient pas compte de cette hypothèse). R. Hiya b. Ada observa en présence de R. Mena : Lorsque des produits sont devenus impurs au second degré et qu'ils ont été rachetés (ce qui légalement ne doit pas avoir lieu pour l'impureté secondaire, bien qu'alors le rachat accompli soit effectif) et qu'ensuite ils le sont devenus au premier degré, on raisonnera ainsi : si le premier argent ayant servi à l'échange subsiste encore en son premier état profane (le premier échange n'étant pas effectué), l'échange définitif légal se fera contre cet argent (pour l'impureté réelle, survenue plus tard); au cas con-

traire, l'échange final n'aura pas lieu de cette façon rétroactive (et on rachètera avec d'autre argent). En aucun cas, ni pour le premier argent [1], ni pour le second [2], on n'est passible de la peine des coups de lanière, si l'on en consomme au dehors. R. Yôna observa qu'il en est de même pour l'acquisition faite au loin. C'est que, dit R. Menâ, l'enceinte et l'acquisition entraînent au même titre l'obligation de seconde dîme pour les produits; et ce que l'on a dit pour l'enceinte s'applique aussi à l'acquéreur (dans les deux cas, le rachat n'est pas admis).

10. Les fruits achetés avec l'argent de 2e dîme qui sont devenus impurs [3] peuvent être rachetés à nouveau; selon R. Juda, il faut l'enterrer (ne plus rien en tirer). L'interlocuteur de R. Juda lui objecta ceci : de même que l'on peut racheter la 2e dîme elle-même qui est devenue impure, à plus forte raison doit-on pouvoir racheter à nouveau l'équivalent de la 2e dîme devenu impur. Non, réplique R. Juda: il est vrai que l'on rachète la 2e dîme en raison de l'éloignement, tandis que les fruits acquis pour le montant, fussent-ils purs, ne sont pas rachetés en raison de l'éloignement (il en sera donc de même en cas d'impureté).

11. Lorsqu'un cerf acheté pour l'argent de 2e dîme est mort, il faut l'enterrer avec la peau (sans en tirer aucun parti); selon R. Simon, on peut vendre la dépouille (pouvant servir aux animaux). Si, après avoir été acquis vivant pour ce même argent et égorgé il est devenu impur, on le rachètera; selon R. Yossé, il faudra l'enterrer (sans nul profit). Si après l'avoir acheté déjà égorgé il devient impur, on le traite à l'égal des fruits de 2e dîme (comme au § précédent).

Quel est le motif de R. Juda (qui défend d'en tirer aucun profit)? C'est que, dit-il, on peut bien tirer parti du premier argent échangé, non du second [4], selon le texte biblique; mais, de plus il a une autre raison, et puisque les autres rabbins lui opposent un raisonnement par *a fortiori*, il y réplique de la même façon. R. Yossé dit au nom de R. Yohanan : le cerf a été considéré à l'égal des saintetés faisant partie des revenus du Temple, en ce sens qu'il faut le présenter et l'estimer [5]. Mais, demanda R. Jérémie, en présence de R. Zeira, est-ce qu'un animal impur (consacré aux usages des cohanim) a aussi besoin d'être présenté et estimé? Certes, répondit-il. Si R. Yossé avait dit au nom de R. Yohanan qu'un animal sauvage pur n'a pas besoin d'être présenté et estimé, on ne l'eût pas exigé non plus pour l'animal impur (mais l'inverse a lieu).

1. En ce cas, le rachat n'est pas légal, puisqu'il est légalement permis de consommer ce produit racheté impur au 2e degré.— 2. L'argent du premier échange n'étant pas strictement consacré, le second ne l'est pas non plus.— 3. Cf. *Pesahim*, f. 36b et 38a; *Baba mecia*, f. 58a; *Maccôth*, f. 19b; *Synhédrin*, f. 113a; *Zebahim*, f. 49a. — 4. Provenant du rachat de fruits achetés avec de l'argent, provenant lui-même déjà d'un échange de 2e dîme. Cf. Sifri, section *Reéh*, nº 107. — 5. C'est impossible dès qu'il est mort. Voir tr. *Temourá*, f. 32b, d'après Lévit., ib., 11 et 12.

En effet, dit R. Ila, on a enseigné que l'on tire du verset (du Lévitique, XXVII, 27) *S'il s'agit d'un animal impur on le rachètera selon l'estimation*, cette déduction : de même que pour l'animal impur il y a cela de particulier qu'il y a égalité entre l'heure du rachat et celle de la consécration (étant aussi inapte à l'autel avant qu'après cet acte), on peut de même y comprendre le cas où cette bête morte a été consacrée, en disant qu'il y a aussi égalité entre l'heure du rachat et celle de la consécration [1], tandis que l'on exclut celui qui vient de consacrer la bête encore en vie et morte après; pour ce dernier cas de mort, l'heure du rachat et celle de la consécration ne seront pas égales (et le rachat ne peut plus avoir lieu). En effet, dit R. Yossé, une mischnâ [2] confirme cette explication, en disant : « C'est une prévarication de tirer parti d'une ânesse consacrée au Temple, ou même de son lait ». Or, pour le lait, on ne saurait pas plus que la bête morte la présenter au Temple, et pourtant du moment qu'il y a la défense de prévarication, il y a aussi l'obligation du rachat (donc, ce dernier est admissible, même lorsqu'il n'y a pas de présentation). Toutefois, fut-il ajouté, on ne saurait rien conclure de cette mischnâ au sujet de la bête morte, puisqu'il est question d'une ânesse vivante (pouvant être présentée), puis de son lait (non présentable). Aussi, R. Ḥanina dit en présence de R. Mena : cette mischnâ est justifiable selon R. Simon, qui ne distingue pas entre la possibilité de présenter, ou non [3]. S'il en est ainsi, répliqua-t-il, et que cette mischnâ est de l'avis de R. Simon, à quoi bon parler d'une ânesse (impure); il en serait de même de tout animal pur (puisque, selon lui, le terme biblique *impur* indique une défectuosité qui serait advenue; c'est donc conforme aux autres rabbins).

12. Si quelqu'un prête ses bouteilles pour les emplir de vin de 2e dîme, fussent-elles déjà bouchées, cela n'implique pas qu'elles sont forcément de 2e dîme (que la bouteille même soit sacrée). Si l'on y a introduit du vin ordinaire et qu'on le désigne comme 2e dîme avant de le boucher, la bouteille ne devient pas sacrée ; si la désignation a eu lieu après le bouchage, le caractère sacré y est empreint. Avant de les boucher, elles sont annulées (s'il s'agit d'oblation sacerdotale) entre 101; mais une fois bouchées, elles restent sacrées, quelle que soit la quantité du mélange [4]. Avant qu'elles soient bouchées, on peut prendre l'une d'elles en oblation pour libérer tout; mais une fois bouchées, il faut libérer de l'oblation chacune d'elles séparément.

13. Lorsque de l'une on prend l'oblation pour libérer le tout, il faut, selon Schammaï, déboucher les bouteilles et les vider au réservoir; selon

1. On devra donc la racheter et dire que si elle avait survécu à la consécration, on la rachéterait; de même, si elle a été consacrée après sa mort, sans se préoccuper de l'impossibilité de la présentation. — 2. Traité *Méila*, ch. III, § 5. — 3. Mischnâ, tr. *Temoura*, ch. VII, § 3.— 4. Cf. ci-après, tr. *Orlâ*, ch. III, § 7.

Hillel, on est dispensé de les vider, et il suffit de les ouvrir. Dans quel cas est-ce dit[1] ? Lorsqu'on a l'habitude de les vendre fermées (elles forment alors l'accessoire du vin) ; si donc on les ouvre, cela suffit pour distinguer la bouteille. Mais lorsque c'est l'usage de les vendre ouvertes et qu'elles sont fermées, elles font partie intégrante et ne passent pas au profane. Cependant, si le vendeur veut renchérir sur la prescription et spécifier qu'il vend le vin à la mesure, il est clair que la bouteille est distincte et peut servir au profane. R. Simon ajoute: de même si l'on offre à son prochain de lui vendre un tonneau de vin sans le contenant, ce dernier peut servir au profane.

R. Zeira dit : la loi prescrit de disperser cet argent en le dépensant dans l'enceinte sacrée et de le ramasser aux frontières de la Palestine (par échange) ; de même qu'au Temple (à Jérusalem) la cruche devient profane si l'on y achète du vin en cruches fermées, de même au dehors lorsqu'on recueille le vin de 2e dîme dans des cruches fermées, le caractère sacré englobe même les cruches qui restent acquises à la 2e dîme (tandis qu'il n'en est pas de même pour les cruches ouvertes, qui restent toujours libres). R. Hiya dit au nom de R. Yohanan qu'il faut ainsi compléter la mischnâ : si, avant de les avoir bouchées, on a désigné nominalement la 2e dîme, cela n'implique pas qu'elles sont forcément de 2e dîme; mais si la désignation a eu lieu après le bouchage, le caractère sacré reste empreint même à la cruche. Si la désignation a eu lieu avant le bouchage, elle est annulée en cas de mélange parmi cent et une semblables; si la désignation a eu lieu après, elles deviennent toutes sacrées. De même, si la désignation a lieu avant le bouchage, on peut prélever l'oblation de l'une d'elles pour libérer tout; mais si le bouchage a eu lieu après, il faut prélever l'oblation sur chacune séparément. Toutefois, ceci s'applique seulement au vin[2] ; mais pour l'huile (pour laquelle la cruche n'est pas un accessoire), lorsque le bouchage est déjà effectué, le caractère sacré de la 2e dîme n'englobe pas la cruche. En tous cas, soit avant, soit après cette opération, elles s'annulent dans 101 parts semblables et l'on peut se servir de l'une pour libérer tout le reste. R. Hanania dit qu'il y a une contradiction entre ce qui est dit ici et l'opinion de Schammaï : quelle différence y a-t-il entre le présent cas et la règle des 5 sacs dans un même grenier? Est-ce que pour ces 5 sacs voisins on ne doit pas pouvoir prendre de l'un d'eux, soit l'oblation, soit la dîme, pour libérer le reste? (et si, d'un côté, le voisinage entre en compte, n'en serait-il pas de même pour ce cas?) Selon R. Josué b. Lévi, c'est contre la première version qu'est présentée l'objection[3] faite à Schammaï, qui est toujours plus sévère que Hillel (on s'étonne donc qu'il per-

1. Les bouteilles deviennent sacrées comme la 2e dîme, si la désignation a eu lieu après qu'elles étaient bouchées.— 2. Tossefta sur *Maasser schéni*, ch. 3.— 3. Selon le premier enseignement de la Tossefta, cité plus haut, la libération commune des 5 sacs est interdite. Cf. ci-dessus, tr. *Troumôth*, ch. II, 1.

mette le mélange) ; selon R. Aba, c'est contre la seconde version (qui permet cette libération commune (qu'est faite l'objection de R. Hanania (tandis que selon la première l'objection n'est plus fondée). Lorsqu'on a déclaré vouloir conserver un quart de mesure profane sur un tonneau complet destiné à la seconde dîme, le contenant (tonneau ou cruche) reste profane, en vertu de la restriction faite pour le quart de mesure. En effet, dit R. Hiya au nom de R. Yohanan, un enseignement l'a dit explicitement : selon R. Simon, lorsqu'on offre à son prochain de lui vendre un quart de mesure d'un tonneau, en se réservant une clause spéciale pour le tonneau, ce dernier reste profane (bien que d'ordinaire le vase bouché devienne sacré comme le tout, ici il reste profane en vertu de la réserve faite).

CHAPITRE IV

1. Celui qui a transporté des fruits de 2e dîme d'une localité où ils sont chers dans une autre où ils sont à bon marché, ou à l'inverse, pourra les racheter au prix de l'endroit où il se trouve (quel qu'il soit). Si l'on transporte de ces fruits du grenier à la ville, ou des cruches de vin du pressoir à la ville, l'excédant de valeur sera au profit de la 2e dîme, et la dépense pour le montant du transport sera payée de la poche du propriétaire.

R. Yona dit : la Mischnâ parle de celui qui a transporté etc. ; il faut donc croire qu'en principe, c'est défendu. En outre, il s'agit de fruits de seconde dîme; mais pour ceux qui sont seulement soumis à ce prélèvement pour un 10e, c'est même permis en principe. Ainsi, Rabbi avait des fruits ici (à Séphoris en Palestine) et d'autres dans Kuttanyan [1], et il fixait la dîme due sur les fruits de là-bas en prenant pour cela des fruits qu'il avait ici, sous la main ; et il les rachetait selon la valeur qu'ils avaient au loin (donc, c'est permis en principe pour les fruits qui sont seulement soumis à la 2e dîme, et la Mischnâ parle de la dîme elle-même). On a enseigné : quelle que soit la différence du changement de valeur des fruits, si ayant été chers ils ont baissé, ou si après avoir été à bas prix, ils ont renchéri, on se règle en tous cas d'après le plus bas prix. On comprend cela si les fruits, après avoir valu cher, ont baissé; mais si, après avoir été d'un bas prix, ils ont renchéri, pourquoi ne pas s'en rapporter au dernier prix? On n'a pas fixé pour la 2e dîme la même règle que pour les autres saintetés rachetées, parce que là il y a cette considération, qu'en agissant de ruse on pourrait tenir ces fruits éloignés de l'enceinte qui les consacre, jusqu'au moment du rabais (mieux vaut donc adopter pour base le prix le plus bas). Aba b. Hilfia b. Kerie dit : la Mischnâ impose le devoir de racheter les fruits au prix de l'endroit où ils se trouvent (même en renchérissant),

1. Selon J. Lévy : ville où il y avait sans doute beaucoup de tisserands en chanvre ; peut-être aussi des Samaritains.

lorsqu'il s'agit de dîme due avec certitude ; mais en cas de doute, quel que soit le changement survenu dans le prix, on vendra d'après le prix inférieur. Pourquoi cette infériorité ? C'est que ces fruits ayant pu être vendus à bon marché dans leur lieu de croissance, on n'ira pas au-delà, eu égard au doute; ou bien encore, comme il est impossible de les transporter à nouveau dans l'endroit d'où ils proviennent et où leur prix est inférieur, on a égard à cette impossibilité, et l'on pourra de même les vendre partout à bon marché. Quelle différence pratique y a-t-il entre ces 2 raisons? Il y en a une au cas où ces fruits ont renchéri dans leur lieu de naissance, après le transport, autant que dans le lieu où ils se trouvent : or, si le motif de la restitution dans l'endroit de provenance l'emporte, il faut tenir compte du renchérissement qui est le même dans les deux endroits; si au contraire, la 1re raison du bas prix au moment du transport l'emporte, ce motif fera qu'il y aura lieu de les racheter au prix le plus bas, selon le départ. C'est ainsi que, R. Ḥiya b. Aba étant à Rome, vit que l'on rachetait de surperbes dattes [1] se trouvant au loin selon la valeur inférieure du lieu de provenance (sans se préoccuper si, depuis lors, le prix s'était élevé; c'est donc le prix au moment du transport qui l'emporte). Aussi, dit-il, ce que nous a enseigné Hilfia b. Kirie a été bien dit. On a enseigné : il peut arriver, par suite des échanges, que l'on gagne jusqu'à un sicle et même jusqu'au quart de dinar. Voici comment : un dinar en Palestine vaut 2000 *proutas* (petite monnaie), comme celui d'Arbel a cette valeur, plus un *lakan*, λευκόν[2]. Or, 250 dinars d'or représentent un équivalent de 50 myriades de prouta (= 500,000 pr.) et à Arbel ils valent 250 lakan de plus; donc, on peut gagner au change là-bas 2000 pr., soit le quart de la plus-value (puisque 250 l.=8000 pr.). On a enseigné : il ne faut pas échanger de la seconde dîme contre d'autre dîme (ce serait manquer de respect aux saintetés), mais on l'échangera pour des produits profanes. Mais, demanda R. Saul, s'il arrive que tous savent que c'est de la seconde dîme, à quoi cela servirait-il de l'échanger en vue du profane? Malgré cela, fut-il répondu, il ne faut pas l'échanger autrement, les rabbins n'établissant pas de distinction entre ces diverses hypothèses. On a enseigné que l'on ne doit échanger de la 2e dîme qu'en employant de l'espèce semblable ; car, s'il n'en était pas ainsi. il serait inutile de le remarquer. Est-ce que l'on peut échanger du froment contre de l'orge, ou de l'orge contre du froment? Aussi, a-t-il fallu dire que l'on ne peut même pas employer la sorte foncée [3] pour libérer celle qui est claire, ou réciproquement (quoique d'une seule espèce). R. Hanania dit que Rabbi prenait des concombres hâtifs, destinés comme primeurs aux chefs du gouvernement, et il fixait la seconde dîme pour chaque tige séparément, les

1. C'est le produit de certain palmier, nommé *Nicolaus*, dans Pline, *Hist. nat.*, l. XIII, ch. 4. Voir tr. *Berakhôth*, ch. VI, § 5 (au t. I, p. 120, il faut rectifier le mot fruits en : datte). — 2. Cette monnaie divisionnaire vaut 32 *prouta*, puisqu'il est dit ci-après, 250 *leuka* = 8000 *prouta*. — 3. Pour ce terme, voir tr. *Péa*, ch. II, § 5 (t. II, p. 35), et ci-dessus, tr. *Troumôth*, ch. II, § 4.

considérant chacune comme coupées[1]. Mais, objecta R. Yohanan, on prescrit de prendre dans ce but des objets entiers, et voici que l'on parle d'objets coupés ? C'est bien agi, répond R. Yona, et l'on ne suppose ces objets coupés que pour leur donner de la plus-value; car, lorsque 2 personnes sont associées pour la possession d'un concombre, dont l'une possède 1/10 et l'autre les 9 autres parties, on ne songera jamais à la diviser de telle sorte que chacun prenne ce qui lui revient, mais l'ensemble sera mieux vendu; il en sera donc de même ici, pour le cas de R. Hanania, et il ne s'agit que d'une plus-value. C'est ainsi que R. Simon bar Rabbi ordonnait aux habitants de Rome qui la négligeaient, d'apporter et de couper ces produits en petits morceaux devant Bar-Kappara, lequel leur disait : voyez combien ces fragments, dont les uns sont destinés à la seconde dîme, ont peu de valeur (il faut donc estimer la 10e part d'un de ces produits entiers, et en fixer le montant pour la seconde dîme, qui sera ainsi prélevée). On sait maintenant quelle est la règle pour des produits qui, une fois coupés en morceaux, perdent de leur valeur ; mais lorsqu'au contraire un produit bénéficie à être découpé et détaillé, est-ce permis ? (Probablement oui, question sans réponse). R. Josué b. Lévi dit : on peut échanger toute seconde dîme contre une *prouta* jusqu'à la valeur de 36 *prouta* ; mais dès que la 2e dîme atteint cette valeur, il faut payer tout l'équivalent. R. Hiskia ajoute : lorsqu'on opère l'échange, il ne faut pas le faire au moyen d'une demi-prouta, qui équivaut à une pièce fruste, ce qui est interdit, mais on emploiera alors une prouta entière.

2. Lorsqu'on veut racheter de la 2e dîme au prix du bon marché, on se réglera d'après le prix d'achat du boutiquier (peu élevé) et non d'après son prix de vente (qui comprend un gain); mais, en échangeant de la petite monnaie de dîme, on compte le prix élevé du changeur qui détaille, et l'on ne se règle pas d'après son prix inférieur livrant de la petite monnaie pour une pièce. On ne doit pas racheter la 2e dîme approximativement[2]. Lorsque sa valeur est connue, il suffit de l'estimation d'un seul acquéreur; au cas contraire, il faut s'en remettre à l'estimation de trois personnes[3]. Cela arrive p. ex. pour le vin qui a tourné, ou les fruits pourris, ou la monnaie détériorée.

R. Imi raconte que Bama étant allé auprès de R. Yohanan et de R. Simon b. Lakisch demander les règles à suivre pour le rachat de la seconde dîme, ceux-ci lui dirent d'aller payer conformément à ce que dit la mischnâ : Lorsqu'on veut racheter la seconde dîme au prix du bon marché, non trop élevé, on se réglera d'après le prix (inférieur) d'achat du boutiquier, et non d'après son prix de vente (gain compris) ; mais en échangeant de la petite monnaie de

1. Après quoi, bien entendu, il en échangeait la partie consacrée contre argent. —2. Pour cette expression ξηρά, cf. tr. *Demaï*, ch. II, § 5, et ch. III, § 3 ; elle a peut-être le sens de *perte*. Cf. كسر, *fragmentum*. — 3. Cf. Babli, tr. *Synhédrin*, fol. 14b.

dîme, on compte le prix élevé du changeur qui détaille, et l'on ne se règle pas d'après son prix inférieur livrant de la petite monnaie pour une pièce. On sait maintenant quelle est la règle lorsqu'il s'agit d'une grande quantité (pour laquelle on remarque moins la dépréciation): mais comment agit-on pour une petite quantité? Même en ce cas, on se réglera d'après le prix d'achat du boutiquier, non d'après son prix de vente ; pour l'échange de la petite monnaie, on comptera le prix élevé du changeur qui détaille et non celui de livraison de la monnaie contre une pièce. R. Nahman b. Jacob montrait le panier plein de dattes à l'ouvrier qui l'avait fabriqué ; et d'après l'estimation de la contenance par ce dernier (sans mesurer le panier), il le rachetait. De même, R. Yanaï montrait le quart de mesure de froment au marchand [1], d'après l'estimation duquel il le rachetait. Enfin, R. Simon montrait à R. Hilkia les fruits qu'il avait rachetés, pour lui soumettre le prix de rachat et lui demander s'il n'avait pas payé trop peu. Oui, lui dit-il, c'est bien estimé et conforme à ce que j'ai dit au nom de R. Simon : on ne doit pas racheter la 2e dîme d'après l'estimation des sots, qui serait inexacte. R. Pinhas montrait les fruits à échanger au marchand de blé, afin de savoir s'il en donnait bien l'équivalent. On lui fit aussi remarquer que R. Hilkia dit au nom de R. Simon qu'il n'est pas permis d'échanger d'après l'estimation des sots [2]. R.-Samei dit : combien l'homme peut en ce cas rechercher le bas prix, puisque pour être en état de pureté au solstice d'été, il recherche le baigneur, puis apporte ses provisions, pendant quoi il porte de la petite monnaie et échange les fruits de 2e dîme à un prix très-bas (sans cela, il ne se dérangerait pas pendant la chaleur et après la fatigue du bain). De même, R. Jérémie dit : lorsque l'homme va le vendredi, tout près de la nuit, demander auprès des femmes qui se peignent les cheveux si elles ont des fruits à lui vendre, repassant plusieurs fois près d'elles, ne se décidera à acheter et à remettre la monnaie équivalente qu'à très-bon marché. R. Judan b. Gadia, ou R. Jacob b. Aboun dit : on peut conserver ces fruits jusqu'à ce qu'ils soient ratatinés et opérer le rachat dès que survient la nuit du samedi (le prix sera alors abaissé). R. Mena avait de l'huile de 2e dîme et l'envoyait à Acco. R. Hiya b. Ada lui dit : lorsque l'huile du pressoir commencera à se gâter (et sera d'un prix inférieur), ce sera le moment opportun pour la racheter, car ton huile ne vaut pas plus que celle-là (et ne se conserverait pas davantage). R. Yohanan dit [3] : pour la seconde dîme dont on ignore la valeur, on opère le rachat selon l'estimation des 3 marchands compétents, dont l'un peut même être païen, ou même être le propriétaire des fruits. Mais, objecta R. Yona, n'est-ce pas permis s'il y a 2 estimations de païens, ou les 2 des propriétaires, ou l'une du propriétaire et l'autre d'un païen? Certes oui, ce dernier est implicitement permis.

3. Lorsque le propriétaire offre pour l'échange une pièce d'argent d'un

1. Ou : au meunier (sans doute, par corruption de טחנייא, dit J. Lévy). — 2. C.-à-d. celle de ce marchand n'a pas de valeur. — 3. Babli, tr. *Synhédrin*, f. 14b.

selâ et une autre personne autant, le propriétaire a la priorité, parce qu'il ajoute un 5e (ce que ne fait pas l'étranger). Lorsque le propriétaire propose un *sela* et un autre offre un *sela* et un *as* (issar), cette dernière offre l'emporte, puisqu'elle dépasse le capital [1]. Lorsque l'on rachète sa seconde dîme[2], on y joint 1/5, que cela provienne de ses propres fruits ou que ce soit la dîme d'un don.

Est-ce que l'addition du 5e supplémentaire n'est pas plus avantageuse que l'offre d'un as additionnel au capital? (pourquoi donc cette dernière offre prévaut-elle?) Elle l'emporte, répondit R. Abin, parce qu'il y a cette différence que l'on pourrait, en agissant de ruse, se dispenser d'ajouter le 5e supplémentaire pour échange. Au sujet du cas d'addition au capital, R. Jacob b. Ada dit au nom de R. Simi : lorsque le produit de 2e dîme ne vaut pas même une *prouta*, on n'ajoutera pas le cinquième à ce trop faible capital. Selon R. Yossé bar R. Simon au nom de R. Josué b. Levi, si même le cinquième du capital représenté par les fruits de la 2e dîme est inférieur à une *prouta*, on n'aura pas à ajouter le supplément du 5e. Mais, objecta R. Aba b. Mamal, n'a-t-on pas enseigné [3] : Dans 5 cas différents, la valeur d'une seule *prouta* suffit pour opérer ? Or, on devrait dire qu'il y a 6 cas, selon R. Simi, à savoir comme 6e cas celui où il prescrit d'ajouter 1/5 de supplément lorsque le capital est au moins d'une *prouta;* et même un 7e selon R. Yossé, qui l'exige lorsque le 5e du capital représenté par cette 2e dîme atteint une *prouta;* ou enfin un 8e cas, selon ce qu'a dit R. Yossé au nom de R. Mena b. Tanhoum, ou R. Abahou au nom de R. Yoḥanan : on ne peut pas acheter de terrain au-dessous de la valeur d'une *prouta;* ou bien encore, conformément à cet enseignement : pour la seconde dîme dont on ne connaît pas la valeur, il suffit de dire qu'on la rachète avec son supplément de 5e contre tel *sela* (le capital étant inférieur à une *prouta*)? R. Yossé répond au nom de R. Krispa, ou R. Yôna au nom de R. Zeira : c'est du selâ, de seconde dîme que parle la mischnâ, et il est possible dès lors qu'il soit resté là une parcelle profane (excédant par échange, pour laquelle un dernier échange a lieu). R. Yoḥanan dit [4]: lorsqu'un objet consacré a été racheté par une somme supérieure à la valeur, toute cette somme devient sacrée; lorsque de la 2e dîme a été rachetée au-delà de sa valeur, l'excédant n'y est pas compris et reste profane. A quoi tient cette différence entre les saintetés et la 2e dîme? A ce que, dit R. Imi, il arrive bien aux hommes de vouloir agrandir la part consacrée, tandis que la 2e dîme conserve la mesure fixe du 10e. Mais, objecta R. Zeira en présence de R. Imi, si l'on a consulté cet homme qui a échangé la sainteté et qu'il déclare n'avoir pas eu l'intention de dépasser la valeur, qu'en sera-t-il? En effet, fut-il répondu, ce ne serait pas englobé s'il résultait de la question posée qu'on n'y consent pas. Voici l'objection de R. Yossé : cette différence, dit-il, se comprend d'après ce-

1. B. *Erakhin*, f. 27b. — 2. Cf. tr. *Baba mecia*, f. 55b ; tr. *Kiduschin*, f. 54b. — 3. Mischnâ, tr. *Baba mecia*, ch. IV, § 7. — 4. Même série, tr. *Synhédrin*, ch. I (f. 19a).

lui qui déclare que l'argent consacré à la dîme fait toujours partie de la possession personnelle du donateur; mais, d'après celui qui déclare qu'elle n'est plus à lui et devient semblable aux autres saintetés, d'où vient la divergence entre les saintetés et la seconde dîme? Cela s'explique, dit R. Yossé, par la réponse déjà faite, à savoir qu'il arrive bien aux hommes de vouloir agrandir la part consacrée, tandis que la 2e dîme a une mesure fixe.

R. Yohanan dit[1] : lorsqu'on a consacré l'échange sans y ajouter le 5e pour rachat, l'échange reste cependant valable ; si l'on a échangé de la 2e dîme sans y ajouter le 5e dû, l'échange n'est pas effectif. Pourquoi cette différence entre la sainteté et la 2e dîme? C'est que, dit R. Ila, les saintetés sont réclamées par le trésorier sacré[2], mais la 2e dîme n'est pas réclamée par d'autre que le propriétaire[3]. Voici toutefois une objection posée par R. Yona: cette restriction, dit-il, se comprend d'après celui qui déclare que l'argent de la dîme fait toujours partie de la possession personnelle du donateur; mais d'après celui qui déclare qu'il est semblable aux autres biens sacrés, d'où vient la divergence entre les saintetés et la 2e dîme? Cela s'explique, dit R. Yossé, par la réponse déjà faite, à savoir que les saintetés sont de suite réclamées par le trésor sacré, tandis que la 2e dîme reste en la possession du maître particulier (qui pourrait oublier d'ajouter plus tard ce 5e; aussi, en attendant, l'opération sera nulle). Lorsque la mischnâ dit : « Celui qui rachète sa seconde dîme devra y ajouter 1/5, soit qu'elle provienne de ses propres fruits, soit d'un don reçu », elle exprime l'opinion de R. Meir, disant: un don n'équivaut pas à une vente (car il serait interdit de vendre de la dîme). Selon R. Yôna, cette opinion de la mischnâ peut avoir été dite conformément à l'avis de tous (même selon celui qui compare le don à la vente); seulement la mischnâ a pu parler des fruits encore soumis à l'obligation de cette dîme (qu'il est permis de vendre ou de donner). Mais n'a-t-on pas dit plus loin (V, 5) : « Celui qui échange son propre plant de 4e année devra y ajouter un supplément d'un 5e, soit qu'il vienne de sa propriété, soit d'un présent? » Or, là on ne saurait justifier l'expression en disant qu'il s'agit de fruits encore soumis à l'obligation de la 2e dîme, puisqu'il est question de plantation de la 4e année, et il n'y a pas lieu de distinguer entre les fruits soumis à l'obligation et ceux qui représentent l'opération faite, puisque le tout est soumis en la 4e année? Il en résulte donc qu'ici aussi, pour la 2e dîme, il s'agit de la dîme elle-même; et, pour que l'on puisse admettre qu'elle ait été donnée, il faut adopter l'opinion de R. Meir (qui ne compare pas le don à la vente).

4. Il est permis d'agir de ruse à l'égard de la 2e dîme[4], c.-à-d. on peut donner cet argent à son fils et sa fille majeurs, ou à ses serviteurs hébreux, en les engageant à racheter pour cela la 2e dîme à leur usage (sans addition du 5e) ; mais on ne pourra pas dire cela à ses enfants

1. Babli, tr. *Baba mecia*, f. 54a. — 2. Il réclamera aussi le 5e qui est dû. — 3. Il pourrait oublier. — 4. Cf. Babli, tr. *Guittin*, f. 65a.

mineurs ou à ses esclaves païens, parce que leur main est comme la sienne[1].

R. Abin dit que R. Eliezer et R. Yossé b. Hanina sont en discussion : d'après l'un, on peut agir ainsi de ruse, parce qu'une bénédiction est écrite au sujet de la 2e dîme (Deut. XIV, 24) ; d'après l'autre, on peut pour cette même cause de bénédiction la racheter au taux du prix inférieur. Dans quel cas préconise-t-on cette ruse? Lorsque le maître dit à quelqu'un de la maison d'aller racheter cette 2e dîme pour lui, il s'adresse à son envoyé (qui n'a nul intérêt à agir de ruse) ; si, au contraire, il lui disait : « rachète-les à ton compte », c'est inadmissible, les fruits n'appartenant pas à l'envoyé ; de quel cas s'agit-il donc? S'il lui dit : rachète ma dîme avec ton bien[2], ou : rachète la dîme de tes fruits avec mon bien.

On a enseigné en effet que l'on peut dire à l'un des gens de sa maison : rachète ma dîme avec ton bien ; ou : rachète la dîme de tes fruits avec mon bien, sans ajouter le 5e supplémentaire. R. Yohanan dit : pour toute dîme qui n'appartient pas, soit à titre de capital, soit à titre d'échange, à celui qui opère, le 5e supplémentaire n'est pas dû. R. Yossé bar R. Aboun dit au nom de R. Hanina que l'avis de R. Yohanan a pour base ce verset (Lévitique, XXVII, 31) : *Si quelqu'un rachète une partie de sa dîme, il ajoutera un cinquième en sus;* ceci indique que le produit ainsi que l'équivalent donné en échange doivent appartenir au maître. Dans quel cas [3] la mischnâ parle-t-elle de la transmission d'un tel ordre à une servante? S'il s'agit d'une grande, dès qu'elle a les signes de la puberté, elle n'acquiert que pour elle (n'étant plus au maître) ; s'il s'agit d'une petite, est-ce qu'elle peut acquérir quoi que ce soit? On peut l'expliquer, dit R. Judan b. Salom devant R. Yossé, en disant que le docteur de la mischnâ se conforme à l'avis de celui qui admet pour valable le prélèvement d'un enfant. Mais, lui objecta-t-on, même d'après celui qui admet cet avis pour l'oblation, dit-il aussi qu'un enfant peut acquérir pour autrui? Selon l'opinion des Rabbins de Babylone [4], cela se comprend, puisqu'on a dit là, au nom de R. Nahman b. Jacob, chaque fois qu'ayant remis une noix à l'enfant il la jette (par ignorance) et qu'ayant remis un caillou il le garde, la trouvaille faite dans sa main équivaut à celle que l'on aurait faite sur du fumier (elle est considérée comme abandon) ; si au contraire, il garde la noix qu'on lui remet et rejette le caillou qu'on lui offre (en signe d'intelligence), le vol qu'il aurait commis serait considéré tel dans l'intérêt de la paix réciproque (et on l'oblige à la restitution, quoique ce soit un acte secondaire) ; si enfin, après avoir pris la noix offerte, il la conserve et la rapporte quelque temps plus tard (preuve d'intelligence mûrie), le vol est véritable ; ce qu'il acquiert est à lui, non à d'autres. R. Houna dit : de même qu'il peut acquérir pour lui-même, il le peut aussi pour d'autres ; mais tous reconnaissent que le don qu'il aurait fait est

1. Il est responsable de leurs actes. — 2. Lui ayant d'abord remis de l'argent en don.— 3. Cf. même série, tr. *Erubin*, ch. VII, § 6 (24c).— 4. Ib. tr. *Guittin*, ch. V, § 9 (f. 47b), et Babli, ibid., 65_a.

sans valeur, parce qu'il est écrit (Exode, XXII, 9) : *Lorsqu'un homme donne*, non si c'est un enfant. Selon l'avis des autres sages d'ici, à savoir de R. Juda b. Pazi au nom de R. Yoḥanan, ou R. Jacob b. Aha : le vol d'un enfant n'est réel que lorsqu'il a atteint la puberté (duo pilos). Toutefois, ajoute R. Abahou au non de R. Yoḥanan, ils contestent l'avis des babyloniens pour la faculté laissée d'enlever judiciairement la trouvaille de cet enfant; mais tous reconnaissent que, pour l'enfant n'ayant pas l'âge de puberté, le sacrifice du serment imposé au gardien pour vol commis involontairement est dû. Comment donc l'expliquer selon les rabbins d'ici? (puisque, selon eux, l'enfant ne peut rien acquérir, même pour lui, comment acquerra-t-il la 2e dîme pour son père?) S'il en est ainsi, remarqua R. Yossé, cet enfant ne devrait pas non plus pouvoir acquérir pour lui-même, puisqu'il est écrit (ibid) : *à son prochain*? Ne doit-il pas être semblable à son prochain? On peut dire, répondit R. Yossé bar R. Aboun au nom de Samuel b. Isaac, qu'on l'explique selon la doctrine dite au sujet des enfants, παῖδες, où l'on enseigne ceci [1] : l'achat des enfants est effectif, de même que leur vente a son plein effet pour les objets mobiliers (il en sera donc de même ici pour le don qu'ils auront fait). Mais notre Mischnâ n'enseigne-t-elle pas que l'on ne pourra pas donner cet ordre à ses enfants mineurs, ou à ses esclaves païens, parce qu'on est responsable de leurs actions? (Comment se fait-il qu'au premier cas énoncé par la mischnâ ce soit permis?) Les rabbins de Césarée répondent qu'au premier cas il s'agit d'un enfant ayant de l'intelligence comme un grand; tandis qu'au second cas, il s'agit d'un enfant sans intelligence. On a dit ailleurs [2] : Celui qui emprunte la vache peut l'envoyer chercher par l'entremise de son fils ou de son esclave, ou de son envoyé (sans que les conditions de responsabilité soient changées); or, cela ne prouve-t-il pas qu'en ce cas l'esclave a acquis l'animal de la main de son maître pour autrui? (Comment donc se fait-il qu'ici on lui dénie ce droit, en disant que sa main équivaut à celle du maître?) Il se peut, répondit R. Eliézer, que pour l'exemple du prêt il soit question d'un serviteur hébreu. Il se peut même, dit R. Yoḥanan, qu'il s'agisse d'un esclave païen; seulement, en ce cas l'envoi par l'esclave est admis, parce que l'emprunteur aura dit d'ouvrir la porte de l'étable devant lui, puis la bête l'ayant suivi, l'acquisition est faite par lui (l'esclave n'est plus alors qu'un conducteur, sans pouvoir spécial). En effet, il est dit que lorsqu'on a mené la bête, qu'on l'a attirée, qu'on l'a appelée et qu'elle a suivi l'emprunteur, ce dernier est responsable de tous les accidents futurs. R. Zeira le prouve par l'enseignement suivant [3] : L'on ne peut pas faire prendre possession du mets destiné à servir *d'eroub* (lien symbolique des distances), ni par son fils et sa fille mineurs, ni par son esclave ou sa servante païens, parce que leur main équivaut à la sienne et ledit objet n'aurait pas changé de possession par leur intervention; cela ne prouve-t-il pas que l'esclave ne peut pas acquérir de la main de son maître pour une autre

1. Mischnâ, tr. *Guittin*, ch. V, § 7. — 2. Tr. *Erubin*, ch. VII, § 6. — 3. Tr. *Baba mecia*, ch. VIII, § 3.

possession? Ce texte s'explique, fut-il répondu, selon R. Meir, qui partage cet avis; mais, d'après les autres sages, l'esclave a cette faculté de transmission. Mais, fut-il objecté, n'a-t-on pas énuméré aussi la femme parmi les personnes inaptes à la transmission de l'*éroub* (et pourtant sa main n'équivaut pas à celle du mari?) Si, R. Meir est d'avis que sa main équivaut à celle du mari. R. Hanania dit au nom de R. Pinhas : on peut même expliquer le cas relatif à l'éroub selon l'interlocuteur de R. Meir, car on a enseigné : la femme ne peut pas racheter la 2e dîme de son mari; selon R. Simon bar Eliézer au nom de R. Meir, elle le peut; or, ledit rabbin pense en partie comme R. Meir, puisqu'il admet que la main de l'esclave équivaut à celle du maître [1], non la femme à son mari (R. Meir ne discute donc qu'à l'égard de la femme).

5. Si, en étant placé dans la grange [2], l'on veut agir de même pour le rachat de la 2e dîme et que l'on n'a pas d'argent sur soi, l'on dira d'abord à son prochain : « que ces fruits te soient offerts en présent » ; puis l'on dira : « qu'ils soient échangés contre l'argent qui est à la maison » (il les rachète du prochain, sans payer de 5e).

6. Si l'on a vendu de la 2e dîme pour une pièce d'argent [3] et que, dans l'intervalle de temps entre la livraison des fruits et la réception de l'argent, ils ont doublé de valeur et coûtent 2 pièces, on commence par payer la pièce due, et la pièce gagnée constitue de la 2e dîme [4]. Au cas contraire, si l'on a vendu pour 2 pièces et que dans l'intervalle de temps la valeur est tombée à une seule pièce, on paiera les 2 pièces dues de la façon suivante : l'une en profane (servant au rachat du prix actuel) et l'autre en argent de 2e dîme. Si le vendeur est un ignorant (soupçonné de négligence pour la dîme) on peut lui donner la 2e pièce en dîme de doute.

En principe on agissait ainsi avec l'argent : le maître faisait présent de l'argent, afin que le serviteur rachète avec cela les fruits de 2e dîme pour éviter le 5e supplémentaire. Mais, comme ils prenaient l'argent et s'enfuyaient, il a fallu recourir à un autre moyen, constituer le don en fruits, puis opérer l'échange. Comme cependant ils prenaient ces fruits et les mangeaient, on a établi que pour opérer l'échange, le maître ferait acquérir à son esclave un dixième de la terre (équivalent immobilier). R. Inia bar Sisi s'étant rendu auprès de R. Yôna lui dit : rachète ma 2e dîme avec ce *sela*. R. Yôna ajouta : si tu veux le reprendre, prends-le ; et plus tard il le reprit (ce don fictif n'avait eu lieu qu'en vue de faciliter le rachat, sans le 5e). R. Yôna dit alors : j'ai mesuré la 2e dîme selon l'estimation, et si j'avais voulu reprendre la pièce pour moi, il n'eut rien dit ; c'est pourquoi je l'ai restituée, afin d'indiquer par là que c'est un vrai don.

1. Même série, tr. *Kiduschin*, ch. I (fol. 60a). — 2. Cf. Babli, tr. *Baba media*, f. 45b. — 3. Cf. Babli, tr. *Kidduschin*, f. 54b. — 4. Consommable à Jérusalem.

7. Si, en opérant le rachat de la 2e dîme on n'a pas formulé cet acte, cela ne fait rien, selon R. Yossé (c'est valable) ; selon R. Juda, il est indispensable de le déclarer. De même, si en parlant avec sa femme de ce qui concerne son acte de divorce[1], ou son acte de mariage, on lui remet un tel acte, sans faire la déclaration formelle, cela suffit, selon R. Yossé ; mais, selon R. Juda, la déclaration est indispensable.

Notre mischnâ (§ 6) ne saurait être conforme à l'avis de R. Simon b. Gamaliel, puisqu'il dit ailleurs[2]: l'acquisition de la seconde dîme équivaut à son rachat (contrairement à notre mischnâ qui annule en ce cas l'opération faite). R. Yossé dit au nom de R. Éléazar : le propriétaire n'est pas tenu d'ajouter le 5e au second *sela* servant à l'échange d'une 2e dîme déjà rachetée (la pièce étant à l'acquéreur, cela équivaut au rachat d'objets d'autrui). Comme R. Éléazar le regardait étonné, R. Yossé lui dit : tu n'as pas à me regarder étonné, puisque R. Ila le reconnaît aussi, conformément à ce qu'a dit R. Yoḥanan : chaque fois que la 2e dîme avec l'équivalent de rachat n'appartient pas au propriétaire, il n'est pas dû de 5e supplémentaire (lui seul le doit sur son bien). Que faut-il dire explicitement? En s'adressant à sa femme on dira : voici ton divorce, ou « voici ton contrat », et de même ici l'on dira : « voici le rachat de la 2e dîme ». R. Zeira, R. Ḥiya b. Aboun, R. Aba b. Tahlifa au nom de R. Oschia, disent : la discussion n'a lieu dans notre mischnâ que lorsqu'ils ont détaché leur pensée de tel objet pour le reporter sur un autre; mais s'ils continuent à s'occuper du même objet, l'acte est valable. R. Ḥagaï observa en présence de R. Yossé que l'avis de Rabbi est conforme à celui de R. Yossé et celui de R. Nathan à celui de R. Juda ; puisque l'on a enseigné ailleurs[3] : Lorsque le mari déclare à l'envoyé qu'il ne veut pas lui faire accepter pour elle l'acte de divorce, mais il le lui remet avec ces mots « le voici, et remets-le à ma femme », le mari a le droit de le reprendre des mains de l'envoyé aussi longtemps que l'acte n'est pas remis. Or, cette mischnâ doit être conforme à Rabbi, puisqu'il est dit[4]: Lorsque la femme a dit à l'envoyé de lui apporter l'acte de divorce et qu'il est parti, puis il dit au mari : « ta femme m'a chargé de recevoir pour elle l'acte », sur quoi le mari le lui remet en ajoutant de l'apporter à la femme, ou de le lui remettre, ou de l'acquérir pour elle, et si le mari veut revenir sur sa décision il ne le peut plus; tel est l'avis de Rabbi. Selon R. Nathan, au contraire, lorsque le mari a seulement dit de le lui rapporter et le lui remettre, il peut encore y renoncer ; mais une fois que l'envoyé a fait l'acquisition pour elle et a reçu l'acte pour elle, le mari ne peut plus y revenir. Rabbi ajoute qu'en aucun cas le mari ne peut reprendre l'acte, à moins d'avoir dit expressément : « je ne veux pas que tu acceptes l'acte pour elle, mais que tu lui apportes ». Or, il y a contradiction selon l'avis de Rabbi : du moment que le mari a pro-

1. Cf. tr. *Kidduschin*, f. 6a.— 2. Tosseſta sur *Maasser schéni*, ch. 4.—3. Mischnâ, tr. *Guittin*, ch. VI, § 1. Cf. série Jérusal., ib. (f. 47d).— 4. Cf. Babli, ibid., fol. 63a.

noncé la parole « voici », (prends-le), non elle, ne peut-il pas reprendre cet acte[1]? Et la même objection peut se présenter selon l'avis de R. Nathan ; et si l'envoyé suit la parole de la femme, le chargeant de recevoir, le mari devrait-il pouvoir y renoncer? (Donc, selon Rabbi, la parole vague suffit, parce qu'on pense au même sujet ; selon R. Nathan, à défaut de paroles explicites l'acte est nul ; aussi la discussion est la même que ci-dessus). R. Houna dit : en cas de doute, cet envoyé représente à la fois le mari et la femme (il est l'intermédiaire des deux ; voilà pourquoi on peut y renoncer). Issa dit qu'en tous cas le mari peut y renoncer, parce qu'il est dit : lorsque l'envoyé l'est pour tous deux, la femme est tantôt répudiée, tantôt non.

Enfin, dit R. Yossé à R. Hagaï, que réponds-tu à l'objection faite que la discussion entre Rabbi et R. Nathan est la même qu'entre R. Yossé et R. Yoḥanan? (n'adoptent-ils pas les mêmes avis ?) Voici ma réponse : R. Zeira, R. Ḥiya b. Aboun, Ada b. Taḥlifa, disent au nom de R. Oschia : la discussion n'a lieu dans cette mischnâ que lorsqu'ils ont détaché leur pensée de tel objet pour la reporter sur tel autre ; mais s'ils continuent à s'occuper du même objet l'acte est valable : tandis qu'ici, si même ils sont occupés de ce sujet, la discussion continue. R. Zeira demanda en présence de R. Mena : en est-il de même pour les dons, et l'homme peut-il charger quelqu'un de recevoir ce qui ne lui appartient pas ? Certes c'est différent, fut-il répondu, la loi ayant autorisé la femme à accepter l'acte de divorce, elle peut charger l'envoyé de recevoir l'acte pour elle ; tandis que l'on ne peut pas dire pour le don que l'homme constituera comme envoyé quelqu'un chargé de recevoir ce qui ne lui appartient pas encore. On peut aussi prouver la différence de ce qui suit : R. Yossé, ou R. Jacob b. Zabdi, ou R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan[2] que lorsque quelqu'un s'est proposé de faire un présent et qu'il veut ensuite y renoncer, il le peut. Sur quoi, R. Yossé se leva avec R. Jacob b. Zabdi en disant : Est-ce que son affirmation[3] n'est pas véridique ? (peut-il revenir sur son consentement donné ?) On peut répondre qu'au moment de l'affirmation, elle était véridique (et, depuis lors, il y a renoncé).

8. Si quelqu'un dépose un *as* (profane) pour le rachat de la 2e dîme, qu'il mange la moitié, qu'il se rende ensuite ailleurs où elle vaut un *pondion* (le double), il a le droit de manger encore le montant d'un *as* pour combler l'équivalent. Si au contraire il l'avait rachetée pour un *pondion*, et qu'après en avoir mangé la moitié on se rend ailleurs où elle ne vaut plus qu'un *as*, il ne peut plus en manger qu'une parcelle (sur laquelle il comptait). Celui qui dépose un *as* de seconde dîme (afin de pouvoir à Jérusalem en manger les fruits), consommera à titre d'équiva-

1. Ou le cas est-il semblable à celui de l'envoyé ayant acquis le divorce ?— 2. Voir tr. *Schebiith*, ch. X, § 9 (t. II, p. 434). Cf. même série, tr. *Schebouôth*, ch. IV, § 10 (f. 55d). — 3. Allusion à une expression analogue (mesure juste) du Lévitique, XIX, 36.

lent jusqu'aux parts formant l'entier (en cas de doute), ou jusqu'au centième (en cas de certitude) ; et, dès lors, l'as devient profane. Selon Schammaï, il faut dans l'un et l'autre cas (doute ou certitude) avoir consommé dix parts (pour que l'*as* soit libéré et profane) ; selon Hillel, il en faut onze en cas de certitude et dix en cas de doute.

R. Hiya a enseigné que deux as valent un *pondion*. En effet, dit R. Matnia, notre mischnâ le confirme en disant : « Si quelqu'un dépose un as profane pour le rachat de sa 2e dîme, qu'il mange la moitié, qu'il se rende ensuite ailleurs où elle vaut un *pondion* (le double), il a le droit de manger encore le montant d'un as pour combler l'équivalent. » Quant au dernier cas de la mischnâ, pour celui qui dépose un as de 2e dîme, afin d'en manger plus tard l'équivalent, Samuel remarque que la mischnâ n'a pu préciser la limite [1], car en déposant un as pour dix fois sa valeur en fruits (ou le dixième inclusivement), il resterait encore un à acquitter sur cent (n'ayant libéré que 99); en remettant un pour chaque cent, il resterait dû un par mille ; en remettant un par mille, il resterait encore dû un par dix mille; et ainsi de suite. Bar Kappara a enseigné que, selon Schammaï, il en faut onze en cas de certitude et dix pour le doute ; selon Hillel au contraire, aussi bien en cas de doute que de certitude, il en faut onze. R. Judan bar R. Salom enseigna de suivre l'avis de Bar Kappara, à savoir de se ranger à l'avis de Schammaï, conformément à R. Eliézer qui dit : celui qui est digne de foi pour le premier point l'est aussi pour le second [2].

9. L'argent que l'on trouve n'importe où [3] est considéré comme profane, même si l'on trouve un dinar d'or avec de l'argent et de la monnaie de cuivre [4]. Mais si l'on trouve au milieu un tesson, sur lequel est inscrit le mot « dîme » le tout est de la dîme (sacré).

10. Si l'on trouve un vase sur lequel est inscrit le mot « sacrifice », au cas où il est d'argile, dit R. Juda, le vase même reste profane, et ce qu'il contient est du sacrifice (sacré) ; s'il est en métal, il est sacré et le contenu est profane. On lui objecta que cette combinaison est inadmissible, car il n'est pas d'usage de placer du profane dans un vase sacré (donc, le tout sera sacré).

11. Si l'on trouve un vase sur lequel est inscrite [5] la lettre ק, abrégé de « sacrifice », ou מ « dîme », ou ד « demaï », (doute), ou ט « inaffranchi », ou ת « oblation », — car au moment de la défense des Romains de suivre les prescriptions légales, on les indiquait par une initiale, — on peut, dit R. Yossé, considérer toutes ces lettres comme celles de noms d'hommes (le tout est profane). Si même, ajoute R. Yossé, on

1. Cf. tr. *Demaï*, ch. VII, § 6 ; t. II, p. 216. — 2. Suit un alinéa, déjà traduit au tr. *Demaï*, ch. IV, § 5, fin (t. II, p. 172). — 3. Sauf à Jérusalem pendant les fêtes. — 4. Laissant supposer que c'est de la dîme. — 5. Cf. Babli, tr. *Yebamôth*, f. 115b.

trouve un tonneau plein de fruits sur lequel est inscrit le mot « oblation », le tout est profane, parce que l'on peut dire que la veille le contenu sacré a été vidé pour faire place au profane.

12. Si quelqu'un dit à son fils : que la 2e dîme soit dans tel coin et qu'ensuite il n'y a qu'un reste dans un autre coin, ce reste est profane. Si l'on annonce pour un *mané* (100 *dinars*) de dîme et que l'on en trouve 200 (le double), le reste ou 2e cent est profane ; si au contraire on annonce 200 dinars et que l'on en trouve seulement la moitié, ou un *mané*, le tout est sacré comme 2e dîme.

La mischnâ a décidé que tout argent trouvé sera profane ; sans quoi on aurait pu supposer que ce cas étant contraire à l'usage, de mêler l'or à l'argent, ce serait de la 2e dîme, aussi, il a fallu dire que c'est profane. On a enseigné que lorsqu'on trouve les lettres א, ד, ח, ט, ר, מ, ת, la lettre א indiquera qu'il s'agit d'une première (dîme) ; le ד, indique le *demaï* (doute) ; le ח, sa graisse ; le ט, sa crème (son meilleur) ; le ר, la prémice ; le מ, la dîme ; le ת, l'oblation ; le ב, ou le פ, la 2e dîme ; enfin le י, ou le ם, la dîme simple. La dîme qui doit être consommée dans la capitale sera tenue pour rachetée, soit au nom de Yossé, soit au nom de Simon, et sera emportée quoique profane à Jérusalem pour y être consommée ; car l'on suppose qu'une association a été conclue entre ces deux personnes pour manger dans la ville (et une fois le rachat opéré, ils trouveront pour le montant de quoi acheter tout ce qu'ils voudront). Ce que la mischnâ dit d'un tonneau plein de fruits, désigné comme oblation et qui est pourtant profane, s'explique lorsqu'il s'agit de fruits nouveaux ; mais, en présence de fruits anciens, qui sont évidemment de l'an passé et qui n'ont pas été vidés, dira-t-on que c'est de l'oblation? Non, car on peut aussi dire qu'il y avait la veille d'anciens fruits d'oblation et que l'on a ensuite vidés pour faire place au profane. C'est ainsi que R. Yôna et R. Yossé étaient associés pour la possession de tonneaux de vin. Lorsque R. Yôna mourut, R. Mena son fils dit à R. Yossé : Tout tonneau sur lequel sera inscrit le nom de R. Yôna sera à moi (il ne suffisait pas non plus de vérifier si c'était du vin vieux, ou du nouveau, qui était évidemment à ce dernier, car on peut avoir vidé l'ancien, tout en laissant encore inscrit le nom de R. Yôna). Si l'on trouve inscrit sur le bouchon que c'est de la 2e dîme, il faut la maintenir comme telle. — Quelle sera la règle lorsque de l'argent de seconde dîme se trouvera confondu avec le profane ? Comment notre mischnâ déclare-t-elle le tout profane, puisque l'on a enseigné ailleurs [1]: si en cas de destination de tourterelles noires pour la fête dans le 1er nid, on y trouve des blanches (qui devaient se trouver dans le 2e nid), ou si après avoir déterminé des blanches on y trouve des noires, elles sont interdites au jour de fête comme nouvelles arrivées (et l'on n'admet pas qu'il y a eu un simple échange); si l'on en a fixé deux et que l'on y trouve trois, elles sont

1. Mischnâ, tr. *Beça*, ch. I, § 4. Cf. série Jérusal., ibid. (f. 60c) ; B. ib., 10b.

interdites, parce qu'il y a certainement une nouvelle venue; si au contraire on avait fixé trois et que l'on en trouve seulement deux, elles sont permises (une seule est envolée). Ce dernier cas, auquel il est permis d'en user, doit être conforme, dit R. Jacob b. Aha au nom de R. Yossé, à l'opinion de Rabbi, puisqu'il est dit finalement : lorsqu'on a annoncé 200 dinars et que l'on en trouve seulement la moitié, on prend ce *mané* (les 100 dinars), selon Rabbi[1] : mais selon les autres sages, le tout sera tenu pour profane. Puis, il renonça à cet avis en disant que cet enseignement peut se conformer à tous, et s'il est vrai que, pour les tourterelles les rabbins permettent aussi d'en tirer parti au jour de fête, c'est qu'elles ont l'habitude de s'envoler et les autres sont permises (tandis qu'ici, pour la 2e dîme déplacée, tout a dû être enlevé et le reste est profane). Mais R. Ḥalafta b. Schaoul n'a-t-il pas enseigné que la règle est la même aussi bien pour des tourterelles que pour des œufs, et n'en résulte-t-il pas que c'est seulement conforme à Rabbi? C'est que, pour la destination au jour de fête, la même personne qui a posé les objets la veille doit aussi les retrouver au lendemain ; tandis qu'ici, pour la 2e dîme, le père a posé dans un coin ce que le fils n'y trouve plus. R. Aboun b. Cohen dit en présence de R. Yossa au nom de R. Aḥa : R. Aba b. Zabda a professé au sujet de la 2e dîme une règle analogue à l'avis de Rabbi (la même personne ayant remis et trouvé l'argent, il est sacré comme dîme).

Quelqu'un qui se tourmentait de ne pas pouvoir retrouver l'argent de son père[2] eut un songe, dans lequel il vit à quelle somme cet argent s'élevait et où il se trouvait. Lorsqu'on rapporta le fait aux rabbins, ils dirent : les rêves ne font rien grandir ni diminuer[3]. R. Yôna cependant, s'étant tourmenté à ce même sujet, eut un rêve où il vit tout ce qui lui manquait; pourquoi donc dit-on que les rêves ne servent à rien? Voici, dit R. Yossé, ce que l'on a voulu dire : Lorsque quelqu'un sans se tourmenter de ce qui l'inquiète, a un songe, il se réalisera; mais pour l'homme qui y pense sans cesse et voit en rêve ce qu'il cherche, ce n'est qu'un vain rêve. R. Abin dit : Celui qui veut bien agir se conformera à l'avis de R. Yossé (de ne pas tenir compte du rêve). Un homme se rendit auprès de R. Yossé b. Ḥalafta et lui dit : J'ai entendu en rêve que l'on me disait d'aller à Kapodkia (Cappadoce), où je trouverai l'argent de mon père[4]. Est-ce que ton père, lui demanda R. Yossé, est jamais allé en cet endroit ? Non, répondit-il. Alors, poursuivit R. Yossé, va et compte dix poutres dans ta maison et tu trouveras l'argent de ton père à la fin de la dizaine (decuria) de poutres (?*cippus*, tronc d'arbre). Un autre homme vint auprès de R. Yossé b. Ḥalafta lui raconter s'être vu en songe le front ceint d'une couronne de feuilles d'olivier (et lui en demanda le sens). Cela indique, dit R. Yossé, que tu t'élèveras dans les grandeurs. Après quelques jours, une autre personne vint dire

1. Il suppose que l'on aura pris la moitié et laissé le reste comme dîme, de même que sur 3 tourterelles l'une est partie. — 2. Babli, tr. *Synhédrin*, f. 30a. — 3. Midrasch, Bereschith rabba, ch. 68, et *Ekha rabba*, ch. 1. — 4. B. tr. *Berakhôth*, 56b (t. I, p. 461).

une seconde fois : J'ai vu en songe que j'avais le front ceint d'une couronne de feuilles d'oliviers. C'est que, lui dit R. Yossé, tu seras frappé. Cependant, répliqua cet homme, tu as dit l'autre jour à tel homme que ce rêve est un signe de grandeur? C'est que, répondit R. Yossé, lui a eu la vision des olives en floraison, et toi tu les as vu mûrir jusqu'à tomber par terre. Une personne vint auprès de R. Ismael bar Yossé lui raconter avoir vu dans un rêve qu'il arrosait un olivier avec de l'huile. Que le souffle de cet homme s'évapore, dit-il, puisqu'il a des relations illicites avec sa mère! Un homme vint auprès de R. Ismael bar R. Yossé lui dire : il me semblait voir en songe que l'un de mes yeux baisait son voisin. Maudit soit cet homme, s'écria le rabbi, puisqu'il a des relations illicites avec sa sœur ! Un autre vint auprès de lui disant avoir vu en songe qu'il a trois yeux [1]. Tu seras boulanger, lui dit R. Ismaël, et outre tes deux yeux tu auras l'œil du four ouvert devant toi. Un autre encore vint auprès de lui raconter avoir vu en songe qu'il avait 4 oreilles. C'est que, lui dit R. Yossé, tu seras tonnelier ; et outre tes 2 oreilles, tu tiendras celles (les 2 anses) des tonneaux. Un autre homme vint lui dire avoir vu en songe que toutes les créatures fuyaient devant lui. C'est que, lui dit R. Ismael, tu apporteras des chardons, σῖσοι, et tous te fuiront. Un autre vint auprès de lui dire qu'il s'était vu en songe affublé d'un écritoire, πίναξ, muni de 12 planches. C'est que, dit-il, ta couverte d'ane, ἱστός, a 12 taches. Un autre vint auprès de R. Ismael lui dire : il me semblait en songe que j'avalais une étoile. Maudit soit cet homme, s'écria-t-il, qui est un meurtrier, comme il est dit (Nombres XXIV, 17) : *un astre s'est élancé de Jacob*. Un autre se présenta en disant : j'ai vu des herbes amères pousser dans la vigne de mon prochain. C'est que, dit-il, ton vin se tournera en vinaigre, et tu prendras des herbes amères pour les tremper dans ce vinaigre et manger cette mixture. Un autre vint dire à R. Ismael : j'ai vu en songe que l'on me disait de diriger les doigts en bas. Donne le salaire dû, dit R. Ismael, et je te l'expliquerai. L'homme continua : je voyais en songe que l'on me disait de souffler avec la bouche. Donne le salaire dû, répéta le rabbi, et je te l'expliquerai. Enfin, dit l'homme, j'ai eu un 3e rêve, où l'on me disait de dresser les doigts en l'air. Je t'ai déjà dit de payer le salaire dû ; après quoi, tu auras les explications. Or, tu as d'abord rêvé d'avoir à descendre les doigts, en signe de ce que toute la gouttière est tombée sur ton froment ; puis le vent a soufflé sur ton blé, pour l'amoindrir ; enfin, pour achever le mal, la pluie est tombée sur ton grenier, et a fait gonfler ce qui restait. — Un païen se rendit chez lui, se promettant de railler ce vieux juif [2]. Il lui dit avoir vu en songe 4 cèdres, 4 sycomores, puis des joncs, une peau δορά de vache, et un homme assis dessus s'y appuyait. Maudit soit ce questionneur, dit R. Ismael ; je sais bien que tu n'as rien rêvé. Cependant je ne te renverrai pas sans explication : les 4 cèdres représentent les 4 côtés du lit ; les 4 sycomores sont les 4 jointures (ou pieds) ; le jonc représente la partie horizontale de la couche ; la peau vue sera étendue sur la balle remplie de paille ; et un homme s'y appuiera parce que son

1. Midrasch rabba sur les Lamentations, ch. 1. — 2. Ibid.

corps y sera suspendu entre la vie et la mort. Et, en effet toute cette prédiction se réalisa. Une femme vint auprès de R. Eleazar [1], et lui dit : J'ai vu en rêve que le second linteau de la maison se brisait. C'est que, lui dit-il, tu enfanteras un garçon ; ce qui se réalisa. Quelque temps après, elle vint encore consulter ce rabbin. Il est absent, dirent les disciples ; que lui veux-tu ? Elle dit : une telle femme a vu en songe que le second linteau de sa maison se brisait. C'est signe, répondirent-ils (d'après l'exemple précédent), qu'elle va enfanter un garçon et que cette femme perdra son mari. Lorsque R. Eléazar revint, on lui raconta ce qui s'était passé. C'est comme si vous aviez tué une âme, leur dit-il ; car le songe n'a de valeur que selon l'explication qui en est donnée, conformément à ces mots (Genèse, XLI, 13) : *Et comme il avait pronostiqué, ainsi fut-il.* R. Yohanan dit [2] : on se dirige pour tous les rêves d'après leur explication, sauf pour la vision du vin : tantôt le rêve d'en avoir bu est favorable ; tantôt il est mauvais. Lorsque le savant rêve d'en avoir bu, c'est bon signe ; lorsque c'est un ignorant, c'est mauvais signe. Un homme se présenta à R. Akiba, en lui disant : j'ai vu en rêve que j'avais un pied plus petit que l'autre. C'est que, lui dit Akiba, à l'arrivée du prochain jour de fête, tu n'auras pas de viande à manger. Un autre vint auprès de lui raconter qu'il avait vu en rêve son pied chargé, allongé. Cela indique, lui dit R. Akiba, qu'à la prochaine fête tu auras plus de viande qu'il ne t'en faut. Un disciple de R. Akiba était assis le visage tout bouleversé. Qu'as-tu, lui demanda son maître ? J'ai vu en songe trois choses pénibles, lui répondit l'élève : je mourrai au mois d'Adar, je ne verrai pas Nissan (qui suit), et je ne recueillerai pas ce que j'ai semé. Toutes trois, au contraire, dit le maître, vont se tourner en bien : par la majesté [3] de la Loi tu seras élevé ; tu ne subiras pas d'épreuves [4] ; enfin tu n'enfouiras pas ce que tu auras semé, c.-à-d., que tu n'enterras pas le fils qui te naîtra.

CHAPITRE V.

1. La désignation des plants de vigne de 4e année [5] se fait par des mottes de terre ; le prépuce des arbres (ou ceux des 3 premières années), par du mortier (plus résistant) ; enfin on indique l'emplacement des tombes [6] par de la chaux que l'on délaye à l'eau chaude et que l'on y verse ensuite. Ce n'est nécessaire, dit R. Simon b. Gamaliel, qu'en la 7e année (où tout est abandonné à tous, et il faut éviter les erreurs). Quant aux personnes pieuses ou consciencieuses [7] en cette année, elles déposent de l'argent afin de racheter le plant de vigne de 4e année, et elles décla-

1. Bereschith rabba, ch. 89. — 2. *Berakhôth*, f. 57a (t. I, p. 467). — 3. Jeu de mots entre הדר, majesté, et אדר, Adar. — 4. Autre jeu de mots entre נסיון épreuve, et ניסן, Nissan. — 5. Pour que le passant ne mange pas de ce fruit interdit hors Jérusalem, on lui fait une marque. Cf. Babli, tr. *Baba Kamma*, f. 69a. — 6. Leur approche impure est interdite aux cohanim. — 7. Le même terme se trouve au tr. *Kilaïm*, ch. IX, § 5 (t. II, p. 314). Cf. *Baba Kamma*, f. 68a.

rent que tout ce qui en serait cueilli sera considéré comme racheté par cet argent (et autorisé).

Zouga demanda à Rabbi : est-ce qu'il est question dans la mischnâ des plants de vigne de 4e année [1], ou de toute autre plantation? Allez, répondit-il, demandez à R. Isaac Rouba, qui connaît à fond tous les textes mischniques. On se rendit auprès de lui, on l'interrogea, et il répondit : dans la 1re partie de la mischnâ, il est question de plant de vigne ; dans la seconde, de toute autre plantation. Aussi, R. Zeira reprochait aux vieillards contemporains de R. Isaac Rouba de ne pas connaître aussi bien et par lui tous ces textes. — On a enseigné : la désignation des plants de vigne de 4e année se fait par des mottes de terre, parce qu'il suffit d'une indication passagère, pour la présente année; le prépuce des arbres sera indiqué par du mortier, parce que cet objet plus résistant durera les 3 ans d'interdiction; enfin, pour l'emplacement des tombes, on emploiera la chaux délayée, parce qu'elle dure davantage et persiste toujours. On a enseigné que R. Tahlifa b. Saul dit : si les arbres qui représentent ces plants sont isolés, on y suspendra des anses de tonneau d'argile comme indication. R. Zeira demanda : pourquoi est-il dit qu'à chaque arbre spécial on appose une marque distinctive? C'est ainsi qu'il a été dit : on marquera l'arbre consacré avec de la couleur rouge, les emplacements des idoles devront être crayonnés au charbon pour être brûlés; sur la maison entachée on mettra de la cendre de bois, en signe de destruction future; enfin sur l'emplacement d'un meurtre commis, à l'exception de celui qui sera purifié par la vache rousse, on posera une ceinture de pierres pour que personne n'approche. Mais n'est-il pas à craindre que, pour l'arbre sacré, la distinction soit insuffisante et peut-être supposera-t-on que cet arbre perd seulement ses fruits? Or, n'est-il pas dit [2] : lorsqu'un arbre perd ses fruits, on le marque de couleur rouge et on le charge de pierres, afin d'arrêter l'excès de sève? Dans ce dernier cas, on ne procède à cette opération qu'après la chute des premiers fruits, afin qu'il en conserve; tandis qu'ici cela a lieu dès le principe de la croissance. Mais, demanda R. Yôna, pourquoi, au lieu de parler de teinture, ne pas dire qu'on devra entourer cet arbre d'un fil rouge en souvenir de l'autel du Temple, afin d'indiquer ainsi sa consécration? C'est ainsi que l'on a enseigné [3] : On nouait autour du milieu de l'autel un fil rouge, afin d'établir la démarcation entre le point de l'aspersion supérieure du sang des holocaustes et celle du sang des sacrifices de péché, au bas? En effet, dit-on, R. Hiya enseigna que l'on écrit sur l'arbre sacré le mot « saint » en rouge. — [4]

Comment connaît-on l'impureté par cette spécification? En la montrant de loin, dit R. Berakia bar R. Jacob au nom de R. Hounia de Beth Horon [5],

1. B. *Berakhôth*, 35a (t. I, p. 369). — 2. *Schabbath*, 67a ; tr. *Hullin*, 77b. Cf. série Jérus., tr. *Schebiith*, IV, 4 (t. II, p. 360). — 3. Mischnâ, tr. *Middôth*, ch. III, § 1.— 4. Suit un alinéa cité déjà *in extenso*, au tr. *Demaï*, III, 5.— 5. Cf. même série, tr. *Moëd Katon*, I, 2 (80b) ; tr. *Schekalim*, I, 2 (f. 46a) ; Babli, tr. *Moëd Katon*, 5a.

et R. Yossé le répéta pour R. Jacob b. Aha au nom de R. Hanania de Beth Horon, ainsi que R. Ezéchiel, R. Ouziel, fils de R. Houna de Beth-Horon, il est écrit du lépreux (Lévitique, XIII, 45) : *il devra crier : impur ! impur !* c.-à-d. par son indication l'impureté semble appeler le passant et le prévenir d'avoir à s'éloigner. R. Ila bar R. Samuel b. Nahman le déduit du verset suivant (Ezéchiel, XXXIX, 15) : *Lorsque les voyageurs traverseront le pays et verront l'ossement d'un homme, ils lui élèveront une marque,* ou monument tumulaire. Ceci montre qu'on exige des indications au-dessus des ossements humains, même au-dessus d'une épine dorsale seule, ou d'un crâne ; et, comme on emploie le mot bâtir (élever), cela prouve qu'on inscrit la marque sur une pierre fixe; car si on le permettait sur une pierre mobile, il pourrait se trouver qu'on la déplace, et laissant supposer la présence d'un mort, on rendrait ainsi impur un autre endroit. Il est dit dans ce verset : « auprès de lui », c'est-à-dire que la pierre sera assise auprès de l'impureté, mais au-dessous d'elle ce sera pur. Enfin, il est question d'une marque ; ce qui implique le devoir du signe funèbre. — On a enseigné : lorsqu'on trouve une pierre portant une inscription, la tente faite au-dessus de cette pierre reste impure, bien que celle-ci ne doive pas, il est vrai, être maintenue en cet état tumulaire, car on peut supposer qu'un mort ainsi désigné doit avoir été placé au-dessous. S'il y a deux pierres, l'espace situé au-dessus de chacune d'elles qui se trouverait enclos est pur ; mais l'intervalle sera impur [1]. Si entre les deux il y a un champ cultivé, elles sont chacune comme isolées ; l'intervalle sera pur et le voisinage seul des pierres (la partie attenante) sera impur. On a enseigné qu'il est inutile de placer un signe au-dessus d'un fragment de chair d'un cadavre ; car cette partie charnue finira par se dissoudre en terre. R. Yousti bar Souna objecta en présence de R. Mena : ne s'expose-t-on pas ainsi à rendre impur rétrospectivement ce qui était pur? (Si plus tard on trouve un fragment non dissous, n'aurait-il pas été préservé par le signe?) Mieux vaut, répondit-il, qu'à défaut du signe il y ait une perte momentanée (en cas très-rare de non dissolution) qu'une autre qui dure toujours (en cas de signe inutile, il arrivera qu'après y avoir posé la nuit sans voir certains objets, on les brûlera le jour, à la vue du signe, indûment, sans impureté réelle). Les compagnons d'études firent la remarque que la mischnâ, en exposant la restriction de R. Simon b. Gamaliel, est bien justifiable [2]; mais comment expliquer l'avis contraire des autres rabbins? N'est-ce pas le jour que le voleur marquera ce qu'il voudra dérober la nuit? (il ne verra pas l'indication d'autrui spécifiant l'interdit). C'est que, répondit R. Mena, il verra au jour la désignation faite et n'y touchera plus, selon l'interprétation de R. Hanina [3] sur ce verset (Job, XXIV, 16) : *Pendant les ténèbres ils font effraction dans les maisons que dans le jour ils ont marquées d'un signe; ils ne connaissent pas la lumière*; c.-à-d. que les

1. L'impureté est dans l'intervalle, non sous les pierres, ni au-dessus. — 2. Selon lui, il s'agit de l'abandon en la 7e année. Le signe fait indique l'interdiction. — 3. Babli, tr. *Synhédrin*, fol. 109a ; *Béreschith rabba*, ch. 27.

contemporains du déluge agissaient ainsi, qu'ils marquaient les maisons avec du jus balsamique, ὀποβάλσαμον, et venaient voler dans la nuit. Ainsi l'a interprété R. Yossé à Cippori, en disant (avec une variante) : il arriva que 300 effractions de maisons eurent lieu.

Après avoir parlé de la désignation faite, la mischnâ recommande le dépôt d'argent aux personnes modestes, ou consciencieuses. Est-ce que cette première indication ne suffit pas? C'est un complément de soins, répond R. Yohanan, et l'avis de R. Simon b. Gamaliel peut s'expliquer d'après celui qui admet que l'avertissement d'un propriétaire aux pauvres peut avoir lieu le soir, comme le dit l'enseignement suivant [1] : Selon Dossa, lorsque le propriétaire a spécifié le matin (d'avance) qu'il déclare vouloir abandonner ce que les pauvres auront glané entre les gerbes [2], c'est un véritable abandon (et ils peuvent le ramasser sans crainte) ; selon R. Juda, le propriétaire peut dire cela vers le soir. Selon les autres sages, l'abandon forcé (ou involontaire, accordé par le maître sur ce que les pauvres ont déjà pris) n'est pas tenu pour tel, car on ne peut pas être responsable des trompeurs (et les pauvres, ayant eu le tort de prendre plus que la mesure légale, devront la dîme sur le glanage). Or, l'avis précité de R. Simon ne saurait être conforme à celui qui autorise cet avertissement du propriétaire fait le matin ; car comment admettre que pour le dépôt d'argent constituant le rachat quelqu'un ait abandonné ce qui est encore adhérent à sa terre? Il se peut bien, répondit R. Jérémie, que notre mischnâ soit conforme à celui qui autorise cet avertissement le matin ; seulement ce n'est pas l'avis de R. Simon (contre lequel seul l'objection a été posée). En outre, on peut dire pour notre présent cas que l'action de prendre la seconde dîme équivaut au rachat (reconnaissant, en effet, que le rachat effectué sur les produits adhérents à la terre est nul). De plus, ajoute R. Yossé, la remise de l'argent constitue aussi le rachat; car, si à la vue d'un pain roulant dans un fleuve, on le déclarait sacré, est-ce que cette consécration d'un objet allant se perdre est effective? Certes non (si l'on n'admettait pas que le matin on déclare d'avance vouloir abandonner ce qui sera perdu, comment l'admettre lorsque le glanage est accompli? N'est-ce pas analogue à ce pain qui va se perdre ?) R. Jérémie répond : Celui qui partage l'avis que l'avertissement peut avoir lieu au matin fait l'objection qu'en l'autorisant au soir on s'adresse à une perte prévue. Au contraire, fut-il répliqué, celui qui déclare que cet avertissement doit avoir lieu le soir n'est soumis à aucune de ces objections (puisqu'à ce moment, du moins, les produits ne sont plus adhérents).

2. Il faut porter à Jérusalem les produits de la vigne de 4e année dans tous les environs jusqu'à la distance d'une journée de marche [3]. Voici les limites : Ailath au Midi [4], Akraba au Nord, Lod à l'Ouest et le Jourdain

1. B. *Baba Kamma*, 69a.— 2. L'excédant de 2 épis n'est plus du glanage de pauvres et devient soumis aux dîmes, sauf en cas d'abandon par le maître. — 3. Cf. tr. *Beça*, f. 5a; tr. *Rosch ha-schana*, f. 31a.— 4. Cf. Neubauer, *Géographie*, p. 76, 119 et 159.

à l'Est. Lorsque les produits se sont multipliés, les sages ont établi que l'on pourrait les racheter tous, même les produits des vignes voisines des murs de Jérusalem. Toutefois, ils ont conditionné que lorsqu'ils le jugeront nécessaire (en vue de la diminution), on rétablira l'ancien procédé. R. Yossé dit : c'est après la destruction du Temple que ladite restriction a eu lieu (et non par suite de l'augmentation des fruits); or, cette condition était ainsi formulée : lorsque le Temple sera rebâti, on reviendra à l'ancienne législation.

R. Ila dit : en principe, on préparait le vin avec une pureté telle qu'on pouvait l'employer aux libations, et il en résultait que l'on ne trouvait pas de raisins du tout à Jérusalem. Il fut alors décidé qu'il faudra porter à Jérusalem les raisins en nature, depuis tous les environs jusqu'à une distance d'un jour de marché. Aussi, les distribuait-on aux parents, aux voisins, aux amis; et bien qu'il restât ensuite aux maîtres fort peu pour leur usage, ils en ornaient la rue au préalable. Ceci est contraire à Nikaï [1] : Celui-ci était bedeau à Migdal Ceboya; et tous les vendredis, après avoir préparé les lumières (candela) dans les synagogues, il se rendait au Temple pour y prier et il revenait encore assez à temps le même jour pour allumer les lumières avant l'entrée du sabbat. Selon d'autres, c'était un maître d'école; tous les vendredis, il allait exposer le sujet du cours au Temple de Jérusalem, et il redescendait célébrer le repos du sabbat chez lui [2]. Des gens de Mahlùl se rendaient aussi pour le sabbat au Temple, après avoir eu soin, le même jour au matin, de ramasser les figues tombées la nuit.

De même, les gens de Sephoris se rendaient le sabbat au Temple de la ville, et nul ne se levait avant le jour pour ramasser, au matin, les figues tombées la nuit. Enfin, les femmes de Lod pétrissaient leur pâte, puis montaient au Temple prier et en revenaient avant que la fermentation soit achevée. Un homme cultivait son champ avec sa vache; à un moment donné, elle s'échappa du joug, il se mit à sa poursuite, et elle courut tant que lorsqu'il l'atteignit il était en Babylonie. Quand es-tu parti de chez toi, lui demandèrent les habitants? Aujourd'hui même, répondit-il. Par quel chemin es-tu venu? Par ici, dit-il. Montre-nous le chemin, lui dit-on; il sortit dans ce but; mais il ne le reconnut plus. Tous ces exemples prouvent qu'il y a, contrairement à l'assertion de la mischnâ, une distance moindre d'une journée de marche entre ces localités et Jérusalem. On peut dire aussi que ces exemples ne contestent pas l'assertion de la mischnâ, parce qu'il s'agirait de sentiers voisins qui, depuis lors, ont été ruinés. C'est ainsi qu'il est dit (Lamentations, III, 9) : *Il a fait une*

1. Les exemples suivants parlent de localités plus éloignées que Lod et distantes pourtant de moins d'un jour de marche. — 2. On veut dire, remarque M. Neubauer (Géographie, p. 218, note 5), que le voyage vers la capitale était facile en Palestine avant la guerre. Comp. Midrasch sur Lamentations, III, 9; et *Bereschith rabba*, ch. 65.

cloison de pierres de taille à mes chemins, il a renversé mes sentiers. R. Yona dit au nom de R. Zeira : même les fruits de la vigne qui touchait à l'enceinte de Jérusalem étaient rachetés (à partir du jour où la présence de ces produits était fréquente). De ce que la mischnâ dit : « lorsque le Temple sera rebâti, etc. », on peut conclure que cette reconstruction précèdera la restauration du royaume de la famille de David, comme il est dit (Deutéron. XXXII, 14) : *Tu boiras le jus du raisin en vin rouge* (en ordre) tandis qu'ici l'on parle du Temple réédifié avant la venue du Messie.

3. Quant au rachat de la vigne qui est dans sa 4e année de plantation (sacrée), l'on n'est pas tenu, d'après l'école de Schammaï, de prélever le 5e de ses produits[1], ni de les enlever de la maison[2] ; mais selon Hillel, c'est obligatoire. L'école de Schammaï dit encore : pour cette vigne, le droit des pauvres sur les grains tombés et le grapillage reste en faveur des pauvres qui rachètent pour eux-mêmes ces fruits d'origine sacrée ; mais, selon Hillel, tout doit être porté au pressoir (comme 2e dîme).

4. Comment s'y prend-on pour racheter ces plants de vigne de 4e année ? On présente le panier servant aux vendanges devant 3 personnes chargées de l'estimation et on leur dit : combien de paniers veut-on racheter pour une pièce d'argent à la condition de se charger des travaux de vendange, de garde, de transport, etc.; puis l'on dépose la somme, en disant : tout ce qui sera cueilli de cette vigne est déclaré racheté par cette monnaie, à raison de tant de paniers par *sela*.

5. Pendant la 7e année agraire (où il n'y a ni travaux agricoles, ni conservation), on rachète ledit plant pour l'équivalent complet. Si le propriétaire abandonne ce plant à tout venant, l'acquéreur n'a que la peine de le recueillir pour l'emporter à Jérusalem. Celui qui échange son propre plant de 4e année[3], devra y ajouter un supplément d'un 5e, soit qu'il vienne de sa propriété, soit d'un présent.

Lorsque la mischnâ (§4) parle d'échange pour une pièce d'argent, elle entend l'achat ; et lorsqu'ensuite (§ 5) elle parle de « la peine de cueillir », on y comprend le travail de la coupe, ou d'arrachis des tiges. R. Oschia amenait trois gens de police, ἀστυνόμοι, et rachetait la seconde dîme selon leur estimation. Il est écrit (ibid. XIV, 28) : *Au bout de trois ans, tu extrairas la dîme entière de tes produits de cette année* (septième), *et tu la déposeras dans tes murs* (non à Jérusalem). Est-ce à dire qu'il suffit, une fois dans la période agricole de 7 ans, d'extraire toutes les dîmes et de remettre celle des pauvres (au lieu de consommer soi-même la 2e dîme) ? C'est pourquoi il est dit : Au bout de 3 ans ; à chaque 3e année et non à la 7e. Est-ce que ces 2 opérations dans la

1. § déjà traduit au tr. *Péa*, ch. VII, § 6 t. (VII, p. 99 à p. 103).—2. C'est dû pour les dîmes ordinaires, la veille de Pâques des ans 4 et 7.— 3. Cf. Babli, tr. *Kiduschin*, f. 54b ; Mischnâ, tr. *Baba mecia*, ch. IV, § 8 (f. 55b).

septième doivent avoir lieu à la fin de la 3e année et de la 6e, au commencement de la 4e et de la 7e? Il est dit : « au bout », à la fin de l'année, non en tête. Puisqu'il est question de fin d'année, qu'est-ce qui prouve que l'on ne peut pas empiéter sur l'année suivante pour extraire les dîmes et remettre celle des pauvres ? C'est qu'il est dit (ibid XXVI, 12) : *lorsque tu auras achevé de rédimer les produits*, etc. Mais cet achèvement de la remise des dîmes diverses [1], ne peut-il pas s'effectuer jusqu'à l'époque de *Hanuca* suivant (3e mois de l'an suivant)? non, car on se sert d'un terme analogue plus loin (ibid XV, 1) : *Au bout de 7 ans*, puis (*v.* 9) : *la 7e année, l'année de la rémission*, et à la fin de ce chapitre, il est question de la fête des tabernacles ; il résulte de ces divers rapprochements que le mot *fin* s'applique à l'époque de cette fête. Il est vrai que ce terme semble désigner la fête des tabernacles, ce qui est un commencement d'année. C'est pourquoi il est dit : *lorsque tu auras achevé de rédimer*, etc., c.-à-d. l'extraction finale, ou combustion n'a lieu qu'à Pâques de la 4e année et de la 7e, parce qu'en cette année on est tenu d'en débarrasser la maison complétement, non aux autres années (où l'achèvement, bien antérieur, n'implique pas le débarras), de même que l'on n'est pas tenu en ces années de brûler les dîmes des légumes verts qui ont poussé dans l'intervalle de temps entre le nouvel an et Pâques. C'est que, disent les compagnons d'études, pour ces produits de la 4e année agraire et leur dîme, on ne récitera la confession qu'en la 5e année. Selon R. Ila, la confession à ce sujet peut avoir lieu même en la 4e année ; mais ce n'est pas indispensable, et l'on peut au besoin la reculer à la 5e année, (non au-delà). Quelle différence y a-t-il entre ces 2 opinions? En cas de fait accompli en la 4e année, il est nul selon les compagnons d'étude ; mais, selon R. Ila, il est valable.

6. La veille du 1er jour de la fête de Pâques en la 4e année agraire et en la 7e, on procédait à l'enlèvement de toutes les parts légales. En quoi cela consistait-il ? On remet l'oblation ordinaire et l'oblation de la dîme à son propriétaire (sacré), la première dîme à son maître (lévite), celle des pauvres aux pauvres. Quant à la 2e dîme et aux prémices, on les fait disparaître partout (on les brûle). Selon R. Simon, on remet au cohen les prémices comme on opère pour l'oblation. Quant aux mets cuits, il faut les brûler, selon Schammaï ; maïs, selon Hillel, c'est déjà considéré comme annulé [2].

7. Celui qui possède de tels fruits actuellement (où le temple n'existe plus) lorsque le moment de les annuler arrive, devra, selon Schammaï, les racheter contre de l'argent (et le conserver) ; selon Hillel, c'est inutile, peu importe que ce soit de l'argent ou des fruits [3].

En cette année d'annulation des dîmes, il faut au besoin sortir l'oblation de

1. *Sifri* sur Deut. XIV, 28.— 2. Les fruits q. s'y trouvent n'ayant plus leur forme primitive.— 3. Tout est perdu.

l'impur, à la disposition des ayant-droits, travail qui n'est pas prescrit les autres années. Selon R. Eliézer, il faut ainsi compléter cet enseignement : on est tenu d'emporter l'oblation d'un endroit impur (comme d'un cimetière, où le cohen ne saurait venir) dans un lieu pur, à la disposition du cohen, travail qui n'est pas indispensable les autres années. Cet avis de R. Eliézer est conforme à celui qui dispense d'ordinaire d'apporter la dîme (avec l'oblation) au cohen. Au temps de R. Josué b. Lévi, on voulut décider de ne pas donner au cohen la dîme complète. Qui est de cet avis, demanda-t-on ? C'est R. Josué b. Lévi, qui devant aider aux lévites (étant aussi lévite) est allé au contraire soutenir le parti des cohanim: Dans 24 passages, dit-il [1], les cohanim ont été appelés lévites ; voici p. ex. l'un d'eux (Ezéchiel, XLIV, 15) : *les cohanim*, *les lévites*, *fils de Çadok* (en vertu de cette corrélation, Josué permettait de donner aux cohanim une part des lévites). R. Benjamin bar R. Guidal et R. Aha assis à l'étude objectèrent qu'il est écrit (Néhémie, X, 39) : *le cohen fils d'Aron sera avec les lévites lorsqu'ils prendront la dîme* (Ne voit-on pas qu'on lui donnait aussi de la dîme)? Il s'agit-là, fut-il répondu, de lui remettre l'oblation de la dîme qui est son bien, comme il est écrit (Ibid.) : *les lévites emporteront la dîme* (pour eux, puis remettaient à d'autres la part sacerdotale). R. Houna et ses compagnons discutent sur ce qui suit : selon l'un d'eux, de ce qu'il est écrit (Nombres, XVIII, 21) : « et aux lévites » non « aux lévites » on infère que la conjonction indique le devoir de comprendre aussi les cohanim (traités précédemment) dans la répartition des lévites et de leur donner aussi de la dîme. D'après l'autre, même sans cette conjonction, on conclut qu'on peut en donner aux cohanim ; car si quelqu'un, dans son testament, assigne à tel fils des dons spéciaux, en ajoutant que le reste de l'héritage sera partagé entre ses fils, est-ce que le premier désigné n'y prend pas aussi part ? de même, les cohanim ont droit à toutes les parts des lévites, étant de la même tribu. R. Yona donnait ses dîmes à R. Aha b. Oula, non parce que c'était un cohen, mais parce que c'était un homme versé dans la connaissance de la loi, selon ce verset (II Chron., XXXI, 4) : *Il dit au peuple*, *aux habitants de Jérusalem de donner aux cohanim et aux lévites leurs revenus*, *afin qu'ils se fortifient dans l'étude de la loi.* R. Houna ne prenait pas de dime [2], ni R. Aha (quoique y ayant droit). R. Hiya b. Aba s'était imposé la peine [3] de sortir du territoire palestinien, pour ne pas prendre de la dîme. Un homme demanda, ou R. Samuel b. Nahman demanda à R. Yossé s'il devait en prendre? Certes, lui répondit-il, et ce qui revient à la tribu t'appartient pour ta part. R. Yanaï faisait cette recommandation à ses proches : lorsque vous voudrez prendre un champ en fermage, ne prenez que ceux des gens pieux, craignant Dieu. Bien qu'il soit dit de ne pas donner la dîme aux cohanim, on avouera au

1. B. *Yebamôth*, 86b; *Hullin*, 24b; tr. *Bekhorôth*, 4a. — 2. Dans Babli, tr. *Meghilla*, fol. 22a, R. Houna est aussi désigné comme étant de race sacerdotale.— 3. Comp. même série, tr. *Schebiith*, ch. III, § 1, commenc. (t. II, p. 346) ; tr. *Nedarim*, ch. VI, § 12 (fol. 39d).

moins qu'on ne la lui enlèvera pas pour autrui. Pourquoi? parce qu'il est dit (Nombres XVIII, 26) : *Lorsque vous prendrez des fils d'Israël la dîme que je vous ai accordée d'eux à titre d'héritage, vous en prélèverez une oblation à Dieu; le dixième de la dîme*; or, vous prélèverez de ce que remettent les simples israélites, mais l'on ne doit rien enlever des revenus des lévites, ou du cohen. C'est analogue à cette déduction tirée par R. Eliézer du même verset : des fils d'Israel on prendra ce revenu, non des païens[1].

R. Abahou dit que R. Josué b. Hanania (lévite) et R. Eléazar b. Azaria (cohen) sont en désaccord sur le point suivant : le premier dit que l'on ne donne pas de dîme aux cohanim; le second le permet. Mais objecta R. Josué b. Hanania à son contradicteur, n'est-il pas écrit (Ibid, *v*. 31) : *vous en mangerez en tous lieux*? n'est-ce pas que pour en manger, il pourra même aller auprès d'une tombe ? (cela n'implique-t-il pas l'exclusion du cohen qui ne peut aller là?) Non, répond R. Eléazar; l'expression « en tous lieux » autorise seulement l'usage du parvis sacré. Mais, objecta R. Josué, n'est-il pas dit : *vous et votre famille*; or, est-ce que la femme entre au parvis? — R. Aba mettait ces déductions en pratique. R. Eliézer b. Azaria avait l'habitude d'accepter la dîme sur certain jardin. Il y avait deux portes, l'une menant vers l'impureté (cimetière), l'autre vers la pureté. R. Akiba se rendit chez le jardinier et lui dit : ouvre cette porte seule (la première) et ferme l'autre, afin que R. Eléazar en arrivant se trouve dans le voisinage des tombes et ne puisse pas y entrer, ni prendre cette dîme; s'il envoie son élève pour prendre cette dîme, tu pourras l'écarter en disant que le verset biblique autorise explicitement, par le mot « vous, » à ce que l'ayant-droit réclame son dû, non d'autres. R. Eléazar en eut avis, et il dit : la bride d'Akiba b. Joseph (avec ses ruses) a passé par là. A ce moment, R. Eléazar b. Azaria (blessé) restitua toute la dîme prise. Aussi, R. Isaac b. Eliézer dit : quand l'excroissance d'un arbre est encore jeune, c'est alors le moment de l'arracher[2]; car, si on la laisse se développer, elle prendra de la consistance (de même, R. Akiba cherchait par tous les moyens à combattre R. Eléazar; ce qui, plus tard fut devenu impossible); ou encore, le charbon qui ne brûle pas à temps ne brûlera pas plus tard[3]. Tous reconnaissent qu'il faut anéantir le pain ou l'huile de la 2e dîme qui font partie d'un mets (parce qu'ils se conservent visiblement); d'autre part, le vin ou les épices de dîmes qui sont mêlés à d'autres objets, sont comme annulés. Ils discutent seulement sur le mets lui-même, composé de tels produits, non mêlé à d'autres : Schammaï le considère comme maintenu en entier et prescrit l'annulation; Hillel au contraire ne les considère pas de même et permet de le conserver. Le motif de Schammaï se

1. Cf. tr. *Demaï*, ch. V, § 9 mil. (t. II, p. 187). — 2. Ou, selon la var. : si on veut chauffer du vin, il faut d'abord un panier plein de bois; une fois le vin chaud, il conservera seul sa chaleur, sans avoir besoin d'ajouter du bois. — 3. L'occasion perdue ne se retrouve plus. Cf. Dukes, *Rabbin. Blumenlese*, p. 133. Voir même série, tr. *Beça*, II, 4 (61c) ; tr. *Haghigâ*, II, 3 (78a).

base sur ce qu'il est écrit (Deutéron. XIV, 25) : *Tu réuniras l'argent dans la main;* selon lui, l'échange contre argent devra avoir lieu au plus tard à ce moment, l'argent seul pouvant être conservé « en mains. » Hillel au contraire en dispense; car, dit-il, cet échange ne servirait à rien, puisque l'on ne peut pas alors apporter l'argent à Jérusalem (on peut alors garder les fruits).

8. R. Juda dit : en principe, on envoyait chez les propriétaires en province les prévenir d'avoir à se hâter pour libérer leurs fruits des prélèvements dûs, avant que n'arrive l'époque de la destruction générale. Mais, lorsque R. Akiba survint, il enseigna que tous les fruits non arrivés à la période d'obligation de la dîme sont aussi dispensés de l'opération de l'enlèvement.

9. Celui qui a des fruits loin de chez lui doit désigner nominalement quand il les rédimera. Il arriva un jour à R. Gamaliel et à des vieillards de rentrer en bateau [1]. R. Gamaliel dit : je déclare la dîme que je mesurerai plus tard, comme remise dès à présent à Josué (lévite), et l'emplacement qu'elle occupe lui est loué (pour qu'il l'acquière de suite); la 3e dîme que je prélèverai ultérieurement est pour ainsi dire remise dès à présent à Akiba b. Joseph (trésorier), afin qu'il l'acquière pour la distribuer aux pauvres, et la place qu'elle occupe est louée pour lui. Par contre, R. Josué dit : je déclare la dîme que je mesurerai plus tard comme remise dès à présent à Eliézer b. Azaria et la place qu'elle occupe lui est louée dans ce but. Après quoi, ils acceptèrent réciproquement le montant de la location (pour ces dépôts).

Mais n'est-ce pas un produit inaffranchi? (Comment donc pouvait-on supposer que c'est soumis à l'annulation, comme s'il s'agissait d'une redevance sacrée, laquelle seule y est soumise?) Ceci prouve, dit R. Ila au nom de Samuel, que les fruits non libérés sont aussi considérés comme sacrés. R. Juda dit [2]: R. Gamaliel et les anciens étaient debout sur une estrade élevée à la montagne du Temple. Yohanan le cohen, qui était alors son secrétaire, se tenait devant eux. R. Gamaliel lui ordonna d'écrire : 1° « Frères de la Galilée supérieure et gens de la Galilée inférieure, que votre salut grandisse! Nous vous informons qu'il est temps de s'occuper d'extraire la seconde dîme du blé en gerbes, afin d'annuler ensuite ce qui resterait. » 2° « Frères de la Drôma (Sud) supérieure et gens de la Drôma inférieure, nous vous faisons savoir que le moment de débarrasser les redevances dues est arrivé, et empressez-vous de prélever les dîmes sur les réservoirs d'huile. » 3° « Frères qui êtes en exil à Babylone, en Médie, dans le Yavan (pays divers où l'on parlait le grec, Asie mineure, etc.),

1. De faire un long voyage. Cf. Babli, tr. *Kidduschin*, f. 26b; tr. *Baba mecia*, f. 11a. — 2. M. Neubauer (Géographie, p. 62) suit la version des passages parallèles : même série, tr. *Synhédrin*, ch. I, § 2 (f. 18d) ; Babli, ibid., 11b ; Tossefta sur *Eduyóth*, ch. 2 (Grætz, t. III, p. 274; Dernburg, p. 242).

et partout où des Israélites se trouvent dispersés, salut. Nous vous avisons que les brebis sont encore tendres, les pigeons jeunes (signes d'un printemps peu avancé). Aussi, nous avons trouvé bon, moi et mes collègues, d'ajouter à cette année un mois embolismique [1] de 30 jours. » — Il est prouvé de ce que dit la mischnâ, qu'on ne remet pas la dîme aux cohanim, puisque R. Gamaliel ne l'a pas donnée à R. Eliézer b. Azaria (un cohen), alors présent. Cela n'est pas démontré, fut-il répliqué, car il y avait aussi là R. Josué b. Hanania, qui en avait plutôt besoin que R. Eliézer, fort riche. — Il résulte aussi, dit R. Hanania, de ce que la mischnâ prescrit une location réciproque, que R. Gamaliel a dû mettre ses compagnons en possession desdites redevances, sans se contenter de simples dons. R. Josué dit : il doit s'agir de produits placés à terre ; car, si la hotte pleine de fruits, appartenant à R. Gamaliel, se trouvait placée dans la maison de R. Josué et que le premier dise au dépositaire de prendre possession de la 2e dîme à prélever sur ces fruits, il est évident que rien ne serait fait, le récipient servant à maintenir la possession au 1er propriétaire; de ce que l'on n'a pas agi ainsi, mais par voie de location, on voit qu'il s'agissait de fruits mis à terre-[2].

10. Vers le moment du sacrifice du soir, au dernier jour de la fête, on faisait la confession. Quelle était-elle? On disait (Deutéronome, XXVI, 13): *J'ai fait disparaître de chez moi les choses saintes* [3] ; on indique par là la 2e dîme et le plant de 4e année. *Et je les ai attribuées au lévite*, ceci s'applique à la dîme des lévites; mais, comme il y a au commencement la conjonction *et*, elle implique l'oblation sacerdotale et l'oblation de la dîme. *A l'étranger, à l'orphelin et à la veuve* : ces mots comprennent la dîme des pauvres, le glanage, l'oubli, la *péa*, quoique l'inexécution de ces préceptes ne soit pas un obstacle à la récitation de la formule. Enfin l'expression « de chez moi » correspond à la *Halla*.

11. *Exactement selon l'ordre que tu m'as donné*, est-il dit (ibid). Si donc l'on a prélevé la 2e dîme avant la 1re, on ne récitera pas la confession. *Je n'ai transgressé aucun de tes préceptes*; c.-à-d. je n'ai pas employé une sorte pour libérer une sorte différente, ni des fruits détachés pour ceux qui sont adhérents, ni à l'inverse des adhérents pour les détachés, ni du neuf pour libérer le vieux, ni à l'inverse. *Je n'ai rien omis*; c.-à-d. je n'ai pas oublié de te bénir [4] et de rappeler ton nom, lorsque j'ai consommé de ces fruits.

12. De ces choses saintes, est-il dit (ib. 14), *je n'ai rien consommé pendant mon deuil* [5] : si donc on a enfreint cette prescription, on ne peut

1. V. notre Almanach perpétuel, p. X.— 2. Suit un § déjà traduit au tr. *Péa*, ch. IV, § 6 (t. II, p. 60). — 3. Littéralement :« La sainteté », tout ce qui est saint, c.-à-d. les dîmes et autres offrandes dues (trad. du Pentat. par M. le Gr. R. Wogue, t. V, p. 303, n. 4). — 4. Cf. tr. *Berakhôth*, f. 40b (t. I, p. 393). — 5. Pendant l'intervalle

pas réciter la confession. *Je n'ai rien prélevé en état d'impureté*[1] : Si donc on a prélevé avec impureté, on ne peut pas réciter la confession. *Je n'en ai rien employé en l'honneur d'un mort*; je ne me suis pas servi du montant pour acheter à un mort un cercueil, ou des vêtements funéraires, et je n'en ai pas donné à d'autres personnes en deuil. *Docile à la voix de l'Éternel, mon Dieu,* c.-à-d. j'ai apporté les fruits au Temple. *Je me suis entièrement conformé à tes prescriptions*; je m'en suis réjoui.

Pourquoi ne pas réciter cette confession au premier jour de la fête de Pâques? C'est qu'il faut avoir de quoi manger pendant le reste de la fête. Mais pourquoi ne pas la réciter au matin du dernier jour? C'est que jusqu'à vêpres il est recommandé d'en manger. On a enseigné que les prémices sont comprises dans l'énumération de la mischnâ. Cette addition est conforme à l'avis des rabbins, non à celui de R. Simon, puisqu'il est dit plus loin [2] : « l'annulation est obligatoire en ce cas; selon R. Simon, on en est dispensé ». L'expression biblique « je l'ai ordonnée au lévite » (ibid.) indique qu'on ne doit pas donner la dîme au cohen. Ce verset, dit R. Houna, prouve que lorsque les fruits non rédimés sont brûlés, on ne peut pas réciter la confession (où l'on déclare formellement donner la dîme). D'après un enseignement, l'infraction de n'importe quel précepte biblique est un obstacle à cette récitation (où l'on déclare n'avoir transgressé aucun commandement); selon un autre enseignement, il ne s'agit que de l'infraction des préceptes relatifs aux diverses redevances. Mais, demanda R. Aha b. Papa en présence de R. Zeira : est-ce aussi un obstacle à la récitation, d'avoir revêtu les phylactères de la tête avant ceux de la main (contrairement au précepte de revêtir d'abord ceux de la main)? C'est aussi mon avis, répondit-il. — R. Yossé bar R. Aboun dit [3] : il faut, en prélevant la parcelle sacerdotale sur la pâte, déclarer qu'elle s'adresse à l'entier; et de même, pour l'oblation, on déclarera libérer tout le nouveau; car, pour toutes deux, la Loi emploie l'expression « à Dieu », le don divin devant être spécifié. D'où sait-on que chacun de ces 2 actes serait nul, si on ne laissait pas un reste quelconque de pâte, ou de blé? C'est qu'il est dit (ibid) : « des premiers produits », non toute la prémice. — Comment sait-on que l'action de s'enduire est prescrite par un précepte affirmatif pour la 2e dîme [4] ? Par le verset, répond R. Eliézer au nom de R. Simi, où il est écrit (Deutéron., XXVI, 14) : *Je n'en ai pas donné aux morts*; or, on ne saurait entendre par là qu'il s'agit de la remise d'une bière, ou de vêtements funéraires, car, s'il est interdit d'user de tels produits pour les vivants, c'est à plus forte raison interdit pour les morts. Il n'y a donc qu'une action permise aux vivants et interdite à l'égard des morts : c'est l'action de s'enduire le corps.

de temps qui s'écoule depuis le moment du décès jusqu'à la nuit, ou jusqu'à la sépulture, on ne doit pas manger de fruits consacrés. Cf. tr. *Demaï*, ch. I. § 2. — 1. L'impureté légale de l'offrant ou de l'offrande. — 2. Mischnâ, ci-après, tr. *Biccurim*, ch. II, § 2. — 3. Cf. tr. *Troumôth*, IV, 5, fin, et tr. *Halla*, I, 9, fin. — 4. Argumentation exposée déjà ci-dessus, ch. II, § 1, au milieu.

13. *Jette un regard favorable du haut des cieux, ta sainte demeure*, est-il dit (ib. 15), c.-à-d. nous avons pratiqué ce que tu nous as ordonné, et de même remplis à notre égard ce que tu nous as promis. *Bénis ton peuple Israel*, par des fils et des filles. *Et la terre que tu nous as donnée*, par la rosée, la pluie et les produits des animaux. *Comme tu l'as juré à nos pères, une terre ruisselante de lait et de miel*, afin que ses fruits aient de la saveur.

14. Il résulte des mots « et la terre que tu nous as donnée » qu'à l'instar des simples israélites, les bâtards récitent la confession ; mais ni les prosélytes, ni les esclaves affranchis, qui n'ont point eu jadis de part à la terre sainte. Selon R. Meir, ni les cohanim, ni les lévites; puisqu'ils n'ont pas eu non plus de part lors du partage de la terre conquise par Israel. Toutefois, ajoute R. Yossé, ils avaient les villes de refuge (donc, ils récitent la confession).

R. Houna b. Aha dit au nom de R. Alexandre : Vois combien le mérite de ceux qui accomplissent les préceptes bibliques est grand[1], puisque partout dans l'Écriture sainte l'expression הַשְׁקִיף (regarder) est une vue prise en mauvaise part, une malédiction ; tandis que, dans le présent verset du Deutéronome, elle a le sens de bénédiction. R. Yossé b. Ḥanina dit : De plus, il y est dit (par rapprochement avec les versets suivants) que le donateur aura le bonheur de pouvoir en offrir autant l'année suivante[2]. R. Juda b. Pazi commença l'explication de ce verset (Ps. LXXI, 16) : *J'entrerai*[3] *dans le récit de tes forces, Éternel Dieu*; et il est dit (Zacharie, IV, 14) : *Voici les deux oints de l'Éternel qui se tiennent devant le maître de toute la terre.* Or, dit R. Abahou, il y a une discussion à ce sujet entre R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch : l'un dit qu'il s'agit là de ceux qui viennent durement (tyrannia) devant Dieu (fiers de leur vertu) ; l'autre dit au contraire que ce sont les anges représentant sa fidèle exécution des lois et l'accomplissement des bonnes œuvres devant l'Éternel. Rab avait du chanvre ensemencé qui se gâta en terre. Il alla demander à R. Ḥiya le grand[4] : Est-il permis d'égorger un oiseau et de mêler le sang de cet oiseau avec de la graine de chanvre (pour mieux féconder le sol et amender le chanvre gâté)? Est-on alors dispensé de la cérémonie de couvrir le sang? Il faut pour cela, lui répondit-il, tuer l'oiseau d'une façon impropre à la consommation, afin que l'on voie bien qu'il n'est pas égorgé pour être mangé. Mais, répliqua-t-il, pourquoi ne pas se contenter de provoquer un défaut[5] ? C'est que, selon R. Meir, la bête déchirée (égorgée légalement, mais défectueuse) doit être soumise à la cérémonie de la couverture du sang[6]. Mais pourquoi le chanvre de Rab fut-il atteint? R. Ame n'a-t-il pas enseigné au

1. Cf. *Schemoth rabba*, ch. 41. — 2. Rapprochement signalé aussi par le commentaire de Raschi sur ce verset. — 3. Littéralement : je viendrai avec des forces. — 4. Babli, tr. *Hullin*, fol. 85^{b}. — 5. En ce cas, la bête morte, non considérée comme charogne, ne serait pas impure. — 6. Mischnâ, même tr., ch. VI, § 2.

nom de R. Simon b. Lakisch qu'au moment du retour de la captivité le chanvre ne se gâta pas, le vin ne devint pas aigre, et les Israélites de ce temps furent bénis en vertu du mérite de R. Hiya le grand et de ses enfants? C'est que le cas de Rab est conforme à ce qui a été dit ailleurs [1] de ces mots d'Isaïe (XLVI, 12) : *Écoutez-moi, ô cœurs puissants* [2], *qui êtes loin de la faveur*. R. Abahou dit que ce verset a été diversement interprété par R. Yohanan et R. Simon b. Lakisch : il indique, selon l'un, que tous les habitants de l'univers jouissent gratuitement de la faveur divine, tandis que ceux-ci en sont éloignés et vivent de leurs propres forces ; d'après l'autre, toutes les bontés et les consolations qui surviennent au monde sont dues au mérite de ces gens de vertu, qui eux-mêmes n'en profitent pas. De même, lorsque Mar-Zoutra priait pour d'autres il était exaucé ; tandis que pour lui-même il ne l'était pas. L'opinion de R. Yossé, au sujet des villes de refuge, fait l'objet d'une discussion : selon R. Juda, ces villes constituent la propriété, l'héritage des cohanim et lévites; selon R. Meir, ces villes ne leur servent que d'habitation. Or, l'avis de R. Juda est conforme à celui que R. Yossé exprime ailleurs, comme celui de R. Meir concorde avec ce qu'il dit ailleurs. Ainsi, l'on a enseigné [3] : Les réfugiés, selon R. Juda, doivent payer un salaire comme loyer dans ces villes (qui constituent le bien des habitants lévites); selon R. Meir, nul salaire n'est dû, ces villes étant à tout Israël.

15. Yohanan, le grand prêtre (Hyrcan), abolit la confession, qui accompagnait l'offrande de la dîme [4] ; il supprima aussi ceux qui excitent et ceux qui frappent [5] ; jusqu'à lui, le marteau battait à Jérusalem [6] ; sous lui, personne n'avait besoin de prendre des informations sur les denrées douteuses (demaï).

R. Jérémie ou R. Hiya dit au nom de R. Simon b. Lakisch [7] : cette abolition signalée par la mischnâ avait lieu au temps où l'on soupçonnait les gens de

1. Babli, tr. *Berakhôth*, f. 17a (t. I, p. 291). — 2. Littéralement : cœurs durs, qui vous écartez de la justice. — 3. Mischnâ, tr. *Maccoth*, ch. II, § 8, Babli, ibid , fol. 32a. — 4. La Mischnâ, tr. *Sôta*, ch. IX, § 10, reproduit la nôtre textuellement. Cf. Babli, ib. f. 47b. — 5. Dans ces gens, Herzfeld (II, 249) a voulu voir une sorte de flagellants. On pourrait alléguer en faveur de cette opinion, dit M. Dérenbourg, p. 71, d'abord, la classe des Pharisiens qu'on appelait פירוש ניקפי (Berakh., IX, § 7 ; t. I, p. 171) ; ce qui signifierait : *pharisien flagellant*; ensuite, la conduite de R. Akiba, qui au convoi funèbre de R. Eliézer « se frappait jusqu'à ce que le sang coulât à terre » (Synhédrin, f. 68a). Et cependant, sans parler du mot נקף, qui lui-même est plutôt employé pour les remords de la conscience, rien ne fait supposer à Jérusalem, vers cette époque, une classe de personnes qui se livrent à la mortification de la chair. — Le Talmud explique le « marteau battant » par le travail du forgeron, que Jean aurait interdit pendant les demi-fêtes; et la *Tossefta* de *Sôta*, ch. III, ajoute après בירושלם, les mots, importants selon cette interprétation, בחולו של מועד. Peut-être les avait-on, comme c'est l'habitude, abrégés en בחו'של'מו et regardés ensuite, par négligence, comme une répétition du mot *Bîrousalem*, qu'on retranchait. — 6. Cf. tr. *Moëd Katon*, f. 11a. — 7. Même série, tr. *Sôta*, ch. IX, § 11 (f. 24a), *in extenso*.

donner la dîme aux cohanim (au lieu de la remettre aux lévites, selon le texte du verset à réciter). Cette assertion confirme l'avis de R. Yoḥanan en un point et le conteste en un autre. Elle le conteste en ce qu'il est dit [1] : la fille d'un cohen, dès qu'elle est fiancée à un lévite, ne peut plus consommer de l'oblation, ni de la dîme. Or, on comprend que l'oblation lui soit désormais interdite si elle est déjà considérée comme lévite. Mais pourquoi lui interdire la dîme? Est-ce que cette dernière ne lui est pas permise en tous cas, que cette fiancée soit encore traitée comme de race sacerdotale, ou déjà comme lévite? C'est que, dit R. Ila au nom de R. Yoḥanan, c'est conforme à celui qui interdit aux cohanim l'usage de la dîme ; et peut-être cette femme est-elle encore des leurs (or, de ce qu'il est dit qu'ici R. Yoḥanan explique le cas en le conformant à celui qui interdit de donner la dîme aux cohanim, cela prouve que lui-même l'admet, ce qui est contraire à l'avis de R. Simon b. Lakisch). D'autre part, cette assertion confirme l'avis de R. Yoḥanan que toutes les énonciations de la mischnâ ont été dites dans un sens favorable (non en blâme), puisqu'il dit [2] : le grand prêtre Jean (Hyrcan) fit une enquête dans toutes les villes d'Israël, d'où il résulta que tous prélevaient bien la grande oblation sacerdotale, tandis que la première et la 2e dîme étaient prélevées par les uns, non par les autres. Alors, disait-il, dans le doute, comme l'infraction à la 1re dîme est un crime capital et que le défaut de seconde dîme est un péché, l'homme doit commencer par désigner nominalement l'oblation sacerdotale et celle de la dîme (1/100), les remettre au cohen, puis racheter contre argent la 2e dîme, et enfin mettre de côté la 3e dîme ou des pauvres, car c'est au réclamant de porter la preuve de son dû. Après quoi, la confession pouvait avoir lieu. Ce serait abominable, dit R. Ila, de dire devant Dieu une confession inexacte. Puisqu'il en est ainsi (que l'on attend l'accomplissement), on devrait dire que la confession sera récitée par ceux qui auront tout prélevé, non par les autres? Et ce n'est pas à dire que le récit a été supprimé pour ne pas faire honte aux autres, puisqu'il est dit: jusqu'au mot *regarde, etc.*, on récitait à voix basse, et seulement le reste se dit à haute voix? (question sans réponse). — Il supprima, est-il dit, ceux qui éveillent, qui invoquent ce verset (Psaume XLIV, 24) : *Eveille-toi. Pourquoi dors-tu, Seigneur? réveille-toi*; *ne nous repousse pas à jamais.* Il ne convient pas de dire de Dieu qu'il dort. N'est-il pas écrit (Ps. CXXI, 4): *Il ne dort, ni sommeille, le gardien d'Israël!* Si donc il est dit (Ps. LXXVIII, 65) : *le Seigneur s'éveille comme un homme endormi*, il n'est pas à supposer qu'il y a quelqu'oubli de sa part lorsqu'Israël est dans l'oppression et les autres peuples en liberté. C'est pourquoi il est dit (Job, XVII, 2): *Mon œil s'arrête sur leur contrariété*, ou rebellion (sur le chagrin qu'ils me causent). Il blâma, est-il dit aussi, ceux qui frappaient, c.-à-d. ceux qui tuaient les veaux par un coup donné entre les cornes, et il leur disait: jusqu'à quand ferez-vous consumer sur l'autel des animaux défectueux? Sur ce, il érigea à leur usage

1. Tr. *Yebamôth*, ch. IX, § 4. — 2. Babli, tr. *Yôma*, fol. 9a; tr. *Sôta*, fol. 48a.

des anneaux. Selon R. Aba au nom de R. Juda, il fit des anneaux larges du bas et rétrécis du haut (s'adaptant au cou des animaux à sacrifier).

Jusqu'à lui, est-il dit, le marteau battait à Jérusalem, c.-à-d. jusqu'au commencement de sa vie (non jusqu'à la fin); et sous son autorité personne n'avait besoin de prendre des informations sur les denrées douteuses, parce qu'il avait institué le double pouvoir des couples autoritaires (le Naçi et le chef du tribunal). Selon R. Josué b. Lévi, une partie de la mischnâ est dite en défaveur de la mémoire du grand-prêtre invoqué, une autre partie est dite à son avantage; car R. Yossé dit au nom de R. Tanḥum b. Ḥiya, R. Hiskia, R. Eliézer bar R. Yossé, au nom de R. Josué b. Lévi : en principe, on divisait la dîme en 3 parties, 1/3 pour les parents des cohanim et des lévites, 1/3 pour le trésor sacré, 1/3 aux pauvres ou compagnons nécessiteux se trouvant à Jérusalem. R. Yossé bar R. Aboun dit : les étudiants disparaissaient peu à peu de Jérusalem, jusqu'à ce qu'un certain revenu leur était assigné sur les propres biens de ce rabbin; plus tard, le trésor les entretint. Lorsqu'Eléazar et Juda b. Paḥora survinrent, ils allèrent dans les granges enlever les dîmes avec violence, au lieu d'attendre que les propriétaires les remettent, et dans le doute si cela se passait de même partout, le grand-prêtre qui aurait dû leur interdire ces violences, ne le fit pas, et se contenta d'abolir le récit de la confession (parce qu'on ne pouvait plus déclarer avoir *donné* la dîme aux lévites, ceux-ci l'ayant enlevée de force). C'est seulement à son avantage que l'on rappelle la suppression de ceux qui excitent et de ceux qui frappent. Le marteau battait à Jérusalem jusqu'à lui, jusqu'au commencement de son règne. Mais, demanda R. Hisda à R. Hiskia : n'a-t-on pas voulu dire par là jusqu'à la fin de sa vie? En effet, répondit-il, c'est aussi mon avis. Quant aux denrées douteuses citées dans la Mischnâ, selon R. Yossé au nom de R. Abahou, ou R. Hiskia au nom de R. Juda b. Pazi, *Demaï* signifie : On peut aussi bien supposer que le blé a été libéré en le rédimant, qu'admettre d'autre part qu'il n'a pas été libéré.

TRAITÉ HALLA

1. Cinq produits sont soumis à la Halla [1]. Ce sont : le froment, l'orge, l'épautre, l'épi de renard, le seigle (σίφων). On les réunit pour former le minimum de quantité nécessaire à ce prélèvement ; il est interdit d'en manger à nouveau avant Pâques (Lévit. XXIII, 14), ni de les moissonner avant la remise de la première gerbe au cohen. Si elles ont pris racine avant la remise de cette gerbe, on peut les couper aussitôt ; au cas contraire, elles sont interdites, jusqu'à la remise de la gerbe l'an prochain.

Il est écrit (Nombres, XV, 19) : *lorsque vous mangerez du pain de la contrée, vous en prélèverez un tribut au Seigneur* (ce qui, d'après le contexte, se rapporte à la pâte). Est-ce à dire que tous les produits ayant constitué une pâte [2] sont soumis à la Halla (même provenant de légumes secs, au lieu de céréales)? C'est pourquoi il est dit : « *du* pain » et non tout pain; c'est qu'on entend par là la farine habituelle provenant du froment et de l'orge. Comment sait-on aussi que l'on admet au même titre la pâte d'épautre, d'épi de renard et de seigle? C'est que, par l'expression générique *la prémice de votre pâte*, on sous-entend une extension, impliquant lesdites céréales. Mais alors pourquoi cette extension ne comprend-elle pas toutes les sortes? (question non résolue; mais, sans doute, il y a plus de corrélation entre les 5 sortes dites par la Mischnâ qu'entre toutes les autres). Selon R. Yossé au nom de R. Samuel, R. Ismael, a enseigné aussi que l'on déduit du verset précité l'application du précepte à 5 espèces seulement. Selon R. Yôna, R. Zeira, R. Simon b. Lakisch au nom de R. Ismael, R. Mena raconte être allé à Césarée et avoir entendu dire chez son frère ou R. Zeira, et son père même disait au nom de R. Ismael que l'on procède par analogie [3], comme on emploie le terme *pain* pour la Pâque (Deutér. XVI, 3) et le même pour la Halla ; or, de même que pour la Pâque il s'agit d'une pâte qui soit tantôt du pain d'azyme, tantôt une pâte susceptible de fermentation, de même la Halla ne sera applicable qu'à ces produits. En fait, on a examiné les divers légumineux et constaté que seules les 5 sortes de céréales sont susceptibles de fermentation, tandis que la pâte des légumineux secs n'y est pas apte et ne peut que se détériorer (ou sentir mauvais).

On a enseigné que R. Yoḥanan b. Nouri dit [4] : la nigelle [5] est soumise à la Halla : c'est que, dit-il, elle est tantôt susceptible de servir de pain azyme, tantôt de fermenter; tandis que, selon les autres sages, elle n'en est pas susceptible. Pourquoi ne pas l'examiner afin de s'assurer de ce fait? C'est préci-

1. § reproduit au tr. *Menahoth*, X, 7.— 2. Même série, tr. *Pesahim*, II, 4 (f. 29b); Sifri, sur ce verset des Nombres. — 3. Babli, tr. *Menahoth*, f. 70b. — 4. Babli, tr. *Pesahim*, fol. 35a. — 5. C'est ce que Raschi, ibid., traduit par : Astrenielle.

sément sur l'examen même (détail très-délicat) qu'ils ne sont pas d'accord : selon le 1er, il a donné ce résultat; selon les autres, il ne l'a pas donné (et il n'y a plus d'examinateurs assez compétents pour résoudre ce problème). On a enseigné ailleurs [1] : « Lorsqu'une pomme écrasée (d'oblation) a été jointe à de la pâte pour qu'elle fermente, toute la pâte qui a ainsi levé devient interdite aux étrangers. » Elle est d'un usage permis, selon R. Yossé. R. Aha ou R. Abahou dit au nom de R. Yossé b. Hanina : cette discussion a lieu lorsque la pâte fermente par suite du jus de la pomme; mais si la fermentation a eu lieu par suite du corps de la pomme, les rabbins de la Mischnâ reconnaissent aussi que c'est permis. R. Yossé se conforme à ce qu'il dit ailleurs : au jour du sabbat, la cuisson d'un œuf dans une eau déjà chaude est permise, selon lui, parce que cette cuisson n'est pas certaine; de même ici cette pâte est permise, parce qu'on n'est pas certain que la fermentation au jus de pomme soit effective. Enfin, comme il a été dit que seules lesdites 5 sortes de céréales sont susceptibles de fermenter; de même, le froment ou l'orge seuls peuvent, par leur jonction avec la farine d'autres légumineux, entraîner le tout pour le soumettre à la Halla [2]. R. Ila dit au nom de R. Simon b. Lakisch qu'à la pâte de riz ou autre légumineux, où il entre exclusivement du froment, s'applique la faculté d'entraîner le tout et d'imposer le devoir de la Halla (non à l'orge). Est-on coupable lorsque l'on mange les grains torréfiés nouveaux des légumineux avant l'offre des prémices? Non, dit R. Zeira, puisqu'il est écrit (Lévitique, XXIII, 14) : *Vous ne mangerez* (de la nouvelle récolte) *ni pain*, *ni grains torréfiés*, *ni gruau*, etc.; il résulte de la corrélation avec le terme « pain » que l'on est seulement coupable pour les grains lorsqu'il y a aussi culpabilité pour le pain; sans quoi, non.

R. Jérémie demanda en présence de R. Zeira : lorsqu'après avoir fait une pâte isolée des 4 quarts de cab justes (trop petite pour l'obligation de Ḥalla), si on la laisse fermenter et qu'ensuite l'on en pétrit une autre de la même quantité, que plus tard on joint ensemble ces 2, est-ce que la Halla est due sur le total ? (Ou dira-t-on qu'elle n'est pas due, parce que chacune de ces parties est inférieure à la quantité nécessaire pour entraîner la fermentation ?) Elle est due, parce qu'au moment de la réunion des 2 parts, la faculté de fermenter est acquise à l'ensemble. L'avis exprimé par R. Yona est conforme à celui de R. Jérémie [3], et celui de R. Yossé concorde avec R. Zeira. Ainsi, R. Yona s'accorde avec R. Jérémie; car l'un comme l'autre n'exige le prélèvement de la Halla qu'à l'égard de ce qui est nommé pain. De même, R. Yossé s'accorde avec Zeira, en ce que l'un comme l'autre exige, pour l'obligation de la

1. Ci-dessus, tr. *Troumôth*, ch. X, § 2. — 2. Ci-après, ch. III, § 6. — 3. On a cité plus haut la discussion entre R. Yôna et R. Yossé : le 1er déduit que le devoir de Halla n'est applicable qu'aux 5 espèces, en vertu d'une analogie exigeant la fermentation; l'autre le déduit par induction du mot : pain. Celui-ci donc, songeant à l'unité d'espèce, admettra la jonction des pâtes, selon R. Zeira. Mais R. Yôna, par la raison susdite, sera de l'avis de R. Jérémie.

Halla, la présence d'une des 5 sortes constituant le pain. Enfin, l'avis de R. Yossé concorde aussi avec celui de R. Ila, en ce que tous deux exigent la présence du froment ou de l'orge pour entraîner dans l'obligation la farine composée des légumineux; seulement, R. Ila n'attribue cette faculté qu'au froment supérieur en quantité au reste de la pâte. R. Samuel b. Nahman dit que l'obligation de la Halla pour les 5 espèces énoncées par la Mischnâ se déduit[1] de ce qu'il est écrit (Isaïe XXVI, 25) : *Ne met-il pas le froment par rangée, l'orge à l'endroit désigné et l'épeautre au bord*? De la répétition des termes indiquant l'assignation en son lieu de chaque objet, on conclut que, après le froment,. le premier qui suit s'applique à l'épi de renard, parce qu'il est planté en rangée, puis l'orge, ensuite c'est le seigle, enfin vient l'épautre; le mot « bord » à la fin indique qu'il y a une limite du pain (c.-à-d. voilà les 5 sortes de blé donnant du pain, d'autres espèces inférieures n'en donnent plus pour l'homme). Est-ce qu'on l'apprend aussi par tradition? Non, dit R. Simon, le verset suivant : *Ainsi Dieu châtie avec justice, il l'instruit par ses enseignements*, indique qu'il s'agit d'enseignement de la loi ; car, dit R. Simon, lorsque des femmes prétendent qu'il est inutile d'envoyer leurs enfants à l'école et que s'ils ont des dispositions à apprendre, la science leur arrivera spontanément, elles ne font pas bien ; elles doivent au contraire les forcer à s'instruire des enseignements divins. R. Juda b. Pazi dit au nom de R. Jonathan que l'avis de notre Mischnâ, au sujet de la remise de la première gerbe, est de R. Ismael, fils de R. Yohanan b. Broka, qui dit[2] : On ne peut pas apporter la première gerbe servant de prémice du blé en la prenant parmi l'épautre, ou l'épi de renard, ou le seigle, quoique ce soient des sortes analogues à l'orge. Cette inaptitude va de soi et se comprend par *a fortiori* : car, si le froment, qui est seul apte aux offrandes sacrées (de fine fleur de froment), ne peut pas être employé pour la prémice du blé (omer) ; à plus forte raison, l'épautre, l'épi de renard et le seigle, qui ne peuvent pas être employés pour ces offrandes, ne sauraient pas non plus servir pour la prémice du blé (offerte seulement avec de l'orge). Est-ce à dire qu'ils peuvent servir à cela, en disant que l'orge, inapte il est vrai aux offrandes de farine, est bien apte à l'offre de la prémice du blé ? (n'en sera-t-il pas de même pour ses congénères)? Non, en raison de cette distinction que l'on emploie bien l'orge pour l'offrande de farine présentée par la femme soupçonnée d'adultère, tandis que l'on ne peut pas employer à ce but l'épautre, ni l'épi de renard, ni le seigle. En somme, on exclut le froment de l'aptitude à servir de prémice du blé, parce que le texte biblique (Lévit. II, 14) emploie à ce propos le terme *en épi*, usité d'abord pour l'orge (Exode, IX, 13), et l'on exclut les 3 sortes, l'épautre, l'épi de renard et le seigle, par déduction *a fortiori* du froment. Cette déduction prouve, dit Yossé, en faveur de l'avis de R. Juda b. Pazi, à savoir que notre mischnâ est conforme à R. Yohanan b. Broka et que les 3

1. V. *Maguid*, n° du 21 février 1872, qui justifie une contradiction apparente avec le commencement de ce verset.— 2. *Torath Cohanim*, ch. XIV, § 5.

dites espèces, étant congénères à l'orge, peuvent aussi servir à offrir la prémice du blé ; car, sans cela, on eût adopté un autre ordre, et de même que celui qui s'interdit de manger des figues noires, peut certes en manger des blanches (quoique de la même espèce), puisque son interdit porte seulement sur les noires; de même ici, pour l'*omer*, le texte biblique parle seulement d'orge en épi, non d'épautre en épi (donc, à défaut de cette distinction, les 3 ressemblent à l'orge). De plus (dit R. Juda b. Pazi) notre Mischnâ n'est pas de l'avis des rabbins ; sans quoi, l'on n'eût pas adopté l'ordre énoncé, puisque selon eux ce sont trois sortes distinctes au point de vue des mélanges hétérogènes (I, § 1), savoir l'épautre et le seigle formant une, le froment une, l'orge et l'épi de renard une. Selon les rabbins de Césarée, notre mischnâ peut s'accorder même avec l'avis des autres rabbins, car il n'y est pas question de 5 espèces, mais de 5 objets, dont deux (le froment et l'épeautre) forment une espèce, et les 3 autres une seconde espèce. On a enseigné plus loin (IV, 2) : « Qu'appelle-t-on de la même espèce ? Le froment (en pâte) ne peut pas être joint à toutes les espèces, seulement avec l'épeautre. L'orge peut se fusionner avec toutes les espèces, sauf avec le froment » R. Yossé l'a dit d'une façon générale (sans désigner de nom) ; mais R. Yona l'a dit au nom de R. Yoḥanan : là, il est question de deux pâtes qui se touchent (et se confondent aux extrémités), ce qui constitue une liaison pour le devoir de la Hallâ, non un mélange parfait entre 2 sortes, comme l'épeautre et le froment ; tandis qu'ici il s'agit de deux pâtes diverses pétries ensemble et se confondant. C'est ce qu'enseigna aussi R. Hiya : la conjonction a lieu pour tous ces produits lorsqu'on a pétri ensemble, soit en blé, soit en farine, soit en pâte. Quelle est la règle lorsqu'on a pétri ensemble les bouts des pâtes? (Est-ce qu'en ce cas on admettra la jonction du seigle et du froment?) Lorsque les extrémités se confondent, dit R. Yossé, elles sont comme pétries ensemble ; et pourtant les pâtes ne sont pas considérées comme jointes ; il en sera donc de même ici. Lorsqu'on a mangé d'une telle pâte sans prélever la halla, est-on passible des coups de lanière comme si la halla était due légalement? Ou bien n'est-elle pas due légalement (et seulement par ordre rabbinique), pas plus que la jonction n'est légale en ce cas? R. Yona au nom de Samuel et R. Yossé ou R. Abahou y répondent au nom de R. Simon b. Lakisch négativement. En effet, dit R. Jacob b. Aha, R. Simon b. Lakisch, en n'admettant pas la jonction, est conforme à ce qu'il dit ailleurs [1] : la discussion porte en cas de mélange de fragments provenant de sacrifices égorgés avec une intention illégale (de trop longue durée), d'une part, et d'autres restés au-delà de la limite de leur temps, d'autre part (formant ensemble une quantité d'une olive) ; selon R. Yoḥanan, elles ne s'annulent pas réciproquement, parce qu'on les suppose réunies et formant la quantité interdite ; selon R. Simon b. Lakisch, elles s'annulent, parce qu'il n'admet pas la jonction de ces deux sortes séparées. Toutefois, dit R. Yossé, ces deux exemples ne se ressemblent pas : il se peut que R. Yoḥanan admette là l'in-

1. Babli, tr. *Zebahim*, fol. 78ª.

terdiction, et il est d'avis qu'il n'y a pas d'annulation réciproque, parce que l'on se trouve en présence de deux interdits; tandis qu'ici, sur trois produits, deux peuvent l'emporter contre un, l'annuler, et dès lors l'interdit est annulé par le produit permis avant que ce dernier soit interdit par la quantité; or, si quelqu'un avait pétri une pâte composée de cinq produits dont chaque quantité était soumise à la halla et qu'après leur mélange à l'état interdit R. Simon b. Lakisch eût déclaré qu'il n'y a pas de culpabilité, ce serait bien conforme à son avis exprimé ailleurs (mais, le mélange ayant eu lieu avant qu'il y ait obligation, R. Yohanan reconnaît aussi qu'il reste permis).

Hillel l'ancien réunissait [1], pour les manger ensemble, l'agneau pascal avec le pain azyme et l'herbe amère (se conformant au verset de l'Exode, XII, 8). R. Yohanan dit que les compagnons d'études de Hillel ne partagent pas son avis (car, par cette triture dans la bouche, le tout est mêlé et annulé au point de vue de l'accomplissement des préceptes). Mais, est-ce que R. Yohanan ne mêlait pas aussi l'azyme et l'amer? L'observation des compagnons ne porte que sur la consommation faite au temps de l'existence du Temple; mais, depuis sa destruction, l'azyme seul est également obligatoire (et le reste n'étant dû que par ordre rabbinique ne peut pas annuler l'autre). On peut admettre aussi que l'avis de R. Yohanan est même applicable au temps de l'existence du Temple; seulement Hillel parlait de réunir trois objets, auquel cas les deux peuvent annuler le 3e; tandis que R. Yohanan parle de deux qui s'équilibrent mutuellement. Aussi, R. Yossé dit au nom de R. Eliézer : de même que les objets interdits ne s'annulent pas réciproquement à valeur égale, il en est de même des préceptes à accomplir. R. Josué de Drôma (sud) demanda : lorsqu'on a fait une pâte composée de 5 sortes pétries ensemble (qui évidemment s'annulent réciproquement), puis on fait 5 pâtes composées chacune d'une seule espèce (mais inférieure à la quantité légale de la halla), et qu'ensuite on mêle à chacune de celles-ci une partie de la 1re pâte composite, dira-t-on que chaque parcelle d'espèce sera annulée par son semblable dans ce mélange nouveau, p. ex. la partie de froment jointe à la pâte (seconde) composée de froment seul sera annulée par celle-ci, et de même l'orge? (Et en résultera-t-il l'annulation de la halla?) Certes, répondit R. Hiya b. Ada, puisque R. Yossé a déjà dit : Deux objets étant plus qu'un l'annulent (donc, dans la 1re pâte déjà tout est annulé). En effet, cela va sans dire, et la question porte sur ceci : Si l'on a pétri 5 pâtes composées chacune d'une espèce en quantité légalement suffisante que l'on a mêlées (auquel cas elles ne s'annulent pas, vu l'obligation de halla), qu'ensuite l'on pétrit 5 pâtes semblables mais inférieures en quantité légale que l'on ne mêle pas (et s'annulent alors), puis l'on divise le 1er mélange en 5 parts, est-ce qu'en mêlant chacune de ces parts composites aux pâtes isolées (inférieures en quantité) la part relative de froment p. ex. est annulée par la pâte de froment, et de même pour l'orge, ou non? (telle est la question, à laquelle R. Yossé répond précédemment). — Il est interdit d'en manger les nouveaux pro-

1. Tr. *Pesahim*, fol. 115a.— 2. Tr. *Menahoth*, fol. 70b.

duits, dit la mischnâ, avant Pâques. Selon les uns, on entend par là une date fixe (15 Nissan); selon les autres, l'apport de la 1re gerbe importe avant tout. Le premier avis est conforme à R. Yohanan; le second concorde avec R. Hiskia, puisque R. Yôna dit au nom de Hiskia: au moment du sacrifice pascal, celui-ci entraîne l'autorisation, et depuis qu'il n'y en a plus, la date équivaut à l'autorisation. C'est ce que rapporte aussi R. Yossé. Selon R. Yohanan, en tous temps, soit qu'il y ait encore des sacrifices ou non, c'est la date qui fixe. Voici, dit R. Ila, quel est le motif de R. Yohanan [1] : l'expression biblique *jusqu'à ce jour même* (Lévitique, XXIII, 14) implique que cela dépend de la journée. Est-ce à dire (en dehors de la permission) qu'il en était de même pendant l'offre des sacrifices? C'est pourquoi il est dit (ibid.) : *Jusqu'à ce que vous ayez apporté l'offrande de votre Dieu.* Est-ce à dire qu'il faut attendre l'achèvement de l'offrande? Non, puisqu'il est dit: « Jusqu'à ce jour même. » A quoi donc s'arrêter? Au juste milieu, au moment de l'offrande; or, R. Yohanan reconnaît bien que c'est interdit jusqu'après l'offrande faite. Quel est le degré de cette défense? Selon R. Jérémie, il est défendu légalement d'en manger; selon R. Yona et R. Yossé, ce n'est qu'une défense rabbinique. R. Yossé ajoute: on voit par les paroles des rabbins suivants (R. Josué, R. Eliézer et R. Yôna) que c'est seulement une défense rabbinique, puisqu'il est dit ailleurs [2] : « On ne doit pas apporter avant l'*omer* des offrandes de farine, ni des prémices, ni les libations accompagnant le présent des femmes adultères; en cas d'apport accompli, il n'est pas valable. R. Josué de Drôma, R. Yona et R. Imi disent au nom de R. Yohanan : ce n'est vrai qu'il y a inaptitude même en cas de fait accompli que pour les journées des 13, 14 et 15 Nissan; mais si l'offre avait eu lieu par erreur le 16, elle serait valable. » Or, si c'était une interdiction édictée par la Loi, il n'y aurait pas de différence entre le 16 Nissan ou la veille, et l'offre faite même en ce jour devrait être sans valeur; c'est que l'interdit est seulement rabbinique. En voici encore une preuve : R. Zeira a dit à propos des paroles de Rab qu'en raison de sa parenté avec les fils de R. Hiya le grand (savoir avec R. Hiskia) il adopte son avis, comme le disait Rab, que c'était interdit pendant l'existence du Temple jusqu'à l'omer: si donc on disait que cet interdit l'est par texte légal, Rab adopterait aussi l'avis de R. Yohanan (il s'agit donc d'un interdit rabbinique). Cependant l'on a dit [3] : Après la destruction du Temple, R. Yohanan b. Zaccaï établit que, toute la journée consacrée à l'offre de l'omer, il soit interdit de manger de la nouvelle récolte? Or cette défense est justifiable si auparavant elle l'était en vertu d'un texte légal; mais si elle existait seulement par ordre des rabbins, se peut-il que l'on ait institué un tel ordre à la suite d'autres ordres non légaux? Il l'a instituée en vue des gens éloignés de Jérusalem (il a interdit le jour entier, et non jusqu'à midi, pour qu'en cas de reconstruction du Temple on ne conserve pas l'habitude d'en manger depuis midi, lorsqu'il pourrait y avoir un retard sous ce

1. Ibid., fol. 68a.— 2. Mischnâ, tr. *Menahoth*, ch. X, § 6.— 3. Tr. *Succa*, ch. III, § 12; *Rosch Hasana*, IV, 3.

rapport) R. Jérémie au nom de R. Hiya dit : soit au temps des sacrifices, soit lorsqu'ils n'existaient plus, la journée du 16 Nissan entraînait l'autorisation. R. Houna dit que l'enseignement de Hiskia le contredit, en inférant de l'expression « jusqu'à ce jour même » que la date fixe la permission. Est-ce à dire qu'il en est de même au moment d'offrir les sacrifices ? Non, parce qu'il est dit : « Jusqu'à ce que vous ayez apporté l'offrande de votre Dieu [1].» Mais n'est-il pas enseigné [2] qu'à la destruction du Temple, R. Yohanan b. Zaccaï institua que toute la journée consacrée à l'offre de l'omer, il soit interdit de manger de la nouvelle récolte ? J'ai présenté cette observation à R. Jérémie, dit R. Yôna, et il m'a répondu que si R. Yohanan b. Zaccaï partageait l'avis de R. Juda, il déclarerait que c'est légalement interdit toute la journée du 15 (sans que ce soit une précaution rabbinique ; dès lors il n'y a plus d'objection de ce fait, et R. Hiya peut avoir un autre avis). Là (à Babylone), le scrupule fut tel, qu'en raison du doute pour la fixation de la néoménie, on établissait 2 jours pour le jeûne du grand pardon [3]. Aussi R. Hisda leur dit : Vous vous donnez une peine infinie à cause d'un doute supposé ; soyez certain que le tribunal n'aura rien négligé à cet égard. Le père de Samuel b. Isaac eut des scrupules pour lui : ayant jeûné 2 jours de suite, ses intestins se rompirent et il en mourut.

Si ces produits ont pris racine avant l'offre de l'omer, dit la mischnâ, cette offre en permet l'usage. R. Yôna dit que l'enracinement devra avoir lieu entre la récolte et la présentation (pour que celle-ci ait son effet) ; selon R. Yossé, elle devra précéder la moisson. R. Yôna s'explique ainsi : l'offre de l'omer permet d'importer des produits de ce genre, et sa moisson autorise la récolte de la même espèce [4]. R. Yossé dit que la moisson autorise tout. Comment cet avis de R. Yossé est-il admissible ? Ne montrait-il pas le contraire en disant : lorsque quelqu'un ayant coupé le blé pour plusieurs personnes (l'omer) est devenu impur, la partie de l'homme seul redevient interdite (n'ayant pu l'offrir ; donc tout dépènd de l'apport). En effet, R. Yôna prescrit que l'enracinement devra précéder la moisson ; selon R. Yossé, il devra précéder la présentation. R. Yôna dit que l'opinion de Cahana confirme la sienne, puisqu'il interprète le verset du Lévitique (II, 14) : *Si vous apportez l'offrande de prémices à l'Éternel*, en ce sens que l'offre sera mûre, bien que le reste de la même espèce ne le sera pas encore, c.-à-d. si le reste est à l'état d'herbe, ou ayant à peine pris racine, la présentation de l'omer vient aussitôt en permettre l'usage, et il s'agit là d'une situation qui précédait la moisson. C'est

1. Donc, il y a contestation, en ce que ce n'est pas le jour qui motive la permission, mais l'apport de l'offrande. — 2. Autre contestation : si même pendant le temple, la permission émane du jour, soit dès le matin, pourquoi R. Yohanan établit-il la défense jusqu'au soir ? Ne voit-on pas là qu'il faut la certitude de l'apport ? — 3. Fait raconté à propos des gens éloignés de Jérusalem, dont parlait R. Yohanan b. Zaccaï. Cf. même série, tr. *Rosch ha-schana*, ch. I, § 4 (fol. 57b). — 4. Il est seulement permis pour l'usage profane d'employer ce qui était enraciné dès avant la coupe de l'omer ; mais, pour l'offrande au Temple, on peut aussi prendre ce qui n'était enraciné qu'avant l'offre.

aussi confirmé par l'enseignement disant [1] : lorsqu'au 13 Nissan on sarcle son champ et que, par mégarde, on détache une tige qui vous reste en main, on peut aussi la replanter dans un endroit humide (où reprenant aussitôt racine, elle repoussera bientôt, avant l'omer), mais non dans un endroit sec (privé de cet avantage). Or, à quoi bon parler de la date des 13, 14, 15 et même une partie de la journée suivante? (puisque 3 jours suffisent à développer une racine, la nouvelle récolte devrait être permise si la coupe de l'omer a eu lieu le 14 Nissan? On a donc anticipé d'un jour pour laisser ce temps à l'enracinement, qui devra précéder la récolte). De son côté, R. Yossé dit que l'opinion de R. Abina confirme la sienne [2], puisqu'il dit que l'on peut expliquer l'objection du cas précité en disant qu'il s'agit d'une localité où l'on ne travaille pas le 14 Nissan ; car l'on a enseigné : dans certains endroits on n'a pas l'habitude de se livrer aux travaux le 14 (veille de Pâques), et alors il reste à peine 3 jours pour la prise de la racine. Cependant, même si l'on travaille en ce jour, il ne s'agit que de produits coupés, non ceux qui sont adhérents? Comment donc justifier la dite braïtha? On trouve en effet un enseignement disant : là où l'on travaille sur ce qui est coupé, on le peut aussi sur la terre. — « Si non, est-il dit dans la mischnâ, le produit reste interdit jusqu'à la présentation de l'omer l'année suivante. » R. Eléazar demanda : peut-on à ce moment (l'an prochain) employer ce produit tardif à présenter l'omer? Il va sans dire que non, puisqu'il est dit que l'on ne peut pas utiliser le neuf et le vieux indifféremment pour libérer de l'oblation ou de la dîme l'un par l'autre ; il en sera de même pour l'omer. Mais, objecta-t-on, n'y a-t-il pas une différence, en ce que de l'omer dépende l'usage d'autres produits dont on ne prélèvera rien ? Cette objection n'est pas fondée ; car il est vrai que les autres produits énoncés dans la mischnâ ne peuvent pas servir à l'offre de l'omer, et l'orge seul peut y servir en vertu de la déduction biblique (ce n'est donc pas une preuve). Les compagnons d'étude au nom de R. Eléazar le déduisent de ce qu'il est dit : *le commencement de ta moisson* (Lévitique, XXIII, 10), et non la fin de la moisson (ce serait une fin de moisson d'employer à l'omer ce produit de l'an passé) ; ou bien, selon R. Zeira au nom de R. Eléazar, on répond que c'est interdit parce que la loi exige la *prémice* ; et ce produit de l'an passé, loin d'être une prémice, en est la fin. Quelle différence pratique y a-t-il entre ces deux réponses? Il y en a une en cas de fait accompli, de présentation d'un tel produit comme omer : selon l'avis des premiers compagnons, l'offre en ce cas est nulle ; selon R. Zeira, elle est valable. Ces paroles des sages (anonymes) émanent de R. Yossé bar R. Aboun, ou de R. Hiya au nom de R. Aboun b. Hiya, avec la condition qu'il s'agit de produits dont le 1er tiers de croissance est antérieur à la nouvelle année (en ce cas, leur usage pour l'omer est interdit) ; mais, lorsque ce commencement de croissance a eu lieu après le nouvel an, ils constituent bien les prémices de l'an, et l'on pourra les employer à l'omer.

1. Babli, tr. *Pesahim*, fol. 55a. — 2. Il suffit que l'enracinement précède la présentation de l'omer.

2. Celui qui, à Pâques, mange du pain azyme de la grandeur d'une olive a rempli ce devoir (cela suffit); et celui qui, en ce même jour, mange la même quantité de pain levé est condamnable et mérite la peine du retranchement. Si l'on mêle l'une de ces espèces le jour de Pâques à n'importe quel fruit, on transgresse la loi pascale qui l'interdit. Celui qui s'est interdit par vœu de manger, ni pain, ni blé, ne pourra consommer aucune des dites espèces [1]. Tel est l'avis de R. Meir. Selon les autres sages, même en s'interdisant du blé en général, l'interdiction ne s'applique qu'aux dites 5 espèces. Elles sont soumises aux droits de Halla et de dîme (contrairement aux suivants).

R. Jacob b. Zabdi conclut de ces énoncés de pénalités que, pour la négligence à l'égard de la halla due sur une telle pâte, la pénalité des coups de lanière est prescrite légalement. Selon R. Jérémie au nom de R. Hiya b. Wawa, la mischnâ diffère, et une pénalité grave y est prescrite, parce qu'il s'agit du cas où l'on a mangé une peu de chaque sorte formant ensemble la valeur d'une olive d'une sorte (ce qui serait insuffisant pour le devoir de la halla). R. Yossé dit : lorsqu'on a même réuni l'équivalent d'une olive de chaque sorte, c'est insuffisant pour la halla (qui exige une certaine quantité de chaque sorte), tandis que sur l'ensemble ce qui est interdit à titre de pain fermenté persiste toujours et devient punissable. Est-ce que R. Yossé ne se contredit pas? On a dit plus haut (§ 1) que deux objets l'emportent sur un 3e et l'annulent, tandis qu'ici, sous le rapport des pains azymes, on admet la réunion des fragments pour constituer la quantité légale? En effet, dit R. Yossé bar R. Aboun, il faut ainsi compléter notre mischnâ : ou il faut avoir pris l'équivalent d'une olive d'une sorte, ou autant d'une sorte (alors, il n'y a pas d'annulation). Selon notre mischnâ, c'est l'avis de R. Meir qu'il est défendu de manger desdites espèces lorsqu'on s'est interdit par vœu de manger ni pain, ni blé [2] ; donc, les autres sages, étant d'un avis opposé, défendent-ils toute consommation? R. Hiya répond au nom de R. Yohanan qu'il faut ainsi compléter la mischnâ : lorsqu'on s'interdit par vœu de manger même du blé (en général), il ne lui est interdit que de manger desdites 5 espèces. Dans laquelle de ces deux hypothèses raisonne-t-on? S'il est question du pain tel qu'il est spécifié par le texte légal, on devrait aussi supposer le tout interdit lorsqu'on a fait vœu de ne pas toucher aux produits de la terre, puisque le même terme se retrouve dans l'expression : *le produit de la vigne* (Deutéron. XXII, 9), comprenant jusqu'aux fruits? S'il est question au contraire de simple pain, sans autre désignation, on n'entend par là vulgairement que la farine de froment, ou d'orge, rien au-delà? On a voulu spécifier, répond R. Yossé, que malgré les endroits où tout farineux est appelé pain, on ne donne ce nom qu'aux dites 5 espèces.

1. Cf. Mischnâ, tr. *Nedarîm*, ch. VII, § 2 (f. 55a). — 2. Cf. même série, tr. *Nedarim*, ch. VII, § 2 (fol. 40c).

3. Les articles suivants sont soumis au droit de Halla, mais dispensés de la dîme : le produit du glanage, l'oubli, la *pea*, l'abandon, la 1[re] dîme ayant satisfait aux droits d'oblation, la 2[e] dîme ou objets sacrés rachetés, le reste de la coupe de la 1[re] gerbe offerte au Temple, ou le blé non arrivé au tiers de la maturité. R. Eliézer dit : le blé non arrivé au tiers de la maturité est même dispensé de la Halla.

R. Oschia demanda à Cahana : d'où sait-on que ces articles sont soumis au droit de ḥalla et dispensés de la dîme? On pourrait, répondit-il, invoquer la répétition du terme *vous prélèverez* (Nombres, XV, 19 et 20), afin d'en inférer que ce prélèvement secondaire s'applique à la ḥalla ; mais, je préfère tirer cette déduction de ce que, pendant les 14 ans de conquête et de partage de la Palestine, les produits étaient aussi soumis à la ḥalla quoique dispensés de la dîme ; il en est de même pour les articles cités ici. — R. Yoḥanan dit au nom de R. Yanaï que le verset suivant (Deutéron. XIV, 29): *Et le lévite viendra parce qu'il n'a pas de part, ni d'héritage parmi vous*, est l'un des trois [1] offrant les interprétations les plus claires qui se fondent sur le texte biblique ; il indique ceci : sur les biens qu'un tel possède et que tel autre n'a pas, il faut lui donner une part, mais non sur ce qui est abandonné, car sur ce bien les droits de l'un et de l'autre sont égaux. La même règle s'applique aussi bien au glanage qu'à l'oubli ou à la *pea*. « La première dîme ayant satisfait aux droits d'oblation » y est aussi comprise. Mais, est-ce qu'après ce prélèvement opéré, le produit n'est pas considéré comme profane? Peut-il encore être question de Ḥalla? Il se peut, fut-il répondu, qu'il s'agisse du cas où le lévite a précédé le cohen dans la réception des redevances, le blé étant encore en épis (dont on a eu soin de prélever l'oblation de la dîme, ou le 100[e], non l'oblation principale) ; en ce cas, dit R. Abahou au nom de R. Simon b. Lakisch [2], on est dispensé de l'oblation principale. R. Yossé interprète le verset (Nombres, XVIII, 29) : *prélevant sur le meilleur ce qu'on en doit consacrer* en ce sens que le lévite ne donnera pas en même temps son meilleur (l'oblation du 100[e] qu'il doit au cohen) et celui du prochain (l'oblation principale due par le simple Israélite) ; ou encore on tire la même déduction de ce qu'il est écrit (ibid. 26) : *Vous prélèverez là-dessus, comme impôt de l'Eternel, la dîme de la dîme* ; c.-à-d. qu'il devra cette dernière, non la grande oblation. — Ceci a lieu au cas où, après avoir nivelé le monceau de blé, le lévite a prélevé son oblation de la dîme ; mais s'il a prélevé d'abord 1/100[e] et qu'ensuite il ait nivelé tout, c'est le complément de préparation entraînant l'obligation de l'oblation principale. La dispense a lieu aussi lorsque ce lévite a pris une partie de ce même blé pour le libérer de l'oblation de la dîme ; mais lorsque cette dernière redevance a été prise d'ailleurs, la dispense n'a plus lieu d'être, et il

1. Les deux autres sont cités au tr. *Troumôth*, ch. I, § 5, ch. II, § 4, et ch. VIII, § 2. Cf. tr. *Maasser*, ch. I, § 1. — 2. Tr *Berakhôth*, fol. 47[a] (t. I, p. 417) ; tr. *Schabbath*, f. 127[b] ; tr. *Erubin*, f. 31[b] ; tr. *Pesahim*, f. 35[b] ; tr. *Deça*, f. 13[b], et ci-après, tr. *Biccurim*, ch. II, § 3 (fol. 65[a]).

faut aussi délivrer l'oblation sacerdotale. La mischnâ énumère aussi dans cette catégorie la seconde dîme, ou des objets sacrés qui ont été rachetés. R. Zeira, R. Yossé, R. Ḥama b. Oukba, R. Hillel b. Ḥalis déduisit au nom de R. Juda de ce cas, que lorsque la 2e dîme a été prise par anticipation sur le blé en épis (avant que le devoir de l'oblation soit né), cette partie est dispensée de la part proportionnelle d'oblation principale. R. Yôna dit: cet avis est conforme à celui qui admet qu'une telle valeur de 2e dîme n'est pas considérée comme le bien habituel du propriétaire, mais comme un bien sacré ; car si c'était son bien, il va sans dire qu'il en devrait la halla. C'est aussi mon avis, lui dit-il; car si la 2e dîme était tenue pour le bien du propriétaire, il serait obligé d'après tout le monde d'en prélever la halla. Or, la discussion a précisément lieu en cas de prélèvement anticipé de la 2e dîme prise sur les épis : celui qui est d'avis de le soumettre au devoir de l'oblation (comme un bien propre) soumet aussi à la halla la parcelle d'oblation contenue dans la 2e dîme anticipée; celui qui la dispense au contraire (à titre de bien sacré) dispense aussi de la halla la partie profane qui s'y trouve, outre celle de l'oblation. D'après celui qui exige les redevances sur la 2e dîme, qu'arrivera-t-il lorsqu'on aura pris la 2e dîme en épis pour l'employer à titre d'oblation de la dîme et libérer un autre bien? Est-ce comparable à un amas d'épis auquel est mêlé un épi d'oblation, auquel cas on peut prendre le tout à titre sacré d'oblation ? Ou bien le considèrera-t-on comme un mélange de pâte (ou de farine), auquel cas les redevances ne lui incomberaient pas? (la question reste non résolue). — R. Yoḥanan prétendait avoir posé la question suivante et R. Oschia y prétendait aussi : Pourquoi y a-t-il une différence entre l'amas d'épis auquel on a mêlé une d'oblation et la pâte à laquelle est mêlée une parcelle de halla, et comment se fait-il que le mélange composé d'épis devient totalement sacré, tandis que dans le mélange de la pâte la partie sacerdotale est annulée? C'est que, répondit R. Tanhouma au nom de R. Houna, pour le mélange d'épis, s'il est arrivé que l'on ait prélevé l'oblation sacerdotale avant le mélange survenu, elle est valable (bien qu'elle doive être prélevée sur les grains) ; tandis que, pour le mélange de farine, s'il est arrivé de prélever la part de halla avant que le mélange ait eu lieu, ce prélèvement est nul, puisqu'il est dit plus loin (II, 5) : « lorsqu'on a prélevé la halla sur la farine, cette halla ne compte pas comme telle, et le sacerdote qui la prendrait se rendrait coupable de vol. »

« Le reste de l'omer », dit la Mischnâ, y est aussi soumis, mais dispensé de la dîme. Cet avis est opposé à celui de R. Akiba, qui déclare cet article soumis également à la halla et aux dîmes[1]. Quant aux « produits non parvenus au tiers de leur croissance », pourquoi les sages (opposés à R. Eliézer) les soumettent-ils à la halla? C'est que, disent-ils, comme on a employé le terme *pain* aussi bien pour la Pâque que pour la halla[2], on conclut de l'analogie des termes que, dans l'un et l'autre cas, il faut que la pâte soit susceptible de fer-

1. Mischnâ, tr. *Menahoth*, ch. X, § 4. — 2. Deutéronome, XVI, 3, et Nombres, XV, 19.

menter ou de devenir azyme (et, à cet effet, lesdits produits sont assez mûrs). Pourquoi alors R. Eliézer les en dispense-t-il ? Il déduit du verset (Nombres, XV, 20) : *A l'instar du tribut de la grange, ainsi vous prélèverez*, que les fruits doivent être arrivés au moins au tiers de la maturité, comme c'est le cas pour la grange, avant d'être soumis à la ḥalla. Mais R. Eliézer ne tient-il pas compte de la déduction tirée par les autres sages de l'analogie des termes *pain*, répétés pour la ḥalla et pour Pâques ? Non, car on trouve un enseignement disant au nom de R. Eliézer, qu'en employant des produits non mûrs, on n'est pas tenu de donner la ḥalla, et c'est insuffisant pour remplir l'obligation de manger des pains azymes à Pâques. Est-ce que le pain fabriqué avec de tels produits est aussi permis à titre de récolte nouvelle ? Certes, dit R. Judan, car le verset cité plus haut, « Vous ne mangerez (de la nouvelle récolte) ni pain, ni grains torréfiés, ni gruau », indique qu'il est interdit seulement de manger le pain à titre de nouvelle récolte, lorsque les grains torréfiés sont ainsi défendus ; au cas contraire, non. R. Zeira le déduit[1] de ce qu'il est écrit (Deutér., XIV, 22) : *Tu devras donner la dîme des produits de ta semence* ; c.-à-d. les produits semés, qui ensuite poussent, sont soumis à la dîme, non ceux qui ne sont pas parvenus au tiers de la croissance (voilà pourquoi tous dispensent de la dîme ; tandis que la ḥalla est prescrite seulement par les sages, en ce cas). Selon l'avis des rabbins, il va sans dire qu'au cas où l'on a pris ensemble des produits non parvenus au tiers de la maturité avec d'autres qui le sont, ceux qui ne sont pas mûrs ne sont pas entraînés avec le reste (comme le riz le serait à l'égard du froment), et le devoir de donner la dîme n'existe pas encore. Cependant, demanda R. Ḥiya b. Joseph, selon l'avis de R. Eliezer, dira-t-on que ce produit non mûr se trouve joint au reste pour constituer l'obligation de la ḥalla, aussi bien que c'est dû en cas de mélange d'une pâte de riz (non soumise seule) avec du froment ? Samuel b. Aba y répond en disant qu'il est de cet avis : on ne considère pas des produits anciens et nouveaux comme deux champs sous le rapport de la ḥalla ; mais si les uns sont parvenus au tiers de la maturité et les autres sont restés au-dessous, ils ne forment qu'un et sont réunis pour la ḥalla, mais pour la dîme ils restent distincts en deux ; lorsqu'une partie est inférieure au tiers de croissance et le reste est de l'herbe[2], ce sont deux sortes distinctes (non unies) pour la ḥalla, mais réunies en une pour la dîme (ni l'une ni l'autre sorte n'étant alors soumises à la dîme) ; lorsqu'enfin une partie se compose de produits ayant dépassé le premier tiers de maturité (dès lors soumis à la dîme) et d'une autre composée d'herbe (non soumise), ce sont deux sortes distinctes, aussi bien pour la dîme que pour la ḥalla.

4. Les objets suivants sont soumis aux dîmes, mais dispensés de la Ḥalla : le riz, le millet, le pavot[3], la graine de lin, les légumes à cosses,

1. V. ci-dessus, tr. *Maasseroth*, I, 3.— 2. Celle-ci, n'étant pas susceptible de fermenter et de donner du pain, n'est pas soumise à la Halla ; comme l'est la 1re sorte. — 3. Comme équivalent arabe, Maïmonide indique כשכאש, que n'ont pas les lexi-

de la farine formant une quantité au-dessous de 5 quarts de *cab*, du pain spongieux, σπόγγος, ou pétri au miel[1], ou des tranches séchées au four ἐσχάριτης, le flanc frit à la poële, ou le mélange ; tout cela est dispensé de la Halla.

Quelle est la règle lorsqu'une pâte a été pétrie tandis qu'une obligation était due avant et une après cet acte (celle de l'oblation et celle de la halla)? Est-ce qu'alors la halla n'est pas soumise au devoir de l'oblation, et cette dernière au devoir de la ḥalla? Selon R. Yona au nom de R. Simon b. Lakisch, on se guide en ce cas d'après le commencement de la Mischnâ, où il est dit que la halla et les dîmes sont dues ; selon R. Yossé au nom du même, c'est la fin de la mischnâ qui l'emporte (et l'on est alors dispensé de la ḥalla). Or, on appelle une pâte « faite entre les deux obligations » celle qui a été pétrie avec un des produits non libérés des divers droits ; en ce cas, la halla que l'on prélèvera sera soumise à l'oblation sacerdotale, et celle-ci au devoir de la halla[2]. D'où sait-on que la halla peut devenir sujette à l'oblation? On le sait, dit R. Isaac au nom de R. Samuel b. Aḥa, ou de Rab, de ce que l'expression *vous prélèverez* est la même pour la ḥalla et pour l'oblation. D'où sait-on aussi l'inverse, que l'oblation est alors soumise à la ḥalla? De la difficulté qu'il y a à expliquer ce verset, dans lequel l'expression *prémice* employée pour la parcelle de pâte à prélever paraît s'appliquer parfois à l'oblation (de cette dernière il faudra prélever la ḥalla). — On appelle pain spongieux celui que l'on offre au dessert, τρωκτά (bellaria) ; celui qui est pétri au miel se dit du gâteau composé de miel et de lait, μέλιγαλα ; les tranches séchées au four sont des mets délayés, destinés à la vente au marché (préparés à l'huile) ; enfin, les flancs frits à la poële sont ceux qui (pour la maison) ont été préparés à l'eau. R. Yoḥanan dit[3] que le pain spongieux est soumis au devoir de la ḥalla; lorsqu'on en mange on récite la formule « béni soit celui qui produit le pain de la terre », et enfin on peut l'utiliser en azyme pour accomplir le devoir d'en manger à Pâques. Selon R. Simon b. Lakisch, cette pâte n'étant pas considérée comme pain n'est pas soumise auxdites obligations, et ne peut pas servir à la consommation pascale. R. Yossé répéta ces deux opinions, et il ajouta cet enseignement selon lequel R. Yoḥanan dit : toute pâte sous laquelle le feu passe directement (comme le pain) est soumise à la ḥalla ; elle est l'objet de la formule de bénédiction « qui produit etc. », et sert d'azyme à Pâques ; selon R. Simon, le passage au feu n'entraîne pas lesdites qualités. Toutefois, ajoute R. Yoḥanan, pour la dispense il faut que la pâte ait été pétrie

ques. M. Fagnan, que nous avons consulté, est d'avis d'y voir le mot persan كُشْنج, *sediment*, *dregs*, selon Richardson, ou mieux كُشْبَه, « sesame grains remaining in the hair cloth after the oil has been expressed ». Ce sens nous plaît d'autant mieux, qu'il correspond avec le terme suivant, parfaitement identifié par Maïmoni avec سمسم, *sésame*. Elie Fulda traduit : poivre. — 1. Babli, tr. *Pesahim*, fol. 37ª. — 2. Cf. tr. *Demaï*, ch. V, § 1, fin. Voir casuistique dite *Minhath Juda*, nº 126. — 3. Cf. Babli, tr. *Berakhôth*, f. 37ᵇ (t. I, p. 382).

avec une liqueur formelle (non de l'eau). Est-ce que notre Mischnâ ne conteste pas l'avis de R. Yoḥanan, en disant : « le pain spongieux, la pâte de miel, les tranches au four, les flancs et les mélanges sont dispensés de la ḥalla » ? On peut l'expliquer en disant qu'il s'agit de cuisson au soleil, comme il est dit : le devoir pascal ne pourrait pas être rempli avec de tels grains spongieux, s'ils ont été cuits à la chaleur du soleil ; mais on peut s'en servir si ces gâteaux ont été préparés au feu. N'est-ce pas contraire à R. Simon, qui déclare ces produits dispensés de tout s'ils ont passé au feu ? Non, car on peut justifier son avis en disant qu'au cas où le feu a seulement passé de côté (comme pour le pain) l'obligation subsiste, mais non lorsque le feu passe sous le mets et le cuit-[1].

« La farine inférieure à une quantité de 5/4 de *cab* », est-il dit. La dispense de la halla n'a lieu, dit R. Abina, que lorsque la farine est inférieure à la mesure de 5/4 de cab ; mais lorsqu'il y a cette mesure juste, la dispense n'a plus lieu, et la ḥalla est due. Selon R. Yossé bar R. Aboun au nom de R. Abina, cette restriction ne s'applique pas à l'énoncé de la mischnâ, mais à l'assertion de R. Yoḥanan, disant[2]: « le mélange pour lequel il y a doute qu'il contienne de l'oblation est dispensé de la ḥalla ; quant au mélange douteux, qui à ce titre est apte à être mangé (lorsque p. ex. devant 2 paniers différents, 1° sacré, 2° profane, on ne sait plus où est l'oblation), on est tenu de donner la ḥalla. » C'est à ce propos que R. Yossé bar R. Aboun a dit au nom de R. Abina : c'est vrai seulement lorsque la pâte est supérieure à la mesure de 5/4 de cab ; mais si elle représente cette mesure exacte, elle est dispensée de la ḥalla (parce qu'en défalquant la part d'oblation, la part profane reste au-dessous de la mesure légale).

5. Lorsqu'une pâte, au commencement et à la fin, est faite spongieuse, elle est dispensée de la Ḥalla. Lorsqu'au commencement la pâte a été faite comme d'ordinaire et qu'ensuite on l'a pétrie pour être spongieuse, ou si à l'inverse elle est traitée d'abord pour être spongieuse puis comme d'ordinaire, elle est soumise à la Ḥalla. De même, les biscottes [3] y sont soumises.

6. Quant à la bouillie (farine passée à l'eau bouillante), elle en est dispensée [4] selon Schammaï ; mais, selon Hillel, il faut en donner la Ḥalla. Au contraire, pour la pâte analogue faite à l'inverse, il faut prélever la Ḥalla, selon Schammaï, et selon Hillel, on en est dispensé. Quant aux gâteaux offerts en action de grâce et aux flancs présentés par

1. Suit un alinéa, que l'on trouve déjà *in-extenso*, ci-dessus au tr. *Troumôth*, ch. IV, § 8.— 2. Comp. ibid. ch. VII, § 6 ; là, R. Yohanan émet son avis au cas où dans 2 paniers, l'un contenant de l'oblation impure, l'autre du profane pur, il est tombé un autre saa d'oblation pure, sans que l'on sache où elle est.— 3. Dans l'éd. du *Aruch* par Landau, Mussafia traduit : Mostacciolo. — 4. Cf. Babli, tr. *Pesahim*, f. 37.

le naziréén à l'expiration de ses vœux, s'ils ont été pétris dans ce but religieux, ils en sont dispensés ; s'ils doivent être vendus au marché, il faut la donner.

Une femme vint demander à R. Mena : comme j'ai l'intention de faire des nouilles[1] avec ma pâte, puis-je employer le reste à du pain, et la pâte ainsi diminuée sera-t-elle dispensée de la halla ? Cela va sans dire, répondit-il, et il consulta son père, lequel lui dit : ce n'est pas permis en thèse générale, de crainte qu'après réflexion faite, elle renonce à sa première idée et fasse une seule pâte de l'ensemble. — « De même, dit la mischnâ, les biscottes sont soumises à la halla. » R. Josué b. Lévi dit que cette obligation a lieu, afin que l'on ne suppose pas qu'il y a dispense lorsqu'elles seront de nouveau réduites en farine. R. Aba b. Zabda dit que la pâte des marchands (sorte de biscuit portatif) y est aussi soumise. Rab dit que même la pâte babylonienne[2] du kutaḥ (intinctum?, mélange des plus variés) y est soumise; c'est que, dit R. Aboun, on craint que la femme ayant pétri une telle pâte ne change d'avis plus tard et n'en fabrique des gâteaux blancs, qui seraient légalement soumis à la halla. R. Mena dit : nous devons avertir ceux qui fabriquent des petits pains au lait d'avoir soin de les faire d'une mesure inférieure à la quantité légale, pour échapper à la halla; car ces gens supposent que toute la pâte en est dispensée en raison de sa destination aux gâteaux, tandis qu'en réalité les rabbins imposeraient la halla s'il n'y avait pas l'infériorité de mesure. On a enseigné que R. Ismael bar R. Yossé dit au nom de son père : On appelle *méisa* (bouillie) celle qui est faite en mettant de l'eau chaude sur la farine ; et *halita* la même qui est faite à l'inverse, en mettant la farine dans l'eau chaude. Est-ce bien ainsi? Comment se fait-il que lorsque l'absorption a été suffisante comme au deuxième cas de la mischnâ, Schammaï impose le devoir de la halla, tandis qu'il en dispense l'autre cas, où l'absorption est moins complète? Aussi, R. Yossé dit-il au nom de Hiskia, au nom de R. Hiya, ou au nom de R. Oschia, qu'il y a 2 versions différentes à ce sujet (selon le 1er, Schammaï dispense dans les deux cas; selon le second, il impose la halla dans les 2 cas) ; au contraire, les autres sages ne suivent ni l'une ni l'autre opinion, et ils disent que ce qui est cuit au four devient sujet à la halla, tandis que le mets cuit dans la marmite ou dans l'écuelle en est dispensé. —Quand nomme-t-on un mets complètement mêlé (et dispensé) ? Lorsque le feu a passé au-dessous, dit R. Zeira, pendant la cuisson[3]. Même en ce dernier cas, dit R. Yossé, lorsqu'on se propose d'en faire une pâte cuite à nouveau, la halla est due, puisque d'avance on a l'intention de le cuire comme du pain. De même, la pâte faite avec de la farine de grains torréfiés et soumise à la halla. Toutefois, ajoute R. Yossé au nom de R. Yoḥanan, il faut que la cuis-

1. Cuites à l'eau et enduites d'huile, elles échappent à la Halla. Selon Brüll, *Jahrbuch*, I, 193, le mot *itrium* serait employé ici dans le sens de flanc mince. — 2. Tr. *Berakhôth*, 37b, fin (t. I, p. 382). — 3. Cf. ci-dessus, tr. *Maasserôth*, ch. I, § 6, fin.

son régulière ait eu lieu. « Quant aux gâteaux offerts en action de grâce et aux flancs présentés par le naziréén, ils sont dispensés de la halla », dit la mischnâ, même si le particulier les garde, parce qu'il est écrit : « la prémice de *votre pâte* (profane) », non de celle qui a un but sacré [1]. Si au contraire, ils ont été faits pour la vente au marché, ils sont soumis ; car alors cela ne dépend plus du propriétaire [2], mais des achats (s'ils auront lieu, ou non), et dès qu'il trouve à les vendre, l'obligation commence (il faut donc que la pâte déjà soit libérée).

7. Lorsqu'un boulanger a pétri une grande pâte qu'il divise ensuite en petites parts (non susceptibles isolément de Ḥalla), il la doit pour le tout. Si plusieurs femmes ont donné à un boulanger leur pâte à pétrir, au cas où aucune d'elles isolément n'offre une quantité suffisante pour devoir la Ḥalla, elles en sont toutes dispensées (on ne les réunit pas)-[3].

8. Lorsque la pâte préparée pour les chiens sert aussi de nourriture aux pasteurs [4], elle est soumise à la Ḥalla. On l'emploie pour le *eroub* (jonction symbolique des distances) et pour contracter des associations entre les rues (pour pouvoir transporter au jour du sabbat). Il faut, avant d'en manger, réciter la formule de bénédiction, et, après cela, réciter la préparation à la bénédiction du repas ; on peut la préparer en un jour de fête, et s'en servir à Pâques (sans levain) pour accomplir l'obligation pascale. Si au contraire les pasteurs n'en mangent pas (que c'est seulement pour les chiens), elle n'est pas soumise à la Ḥalla, et aucune des prescriptions qui précèdent ne lui est applicable. Mais, dans l'un et l'autre cas, elle peut devenir impure comme tout autre mets (au point de ne pouvoir même servir aux chiens).

On appelle « pâtée de chiens », dit R. Simon b. Lakisch, celle à laquelle on a joint du son. En effet, la mischnâ spécifie bien le cas où les pasteurs en mangent ; c'est que parfois les pasteurs n'en mangent pas (lorsqu'il y a un excès de son). R. Yoḥanan dit que l'obligation a lieu lorsqu'on en a fait de petits pains fins et longs, comme il a été enseigné [5] : lorsqu'on a fait de cette pâte des petits pains fins, la halla est due ; au cas contraire [6], on en est dispensé. R. Aba dit au nom de Samuel, ou R. Ame au nom de R. Hiya le grand : si on l'a même employée en gâteaux ronds, γλυκός, la halla n'est pas due. Mais n'a-t-on pas enseigné qu'il y a seulement dispense lorsque les pasteurs ne peuvent pas en manger ? (N'y a-t-il donc pas de distinction selon lui ?) Ce qu'il dit s'applique au cas où de suite la pâte a été faite de façon à ne pas servir aux pasteurs.

1. Babli, tr. *Pesahim*, f. 38b. — 2. Cf. tr. *Maasseróth*, ch. I, § 5, fin. — 3. Tout le texte talmudique sur ce § se retrouve déjà *in-extenso* ci-dessus, tr. *Maasseróth*, ch. V, § 6. — 4. Cf. Babli, tr. *Beça*, f. 21a. — 5. Tossefta, tr. *Halla*, ch. I. En ce cas, la préparation spéciale est évidente. — 6. Littéral : si ce sont des planches.

« On peut la préparer en un jour de fête », dit la mischnâ. Cette opinion doit être conforme à R. Simon b. Eliézer, puisqu'il a été enseigné [1] : On ne doit pas faire de travaux en un jour de fête pour les utiliser le lendemain, et cependant il a été dit qu'une femme peut en ce jour cuire une marmite pleine de mets, bien qu'elle n'ait besoin de suite que d'un morceau, ou chauffer une cruche d'eau entière, bien qu'elle boira seulement un verre; tandis que, pour la cuisson du pain, il est défendu d'en mettre au four au delà du strict nécessaire (chaque miche exigeant une peine spéciale); au contraire, selon R. Simon b. Eliézer, il est permis à la femme de remplir tout le four avec du pain, car celui-ci en profite et cuit d'autant mieux lorsque l'espace est rempli et la chaleur concentrée (de même ici on peut cuire en ce jour la pâtée de chiens, en faveur de la part des pasteurs cuite en même temps). On a enseigné [2] : il est interdit de prononcer les formules de bénédiction en mangeant du pain azyme volé; car, dit R. Oschia, il est écrit (Ps. X, 3) : *le brigand se félicite de ce qu'il méprise Dieu*, verset à interpréter ainsi : « bénir le vol est un blasphème contre Dieu. » Toutefois, dit R. Yôna, cela ne s'applique qu'aux bénédictions qui précèdent cette consommation ; mais la bénédiction finale du repas doit être dite même en ce cas, car à ce moment le voleur doit au propriétaire une certaine somme qui lui est acquise (et pour laquelle il doit dire les formules). R. Yôna dit : un péché (le vol) ne peut pas devenir un sujet de précepte (et le devoir de manger de l'azyme est ainsi annulé) ; selon R. Yossé, le précepte même n'est pas une défense (et le devoir sera ainsi rempli). R. Ila dit (à l'appui de R. Yôna) : l'expression biblique du Lévitique (XXVI, 14) « ces מצות » (signifiant à la fois : *azyme* et *précepte*) indique que le précepte de manger l'azyme doit être rempli avec légalité, non autrement.

9. Si l'on consomme indûment de la Ḥalla ou de l'oblation [3], on est passible de la peine capitale et l'on devra payer un 5e de supplément. Elles sont toutes deux entièrement interdites aux étrangers; ce sont des biens sacerdotaux. Si elles sont mêlées à 101 parties semblables, elles sont annulées. Avant de les toucher, il faut se laver les mains (en signe de pureté), ou attendre le coucher du soleil [4] (s'il s'agit d'un cohen qui, le même jour, s'est purifié d'une impureté). On ne prendra pas d'une partie pure pour libérer celle qui ne l'est pas, et seulement de ce qui est contenu dans le même cercle et de produits dont les travaux préparatoires sont achevés entièrement. Si quelqu'un dit : « Je donne en oblation tout ce que j'ai en grange, et comme Ḥalla toutes mes pâtes [5] », il

1. Babli, tr. *Beça*, f. 17a. — 2. Même série, tr. *Schabbath*, ch. XIII, § 3 (f. 14a). — 3. On retrouve exactement les mêmes conditions émises pour les prémices, tr. *Bikkurim*, ch. II, § 1, où ce § est reproduit textuellement. Cf. Babli, tr. *Haghiga*, f. 18b ; tr. *Yebamôth*, f. 73a ; tr. *Baba mecia*, f. 52b. — 4. Comp. tr. *Berakhôth*, ch. I, § 1 (t. I, p. 1, n. 2). — 5. Cf. tr. *Hullin*, f. 136b.

n'a pour ainsi dire rien dit (et cela reste profane), jusqu'à ce qu'il reste un reliquat.

R. Juda b. Pazi ou R. Hanin dit au nom de R. Samuel b. Isaac : comme le mot halla implique l'idée de profane (hullin), on aurait pu croire que, malgré la gravité de l'obligation, il serait permis, après avoir opéré le prélèvement, de rouler toute la pâte ensemble et de la manger ; c'est pourquoi la mischnâ a soin de dire que la peine capitale et le 5e supplémentaire sont les pénalités aussi bien applicables à l'oblation qu'à la halla. Il y a 5 préceptes légaux à observer avant de goûter au pain : ne pas cultiver avec des animaux hétérogènes, ne pas semer d'hétérogènes, ne pas museler la bête en dépiquant le blé ; laisser aux pauvres le glanage, l'oubli et l'angle de champ ; l'oblation sacerdotale, la 1re dîme au lévite, la 2e à Jérusalem, et la halla. R. Isaac, en prenant le pain avec les mains, étendait les dix doigts et se disait avoir accompli les dix préceptes. — En prononçant la bénédiction pour le prélèvement de la halla, il faut spécifier que cela s'applique au tout [1], comme il faut dire pour l'oblation qu'on libère tout le monceau ; car pour toutes deux, il est dit : « à Dieu », le don divin devant être spécifié. D'où sait-on que chacun de ces 2 actes serait nul s'il n'y avait pas un reste de pâte ou de blé ? Parce qu'il est dit : « des premiers produits », non le tout.

CHAPITRE II

1. Lorsque des fruits de l'extérieur de la Palestine y ont été importés, ils sont soumis à la Ḥalla ; si de l'intérieur, on les a exportés, la Ḥalla est due, selon R. Eliézer ; R. Akiba les en dispense.

2. Du terreau de l'extérieur (contenant des semences) importé par bateau [2], est soumis pour ses produits aux dîmes et aux lois de la 7e année agraire. Ce n'est vrai, dit R. Juda, que lorsque ce bateau (troué et bouché avec de la terre) est en contact avec le terroir. Une pâte pétrie au jus de fruits est soumise à la Ḥalla ; mais on peut la manger avec des mains impures (l'impureté n'y adhère pas).

La Ḥalla est due, parce qu'il est écrit (Nombres, XV, 18) : *Dans le pays où je vous conduirai* ; là, le prélèvement est dû, non au dehors. On a enseigné que la discussion de la mischnâ est ainsi rapportée par R. Meir ; mais, selon R. Juda [3], lorsque des produits du dehors ont été importés en Palestine, ils ne sont pas soumis à la Ḥalla, d'après Éliézer, tandis que R. Akiba maintient l'obligation. R. Eliézer se fonde sur l'expression « pain de la terre [4] », pour dire que celui du dehors n'y est pas soumis. R. Akiba, au contraire, invoquant

1. Cf. ci-dessus, tr. *Troumôth*, ch. IV, § 5, fin, et tr. *Maasser schéni*, V, 7 (12). — 2. Cf. Babli, tr. *Guittin*, f. 7b. — 3. La discussion roule, selon lui, sur les produits extérieurs. Comp. Sifri sur Nombres, XV, 18 ; ci-dessus, tr. *Maasseróth*, ch. V, § 4, fin. — 4. Nombres, ibid., 19. Cf. ci-après, tr. *Orla*, ch. III, § 8 (fol. 63b).

le verset précité « dans le pays où je vous conduirai », en déduit que là tous les produits, de quelque origine qu'ils soient, seront soumis à la halla. Que répond R. Eliézer à cette interprétation de R. Akiba? Il insiste sur ce que l'obligation a seulement lieu pour le territoire sacré. Selon les compagnons, ou R. Aba au nom de R. Eliézer, ou R. Ilà au nom de Simon b. Lakisch, R. Akiba répond ceci à R. Eliézer : tu reconnais bien comme moi qu'au moment de l'entrée des Israélites en Palestine, les pâtes et les farines qu'ils ont de suite trouvées étaient soumises à la halla ; or, ces produits avaient évidemment grandi pendant une période de non-obligation, et pourtant ils sont désormais soumis ; il en sera donc de même pour les produits importés de l'extérieur. R. Eliézer accepta de R. Akiba cette explication. Je m'étonne, dit R. Yossé, que R. Akiba ait fait une objection à R. Éliézer et que celui-ci ait accueilli l'explication de son contradicteur ; car il ne s'agit pas au moment de la conquête palestinienne de produits libres réellement, puisqu'avant l'entrée sous Josué, le sol avait appartenu aux premiers hébreux, et leurs descendants ont repris seulement leur héritage. C'est aussi ce qu'a dit R. Houna au nom de R. Samuel b. Nahman, comme il est écrit : *j'ai donné à ta postérité* (Genèse, XV, 18), et non « je donnerai », on en infère qu'il s'agit d'une donation remontant aux patriarches. Que réplique R. Akiba au motif invoqué par R. Éliézer, qu'il se fonde sur l'expression « pain de la terre » pour exclure ceux du dehors? Cela s'applique, dit-il, au cas où un vaisseau est entré sur une rive palestinienne pendant que l'on cuisait du pain à bord ; or si la croûte de ce pain a été formée après qu'il avait passé à l'intérieur de la ligne frontière (ligne imaginaire tirée à l'ouest, du Nord au Sud), la cuisson est faite à l'intérieur et la halla est due ; au cas contraire, on en est dispensé. R. Akiba admet donc que la question d'emplacement du bateau règle l'obligation pour la pâte.—On a enseigné : au moment de l'entrée en Palestine, l'obligation de la halla dépendait de la formation de la croûte sur le pain (elle est due si la pâte est aux mains d'un juif, et il y a dispense pour celle du païen) ; or, R. Éliézer ne fait pas dépendre l'obligation de ce détail, mais de l'importation, puisque R. Akiba a adressé une explication à R. Éliézer, que celui-ci a reçue (et comme il conteste pourtant son avis et dispense les fruits du dehors, cela prouve qu'il s'attache à l'importation). R. Yôna demanda en présence de R. Jérémie : lorsque les Israélites, à leur entrée en Palestine, ont trouvé du blé en épis ou en herbe, est-ce que ce produit leur était interdit à titre de récolte nouvelle? Certes, dit-il. On connaît la défense pour la gerbe verte. En est-il de même pour celle qui est sèche de l'an précédent ? Oui, répondit-il, qu'elle soit verte ou non, et même coupée. S'il en est ainsi, leur interdit-on aussi le froment réservé au grenier ? et avec quoi alors eussent-ils fabriqué les pains azymes à manger aux nuits de Pâques ? R. Yôna dit : J'étais à peine sorti, que j'ai regretté de ne pas avoir répondu par la remarque qu'il n'y a pas à se préoccuper de la question de manger des pains azymes en l'année de la conquête, ce cas différant de l'ordinaire en ce que le précepte affirmatif de cette consommation contrebalance le précepte né-

gatif, de ne pas manger de la nouvelle récolte. Cette explication est justifiable d'après R. Yôna [1], qui admet cette prépondérance du précepte négatif sur l'affirmatif, même lorsqu'ils ne sont pas énoncés l'un auprès de l'autre (au même chap.); mais, selon R. Yossé, qui exige pour l'adoption de cette prépondérance que les 2 préceptes soient rapprochés dans le texte (ce qui n'a pas lieu dans le présent cas), est-ce à dire qu'en cette année-là les Israélites ne pouvaient prendre d'aucun blé pour les azymes et que les marchands païens ont dû leur en vendre? Et c'est conforme à R. Ismael, qui dit [2] : tous les textes bibliques où il s'agit de l'entrée en Palestine s'appliquent à une période de temps qui a suivi ce fait de 14 ans, dont 7 pour la conquête et 7 pour la répartition [3]. Mais, objecta R. Aboun b. Cahana, n'est-il pas écrit (Josué, V, 11) : *Ils mangèrent du blé de l'année précédente le lendemain de Pâques ?* (N'en résulte-t-il pas qu'ils ne pouvaient pas alors recourir à la nouvelle récolte avant l'omer)? Non, car il s'agit du 15 Nissan [4]. De même, répliqua R. Eliézer bar R. Yossé en présence de R. Yossé, il est dit (Nombres, XXXIII, 3) : *Le lendemain de Pâques, les enfants d'Israel sortirent triomphants à la vue de tous les Egyptiens.* Or, l'expression « lendemain » n'implique pas là non plus que l'omer ait été donné, le même verset disant que la sortie eut lieu dès le 15 Nissan.

R. Eliézer impose l'obligation aux fruits exportés, tandis que R. Akiba les en dispense : c'est que l'un et l'autre sont conséquents avec leurs opinions exprimées ci-dessus. Ainsi, R. Eliézer a déjà dit en son lieu (plus haut) qu'il justifie son opinion, en se fondant sur ce que l'expression « pain du pays » implique l'obligation de la halla sur de tels produits en tous lieux. D'autre part, R. Akiba déduit de ce qu'il est dit : « dans le pays où je vous conduirai », qu'en ce pays seul l'oblation subsiste, non ailleurs. Les rabbins de Césarée disent au nom de R. Hanina que la discussion dans notre mischnâ entre les rabbins et R. Juda roule sur l'explication de ce verset (Josué, I, 4; Deutér. XI, 24) : *Toute région où se posera la plante de vos pieds sera à vous :* on ne comprend dans cette règle générale, disent-ils, que ce qui est contenu aussi dans les détails spécifiés par le même verset (et plus restreints); tel est l'avis de R. Juda. Les autres sages au contraire lui opposent ce raisonnement : Il ne saurait être question des limites exactes de la Palestine, puisqu'il est dit au même verset : *Depuis le désert et le Liban, jusqu'au grand fleuve, celui de l'Euphrate, jusqu'à la grande mer, ou occidentale* [5], *s'étendra votre territoire.* Comme cette limite ne peut s'adapter à la Palestine seule, on en conclut que l'expression plus générale du commencement de ce verset englobe les environs à l'extérieur (sans quoi, la seconde partie de ce verset serait inutile).

1. Même série, tr. *Beça*. ch. I, § 3 (f. 60b). — 2. Babli, tr. *Kidduschin*, f. 37b. — 3. L'interdiction ne commence qu'après cette période.— 4. Le terme *lendemain* est dit par rapport au sacrifice pascal du 14, mais avant l'offre de l'omer. — 5. C.-à-d. la Méditerranée. Ce sont des limites approximatives ou éventuelles, remarque M. Wogue à ce verset du Deutéron.

Puisqu'il en est ainsi (que, selon les rabbins, on y englobe les conquêtes faites à l'entour), on devrait considérer comme soumis à la halla les produits venant de la Mésopotamie conquise par David, ou d'Aram Sôba [1], qui constituent le reste de la Syrie (Pourquoi donc dit-on, ci-après, IV, 7, qu'en Syrie la halla n'est pas due) ? Pour les conquêtes faites par David, il y a une différence : c'est qu'avant de consolider les limites définitives de la Palestine, il en assignait d'autres à l'extérieur (tandis que les rabbins entendent parler des conquêtes postérieures faites au dehors). Les compagnons d'études avaient supposé que lorsque les rabbins imposent l'obligation de la dîme et du repos agraire pour le terreau extérieur importé par bateau, ils imposent aussi le devoir dont il est question ici (celui de la halla), de même que la dispense énoncée en ce cas par R. Juda s'applique aussi à la halla (pour cette raison on a énoncé ici, en traitant de la halla, les obligations relatives aux dîmes et à la 7ᵉ année). En réalité, cela n'est pas ; et même celui qui dispense des droits de dîme et autres imposerait ici l'obligation de la halla, parce que ce dernier devoir a été exercé dès l'entrée d'Israël en Palestine. Il est dit (II, Rois, XIV, 25) : *Il rétablit les limites d'Israël depuis l'entrée de Hamath jusqu'à la mer de la plaine, selon la parole que l'Éternel Dieu d'Israël avait proférée par l'organe de son serviteur Jonas fils d'Amitaï, le prophète, qui était de Gath-Hepher.* Il y a deux explications diverses à ce sujet par R. Hinena et R. Mena : l'un dit que les conquêtes faites par Jéroboam fils de Joas (dont parle ce verset) sont les mêmes que celles de Josué; d'après l'autre, ses conquêtes se sont étendues au-delà de celles de Josué. R. Siddur a enseigné, à l'appui de l'avis émis par R. Mena, qu'en cette terre les Israélites ont passé des jours faciles (heureux) sous ce dernier règne (il y a donc eu alors une extension de territoire).

Lorsque de la terre de l'extérieur a été importée en Syrie, elle est considérée légalement pour tous les droits comme ce dernier territoire. Si ensuite on l'a exportée de là et transportée à l'intérieur, elle devient sujette à toutes les redevances légales. « Toutefois, ajoute R. Juda dans la Mischnâ, il faut que le bateau (troué et bouché avec de la terre) soit en contact avec le terroir. » R. Ḥagaï dit que cet avis de R. Juda est conforme à ce qu'il dit ailleurs [2], où il permet qu'une femme emprunte de l'eau à sa voisine, parce que c'est un objet sans valeur (de même ici, il ne suffit pas que le vaisseau touche l'eau palestinienne, mais que le terrain profite de son suc). Au contraire, dit R. Abin, cela ne paraît pas ainsi, et il semble même qu'il se contredit ; car, si le vaisseau n'est pas troué de façon à ce qu'il y ait contact entre les terres, c'est la même chose que s'il l'était, et s'il ne l'est pas, les dîmes sont également dues en vertu d'une décision rabbinique, car il faut prélever l'oblation de ses

1. V. Babli, tr. *Baba bathra*, f. 90ᵇ, fin ; tr. *Guittin*, f. 8ᵇ; Midrasch *shohar tob*, nᵒ 60; Sifri, section *Ekeb*, nᵒ 51.— 2. Aux jours de fête, les transports étant interdits, il est permis pourtant de prendre de l'eau chez la voisine, dit la Mischnâ, tr. *Beça*, ch. V, § 4. Comp. ci-dessus, tr. *Maasser schéni*, ch. II, § 1, fin.

produits, de même qu'on la prélève (rabbiniquement) sur les produits d'un pot de terre non troué (non en contact avec le terrain), où l'on se sert des produits d'un tel pot pour libérer ceux qui auraient poussé dans ce vaisseau. Ainsi, il a été enseigné : « R. Juda dit que les produits d'un pot de terre non troué sont soumis à la dîme par décision rabbinique ; l'oblation qu'on en prélève n'interdit pas l'ensemble auquel elle serait mêlée par mégarde, et n'entraîne pas l'oblation du 5e supplémentaire[1]. » (Selon lui, il importe peu que le vase soit troué ou non, puisqu'il ne s'agit pas d'être en contact avec le terrain, mais de savoir si le vaisseau est en l'air ou à terre). — R. Ila dit au nom de R. Eliézer : celui qui achète un pot de terre troué, situé en Syrie, même sans acquérir la terre inférieure, ni la supérieure, a fait une acquisition valable, au point d'entraîner les devoirs des dîmes et du repos agraire, fût-il suspendu sur 2 clous (sans autre contact). C'est aussi l'avis de R. Juda. Quelle différence y a-t-il entre cet exemple (où les redevances sont dues) et celui de la terre dans le bateau (non soumise) ? C'est que le bateau va et vient sans s'arrêter, tandis que ce pot reste en place et peut ainsi sucer la terre.

3. Une femme nue peut, étant assise[2], prélever la Ḥalla (et réciter la formule de bénédiction), parce qu'elle peut, en cette posture, cacher sa nudité, ce que l'homme ne peut pas. Si quelqu'un est dans l'impossibilité de pétrir sa pâte avec pureté, il devra la préparer par portions d'un *cab* (trop petites pour être soumises à la Ḥalla), ce qui évitera aussi de la rendre impure. R. Akiba dit : plutôt la pétrir avec impureté que de la répartir en petites parts (et d'éviter ainsi la Ḥalla) ; de même qu'on désigne la Ḥalla de la pâte pure, de même on désignera celle de l'impure, en se contentant de l'indiquer nominalement (sans y toucher), tandis que pour les petites parts d'un *cab*, il n'y aurait aucune désignation possible.

4. Lorsqu'une pâte est divisée en 2 *cab* (séparés), bien qu'ils se touchent, ils sont dispensés de la Ḥalla, jusqu'à ce qu'ils se confondent, en se collant ensemble. R. Eliézer dit[3] : lorsqu'on les tire du four et qu'on les place dans un même panier, celui-ci sert de jonction pour imposer l'obligation.

R. Yossé dit au nom de R. Ḥanina : lorsque notre Mischnâ (§ 2) impose l'obligation de la ḥalla à une pâte pétrie avec du jus de fruits, elle se conforme à l'avis de R. Eliézer b. Juda de Bartotha[4], qui dit ailleurs[5], au nom de R. Josué : lorsqu'une pâte composée de farine susceptible de devenir impure par un contact antérieur d'humidité est pétrie avec du jus de fruits et qu'elle a été touchée ensuite par un homme s'étant baigné le même jour (*tboul yom*), ce contact rend toute la pâte impure pour le cohen ; R. Akiba

1. Tr. *Kilaïm*, ch. VII, § 6. — 2. Cf. Babli, tr. *Berakhoth*, f. 24a (t. I, p. 316). — 3. Cf. Babli, tr. *Pesahim*, f. 48b ; tr. *Nidda*, f. 8a. — 4. On trouve ce nom au tr. *Demaï*, ch. V, § 1. — 5. Mischnâ, tr. *Teboul Yôm*, ch. III, § 4.

dit en son nom qu'en ce cas ledit contact contamine seulement l'endroit touché, non tout le reste (ce qui est pétri avec du jus, non susceptible de propagation, n'est pas non plus considéré comme un ensemble; donc le préopinant seul la considère comme une pâte jointe et lui impose le devoir de la ḥalla). R. Simon b. Lakisch dit : la discussion n'a lieu que lorsque le contact humide propageant l'impureté a eu lieu avant de pétrir la pâte, auquel cas il s'agit de savoir si le jus de fruit condense suffisamment la pâte pour que l'impureté du contact reflue sur l'ensemble, ou non ; mais au cas où la pâte a été pétrie d'abord avec ce jus, puis humectée d'eau, il n'y a pas de condensation rétroactive, et la coagulation au jus de fruits ne saurait constituer la propagation même selon le préopinant. R. Ḥiya dit au nom de R. Yoḥanan : notre mischnâ peut s'expliquer d'après l'avis de tous ; et s'il est vrai que R. Akiba n'admet pas la jonction d'une pâte pétrie au jus pour propager l'impureté, elle suffit pour que la ḥalla soit due. R. Aba ou R. Ḥiya dit au nom de R. Josué b. Lévi : les sept espèces de liquides (eau, vin, rosée, lait, huile, miel) peuvent seuls former une véritable jonction. R. Yossé demanda : sous quel point de vue cette assertion a-t-elle été émise? Est-ce sous le rapport de l'impureté ou sous celui de la ḥalla? Si c'est sous ce dernier rapport, il va sans dire que la jonction n'est pas non plus formelle au point de vue de l'impureté ; mais si c'est au point de vue de l'impureté, il se peut que, pour la ḥalla, l'avis soit différent et que la jonction soit admise? R. Yôna répondit en disant qu'il s'agit de la ḥalla, et *à fortiori* de l'impureté. Il se conforme en cela à ce qu'il a enseigné ailleurs, comme étant dit au nom de R. Simon b. Yoḥaï. D'autre part, R. Josué b. Levi dit que son avis est celui de R. Simon b. Yoḥaï, lequel dit au nom de R. Tarfon : comme on emploie l'expression ḥalla, aussi bien pour le prélèvement de la pâte (Nombres, XV, 20) que pour l'offrande pétrie à l'huile (Exode, XXIX, 23, ou Lévitique, VIII, 26), on en conclut que l'on pourra donner ce nom à toute pâte pétrie à l'huile ; or, l'huile est l'un des 7 liquides énoncés susceptibles de propager l'impureté (il faut donc l'un d'eux pour qu'il y ait l'assemblage et l'obligation)-[1].

Ce que la mischnâ permet à une femme nue assise, prouve que la vue des fémurs n'est pas une nudité interdite (puisque cette partie du corps reste à découvert). Ce n'est vrai toutefois, est-il dit, qu'au point de vue des bénédictions à réciter[2]; mais il est toujours interdit de regarder n'importe quelle partie de la femme (d'autrui). C'est ainsi que l'on a enseigné : regarder le talon d'une femme est un acte aussi coupable que de regarder son sein, et cette dernière vue est aussi coupable que la cohabitation adultère. Samuel dit : même la voix chez une femme étrangère est considérée comme un objet interdit sous le rapport des mœurs, parce qu'il est dit (Jérémie, III, 9) : *par la voix de sa prostitution elle a souillé*

1. Suit un alinéa, dont le texte se trouve déjà au tr. *Berakhôth*, ch. VIII, § 2 (t. I, p. 141).— 2. Comp. ibid., p. 316.

tout le pays. R. Houna dit : on peut, en étant placé près d'une souillure (des excréments) réciter les prières, à condition que le corps ne touche pas cette souillure. Lorsqu'on s'est assis (pour ses besoins) et que l'on ne s'est pas essuyé, la prière est interdite. R. Mena ajoute: bien que cette règle ne soit pas dite par son maître R. Yossé, il s'est conformé à l'avis de R. Houna en disant qu'il est permis pendant la prière de se tenir auprès de la souillure, à la seule condition de ne pas la toucher du corps ; si l'on s'est assis (par besoin), on s'est sali par le contact, et c'est interdit, vu que le corps y a touché.

Lorsque la mischnâ parle de l'impossibilité de pétrir avec pureté, est-ce à dire qu'à une distance inférieure de 4 milles pour avoir la faculté de se purifier, il faut pétrir la pâte par grandes miches soumises à la halla, mais à l'état pur ; et à la distance de 4 milles on fera les pâtes d'un *cab* chacune, de façon à éviter la halla, fût-elle impure? Ou bien dira-t-on qu'à la distance de 4 milles justes il faut se purifier avant de pétrir la pâte par grandes miches soumises à la halla, et qu'au delà de 4 milles on fera la pâte par morceaux ne dépassant pas un *cab*, de façon à éviter la halla, même à l'état impur? On peut répondre à cette question par ceci : R. Hiya b. Aba cite comme exemple d'emplacement exigeant la pureté la ville de Césarée; or, cette ville est bien à 4 milles. Cela prouve donc qu'à la distance de 4 milles justes, il faut se préoccuper de pétrir la pâte avec pureté, et seulement au-delà de 4 milles on fera la pâte par morceaux ne dépassant pas un cab. R. Amé enseigna qu'au village de Kefr Semi il faut pétrir par grandes pâtes (non divisées en parcelles), fussent-elles impures. Mais pourtant elle est à une distance moindre de 4 milles? Pourquoi donc ne pas insister sur la pureté? Puisque un cours d'eau la séparait du point de départ (du bain de purification), la distance équivaut à 4 milles... Celui qui professe cette opinion doit sans doute avoir adopté l'avis de R. Akiba, puisqu'il dit comme lui qu'il vaut mieux pétrir la pâte à l'état impur que de la diviser en petites parts. Toutefois, il y a cette différence que la mischnâ, parlant d'une pâte ordinaire, aisément divisible en *cabs* isolés, on discute pour savoir si la pureté est exigible ou non ; puis, pour une grande pâte, il est plus aisé de parcourir 4 milles que de la répartir en de nombreux *cab* (et alors les autres sages aussi permettent plutôt de pétrir le tout à l'état impur que d'imposer une trop grande peine). Est-ce que R. Akiba n'est pas en contradiction entre ce qu'il dit ici (de ne pas la répartir en *cabs*, la halla alors n'étant pas due) et ce qu'il dit plus loin (IV, 4), que la halla prise d'une mesure d'un cab est valable? Plus loin il s'agit d'un fait accompli, tandis qu'ici on parle du principe, qu'on ne doit pas d'avance réduire la pâte à de telles mesures. — Sur l'assertion de R. Eliézer dans la mischnâ, que « lorsqu'on tire les pains du four et qu'on les place dans un panier, celui-ci sert de jonction pour les soumettre à la halla », R. Yôna et R. Hiya au nom de R. Yohanan, ou R. Yossé et R. Imi au nom de R. Yohanan disent qu'il faut la condition que les pâtes se confondent par les bouts (littéral : se mordent). Selon les uns, le panier constitue la jonction, non le four ; selon d'autres, le four les unit, non le pa-

nier[1]. R. Yoḥanan dit : j'ai appris par Hilfia qu'au cas où les pains se confondent d'un côté et de l'autre, la jonction est réelle et entraîne l'obligation ; au cas contraire, non (sans discussion à ce sujet); mais la mischnâ, qui semble rapporter un point en litige entre R. Eliézer et d'autres, parle des grosses miches rondes de Babylone (c'est là qu'il s'agit de savoir si la réunion des paniers suffit, ou s'il faut aussi le contact anticipé au four, par la confusion du bout des pâtes).

5. Si l'on prélève la Ḥalla sur la farine [2] elle n'a pas de valeur (il faut la prendre sur la pâte); si le cohen l'acceptait indûment, ce serait un vol. Cette même pâte (dont la Ḥalla a été prélevée indûment en farine) reste soumise au droit de Ḥalla. Quant à la farine remise indûment, si elle a la mesure voulue, elle est à son tour soumise à la Ḥalla, et elle est interdite aux étrangers. Tel est l'avis de R. Josué. On lui raconta qu'il arriva à un vieillard étranger de la saisir. Il s'est non seulement fait tort à lui-même, répondit-il (puisqu'il a été puni) ; mais il a pu encore induire d'autres en erreur (par son mauvais exemple).

6. Cinq quarts de cab de farine forment une quantité soumise à la Ḥalla [3], en y comprenant, outre la farine, le petit son et le gros son. Mais si, après avoir retiré ce dernier, on le remet, le tout est dispensé (c'est contre l'usage).

7. La mesure de la Ḥalla doit être 1/24 sur l'ensemble [4]. Cette part sera la même, que l'on fasse la pâte pour un seul, ou pour tout un repas de noces. Le boulanger qui pétrit pour vendre le pain au marché, ou une femme qui fait la pâte dans ce même but (en grande quantité), pourra ne donner que 1/48. Si la pâte est devenue impure involontairement, ou par suite d'une violence, on ne doit que le 48e ; si l'impureté a eu lieu de plein gré, on doit 1/24, car il ne faut pas que le pécheur soit récompensé.

Le vieillard s'est non-seulement fait tort à lui-même, est-il dit dans la mischnâ, mais il a encore induit d'autres en erreur par son acte violent. Il s'est fait tort, parce qu'après l'avoir mangé il a été puni; d'autres ont pu croire que c'est libéré, et ils l'auront mangé, s'en référant à ce qu'il avait fait. Selon une autre version, il a apprêté cette pâte pour lui, puis il en a mangé ; tandis qu'il a fait du tort à d'autres, qui ont cru qu'elle est libérée de la ḥalla lorsqu'elle restait due (le vieillard, ayant pris peu, ne devait rien). — R. Imi dit au nom de R. Yanaï : une pâte mesurant le *cab* de Tibériade (plus grand que l'ordinaire) est soumise à la ḥalla. Un pâtissier [5] demanda un jour à R. Yoḥanan

1. Babli, tr. *Pesahim*, fol. 48b. — 2. Cf. Babli, tr. *Kidduschin*, f. 46b. — 3. Cf. Babli, tr. *Schabbath*, f. 26b ; tr. *Pesahim*, f. 48b; Mischnâ, tr. *Eduyôth*, ch. I, § 2. 4. Cf. Babli, tr. *Erubin*, f. 81a. — 5. Ou boutiquier, marchand de comestibles. Ce terme se retrouve au tr. *Schebiith*, ch. VII, § 7, fin.

quelle règle il fallait suivre pour une telle mesure. Celui-ci lui dit de pétrir la pâte en 4 quarts, en ayant soin de les séparer pour qu'elles ne s'unissent pas. Pourquoi ne lui prescrit-on pas de diviser tout en 3 parts séparées (et précise-t-on quatre) ? C'est qu'au lieu de la mesure du *cab*, répond R. Zeira, on emploie dans la localité de ce pâtissier la mesure des quarts. Mais alors on devrait permettre de prendre 5 quarts moins un peu, afin de laisser la plus grande latitude jusqu'à la limite de l'oblation ? On n'en a pas parlé, de crainte d'arriver par mégarde (en oubliant d'ôter la parcelle) à dépasser la limite et à atteindre l'obligation de la ḥalla, sans la prélever. R. Yoḥanan dit que si le son compris dans la mesure en a été enlevé puis retiré, la ḥalla n'est pas due, parce qu'il s'agit d'observer l'usage habituel des pâtes. R. Simon b. Lakisch dit que l'avis de notre mischnâ est conforme à celui de R. Simon b. Gamaliel, puisque celui-ci dit plus loin (III, 7) : la ḥalla n'est due sur une pâte mêlée, composée en partie de riz et en partie de froment, que lorsqu'il y a de la dernière sorte la mesure légale (de même ici, le son, une fois enlevé constitue comme une autre sorte et ne peut plus être joint). Les disciples de R. Ḥiya Rouba b. Lulitha disent au nom de R. Josué b. Lévi que cette mischnâ peut s'expliquer d'après l'avis de tous (comme l'avait dit aussi R. Yoḥanan). R. Ména ajoute : quoique mon maître R. Yossé n'ait pas énoncé cet avis, il s'est exprimé d'une façon analogue à R. Yoḥanan, qu'il s'agit de l'usage habituel aux pâtes : or, lorsqu'on a enlevé le son et que l'on veut ensuite l'y remettre, ce n'est pas l'usage (et la ḥalla n'est pas due). — On a enseigné que R. Juda dit : pourquoi le propriétaire donne-t-il 1/24 et le boulanger seulement 1/48 ? C'est que ce dernier considère sa pâte avec avarice, et le propriétaire la voit d'un œil plus favorable. Selon les autres sages, ce n'est pas le motif invoqué qui prédomine, mais l'on déduit de ce verset (Nombres, XVI, 26) : *Vous donnerez l'impôt divin au pontife Aron*, qu'il faut donner au *cohen* une part présentable, digne du sacerdoce ; or, comme la pâte d'un boulanger est grande, 1/48 suffit, tandis que celle d'un simple propriétaire, étant petite, il faut 1/24. Mais n'a-t-on pas enseigné que lorsqu'on pétrit une pâte servant à la fois pour son propre usage et pour un grand repas donné par le fils, on prélève aussi 1/24, et pourtant c'est une grande pâte ? C'est la mesure pour toutes les pâtes des particuliers, sans distinguer les grandes des petites. De même encore on a dit : lorsqu'une femme prépare une pâte pour la vendre au marché, elle ne prélèvera que 1/48 ; car lorsqu'elle la pétrit à son usage, elle y regarde avec moins de parcimonie que si c'est destiné à la vente. Quant à la pâte devenue impure, dit Rabbi, la mischnâ parle de la femme habituée à donner 1/24 (il suffit alors de donner moins) ; mais si elle a l'habitude de donner 1/48, elle remettra 1/24, afin que le pécheur ne soit pas récompensé de la faute commise (de l'avoir laissé devenir impure).

8. R. Eliézer dit [1] on peut prendre la pâte pure pour libérer l'impure,

1. Cf. Babli, tr. *Sôta*, f. 30a.

et l'on opère ainsi entre la pure et l'impure: on prend la Ḥalla de la pâte pure non encore libérée, et l'on place entre les deux un morceau plus petit qu'un œuf (inaccessible à l'impureté), lequel servira de jonction, afin que la Ḥalla soit prise pour ce qui l'environne de près. Les autres sages l'interdisent (de crainte du contact impur).

Est-ce que la maison ne sert pas à former une jonction (imaginaire) entre les pâtes, sans qu'elles se touchent? (et serait-ce contraire à R. Eliézer, qui permet d'employer une part de la pure à libérer l'impure ?) Lorsqu'on a souci qu'il n'y ait pas de mélange entre les 2 objets, fussent-ils dans le même vase, la maison ne saurait les réunir ; celle-ci les unit seulement, lorsqu'on ne s'inquiète pas de la disposition. Or, une pâte impure et une autre pure seront surveillées pour qu'elles ne se mêlent pas à l'autre, lorsque l'impureté est du premier degré ; mais lorsque la pâte impure l'est au 2e degré et que son contact ferait un 3e degré, on n'en tient pas compte pour ce qui est soumis à la Ḥalla (les autres sages la considèrent à l'égal de la Ḥalla même et l'interdisent aussi au 3e degré)-[1].

CHAPITRE III.

1. On peut goûter passagèrement à la pâte de froment jusqu'à ce qu'elle soit roulée (en signe de mélange final), ou pour la pâte d'orge lorsqu'elle est battue à la main. Lorsqu'une de ces 2 opérations a été faite et que l'on mange avant de donner la Ḥalla, on est passible de la peine capitale. Dès que la femme a mêlé l'eau, elle peut prélever la Ḥalla (de crainte qu'une impureté survienne), à condition que le mélange mouillé forme au moins 5 quarts de *cab*.

R. Ḥagaï dit : il n'est question que d'une consommation passagère, mais c'est interdit pour une consommation fixe [2]; car on en mangerait beaucoup, puis agissant de ruse on arriverait à ce qu'il ne reste plus la quantité légalement soumise à la Ḥalla (et elle serait évitée). Quant à cela, dit R. Yossé, on n'en peut rien conclure pour le repas fixe, qui est aussi permis sans se préoccuper de ladite crainte) ; comme il s'agit d'une pâte dont la préparation n'est pas achevée, en prendrait-on 2 ou 3 grandes miches, cela ne fait rien aussi longtemps que l'on peut remettre le reliquat au pétrin non achevé. C'est ainsi que R. Yossé a dit au nom de R. Zeira de la part de R. Eliézer [3]: Même le liquide qui se trouve déjà réparti dans des *lougs* (mesures) n'est pas considéré comme soumis aux dîmes aussi longtemps que les travaux préparatoires ne sont pas achevés, parce qu'alors on a l'intention de remettre à la cave ce qui n'a pas été bu. Où a-t-il été dit qu'il n'est pas permis d'éviter la Ḥalla? C'est lorsqu'on a dit plus

1. Le texte qui suit jusqu'à la fin du chap. se trouve déjà ci-dessus, tr. *Troumôth*, ch. II, § 1, fin.— 2. Sifri sur la section *Schelah*, nº 110. — 3. Cf. ci dessus, tr. *Maasseróth*, ch. I, § 6, et ch. IV, § 3, fin.

haut (II, 3) : « Celui qui ne pourra pas pétrir sa pâte à l'état pur devra la diviser en mesures de la valeur d'un cab, » afin de l'éviter de cette façon ; il faut donc croire que ce procédé est seulement autorisé lorsqu'il est impossible d'agir autrement, mais au cas contraire il n'est pas permis d'éviter la Ḥalla en divisant la pâte par morceaux d'un cab. — Pour les produits autres que le froment et l'orge (c.-à-d. l'épautre, l'épi de renard et le seigle), on se règle, paraît-il, d'après le battage manuel de la pâte. Lorsqu'il y a une pâte composée en même temps de froment et de riz, d'après quelle opération se réglera-t-on ? D'après l'action de la rouler ou de la battre ? (Point de réponse). R. Oschia dit : la Ḥalla se prend par flans lorsqu'on roule finalement la pâte de froment, ou lorsque la pâte de farine d'orge est battue à la main. R. Eliézer dit au nom de R. Oschia : c'est lorsque la pâte devient friable. Est-ce à dire que R. Oschia conteste l'avis de la Mischnâ en indiquant une mesure antérieure au pétrissage ? Non, répondit-on ; sa mesure est celle que prescrivent les rabbins pour l'obligation de la Ḥalla ; tandis que la Mischnâ indique la mesure prescrite légalement. R. Juda b. Bethera dit : la Ḥalla est due lorsque les morceaux deviennent très-grands (lorsqu'on a fini de rouler la pâte). Sur quoi se fonde-t-il ? Sur ce qu'il est dit (Nombres, XV, 19) : *comme l'oblation de la grange, ainsi vous la prélèverez ;* c.-à-d. de même que la grande oblation sacerdotale doit être prélevée sur les produits entièrement prêts, il en sera de même pour la pâte. S'il en est ainsi et que l'on exige l'achèvement, on devrait attendre que le pain soit cuit et mangeable ? Non, répond R. Matnia, on compare à la mise en grange la seule action de pétrir (pas davantage).

R. Yossé dit au nom de R. Simon b. Lakisch : la Mischnâ qui prescrit la ḥalla dès que l'on a mis l'eau dans la farine, se conforme à l'avis de R. Akiba, puisqu'il dit plus loin (IV, 4) : lorsqu'on prélève la ḥalla sur une pâte de la valeur d'un cab, elle est valable selon R. Akiba (quoique d'une mesure inférieure). Selon les autres sages, elle n'a pas ce caractère sacré (la mesure étant trop petite). Mais, fut-il objecté, cette assertion de R. Akiba ne s'applique qu'à un fait accompli, tandis que notre mischnâ parle du principe, de ce qu'il y a à faire comme règle? En effet, R. Yona ou R. Ḥiya dit au nom de R. Simon b. Lakisch que les rabbins ont cédé et se sont rangés à l'avis de R. Akiba, de sorte que c'est permis même en principe. Selon R. Yoḥanan, l'avis de notre mischnâ est conforme à tous (même aux autres sages dont l'avis est cité plus loin), car l'action de mettre l'eau dans la farine est bien déterminée par l'expression biblique « commencement [1] de la pâte », ou 1er acte de cette confection. Ainsi, il a été enseigné [2] : lorsque des produits encore soumis aux dîmes ont été mêlés avec du profane libéré [3], la moindre parcelle en est interdite ; si l'on a ailleurs de quoi se nourrir, on s'en servira mentalement pour prélever du

1. Littéralement : *prémice*, mot détourné ici de son vrai sens. — 2. Tossefta sur *Troumôth*, ch. 5. — 3. On ne peut pas prendre la dîme du mélange même, de crainte que la partie prélevée soit du profane libéré ; ce qui ne peut pas libérer le reste.

moins l'oblation de la dîme dans une mesure proportionnelle au dû sur la partie du mélange non libérée; si l'on n'a rien ailleurs, on devra, selon R. Eliézer b. Arakh, désigner nominalement dans ce mélange une petite part proportionnelle pour l'oblation de la dîme, qui, se trouvant au milieu de plus de 101 parts équivalentes, est annulée par l'ensemble. R. Jacob Gebulia dit au nom de R. Ḥanina que cet avis de R. Eliézer b. Arakh doit servir de règle. Au contraire, dit R. Yoḥanan, on peut prouver qu'il ne sert pas de règle, de ce qu'il est d'usage parmi les femmes des cohanim de prélever elles-mêmes la ḥalla sur les pâtes, afin d'éviter tout contact impur; or, en opérant, elles ont l'habitude de s'exprimer ainsi : cette ḥalla est considérée comme prise sur cette pâte, sur la levure qui y est jointe, sur la farine qui y resterait, sur le grand morceau qui se trouvera au-dessous, lorsque la pâte fera une seule masse ; que cette parcelle dans ma main soit consacrée à titre de ḥalla, hormis ce qu'il y aurait d'impur. Pourquoi ne dit-elle pas qu'elle y comprend la partie impure, laquelle disparaissant dans 101 parts équivalentes serait absorbée par la ḥalla (comme cela a lieu en ce cas pour l'oblation), le tout serait tenu pour de la ḥalla pure ? Donc, l'annulation n'ayant pas eu lieu pendant la non-libération, il n'y a plus d'absorption (selon l'avis des autres sages). R. Yona dit que R. Samuel de Cappadoce et un autre rabbin expriment deux avis différents sur ce point : l'un dit que, plus haut où l'impureté est englobée (selon R. Eliézer), il s'agit du cas où il y a de quoi prélever la ḥalla (l'annulant par le nombre), tandis qu'ici où elle est exclue, il est question d'une proportion moindre qui ne l'englobe pas. L'autre dit : Puisque l'annulation n'est pas forcée [1], c'est comme si le propriétaire avait de quoi se nourrir ailleurs (auquel cas il faut un prélèvement proportionné). R. Yossé dit : il faut croire que lorsqu'au vendredi, vers le soir, plusieurs femmes apportent leurs pâtes à cuire, en raison de l'agglomération, on prélève pour ainsi dire d'une pâte soumise à la ḥalla pour libérer une autre également soumise; mais pour les autres jours de la semaine, il a été institué que la ḥalla due sera prise de la partie pure pour libérer l'impure et non de l'avoisinant, de crainte d'employer ce qui est dispensé (n'ayant pas la quantité légale), à libérer ce qui est encore soumis. R. Yôna dit au contraire : il semble qu'en semaine ce n'est pas dû, en raison de la petite quantité, mais pour l'apport fait le vendredi après-midi, il faut spécifier qu'on a prélevé la ḥalla pour la partie impure de la pâte, laquelle sera du profane impur. Pourquoi? Aussi longtemps qu'elle ne forme pas une seule masse (en semaine) on prendrait une part (non due) pour la ḥalla ; mais lorsque c'est une grande masse (le vendredi) le tout est consacré à titre de ḥalla (et l'on ne peut plus rien en détacher pour libérer le reste). Or, s'il était admis que la dite femme du cohen, en venant prendre la ḥalla, exclut de la pâte la partie impure, il se trouverait qu'il y a une part impure soumise aux droits mêlée à la ḥalla (n'étant

1. Si même on sait qu'il y a assez de halla pour annuler l'impure, elle est permise à tous.

pas annulée) ; mais s'il est admis que la ḥalla s'applique aussi à la pâte impure, le reste sera du profane impur ; ne vaut-il pas mieux prendre de ce qui est dispensé pour libérer ce qui est soumis, afin qu'il n'y ait pas des produits non-libérés impurs mêlés à la ḥalla ? R. Samuel b. Abdima répond : cette sanctification est rétroactive ; par conséquent, il semble que l'on prélève d'une part soumise pour celle qui l'est également (aussi bien en semaine que le vendredi). Pourquoi la condition qu'il n'y ait pas là 5 quarts de *cab* ? (Même en ce cas, la dispense devrait être maintenue par la condition préalable, dite au sujet de la femme ?) Rabbi dit : elle a été professée avant qu'il ait été question de l'habitude prise par les femmes des cohanim d'aller recueillir la ḥalla (lorsqu'on n'émettait pas la condition pour la ḥalla).

2. Si la pâte se trouve atteinte par un mélange d'oblation avant qu'on l'ait roulée et achevé de la pétrir, elle est dispensée de la Ḥalla, à titre de mélange sacré. Une fois qu'elle a été roulée, l'obligation subsiste. Si un doute d'impureté est survenu [1] avant que la pâte ait été roulée, on peut la continuer même à l'état impur (étant désormais interdite au cohen) ; mais si elle est survenue après que la pâte a été roulée, il faut la continuer avec pureté (la Ḥalla étant due en ce cas).

3. Si une femme a consacré sa pâte au Temple avant de la rouler [2] et qu'ensuite elle la rachète, elle doit la Ḥalla (la pâte n'étant plus sacrée lors de l'achèvement) ; et de même elle la doit si elle a consacré la pâte après l'avoir roulée, puis rachetée. Si elle l'a consacrée avant de l'avoir roulée, que le trésorier des saintetés l'a achevée et qu'ensuite elle la rachète, elle est dispensée de la Ḥalla ; puisqu'au moment où cette dernière était due, la pâte consacrée était dispensée de la Ḥalla.

R. Yôna dit : R. Ḥiya Rouba (le grand) nous a enseigné deux sujets qui sont opposés l'un à l'autre. Ainsi, les produits non-libérés ont été considérés à l'instar des profanes libres (et lorsqu'ils sont impurs au 2e dégré, ils ne transmettent pas d'impureté au 3e dégré) ; de même que le doute sur la propagation d'une impureté, qui rend l'oblation prélevée impropre à la consommation sacerdotale, met aussi obstacle à ce qu'un objet profane de ce cas constitue l'oblation. Or, selon lui, il y a en tous cas une contradiction : si les produits non libérés sont considérés à l'instar des profanes libres (et que la pâte soumise à la ḥalla n'est pas tenue comme telle), pourquoi d'autre part ce qui est sujet au doute, au point de rendre l'oblation impropre au service, empêche-t-il le profane du même cas de servir à l'oblation (comme étant de la ḥalla) ? R. Yona répond : nous avons bien enseigné les deux règles (et R. Ḥiya peut aussi les avoir dites) ; car il a été enseigné [3] : lorsqu'un mets de la première dîme (non encore

1. Cf. Babli, tr. *Nidda*, f. 6b. — 2. Cf. Babli, tr. *Menahoth*, f. 67a. — 2. Mischnâ, tr. *Tboul yom*, ch. IV, § 1.

libéré de l'oblation de la dîme, ou 100e), est devenu susceptible d'impureté par de l'humidité et qu'un cohen purifié le même jour a touché, ou s'il a été contaminé par des mains impures (ce qui est un 2e degré, interdisant l'oblation, non les mets profanes), on prélèvera l'oblation de la dîme avec pureté, parce que le contact du cohen purifié en ce jour n'est qu'une impureté au 3e degré, n'ayant pas d'effet sur le produit profane. Ce dernier donc, quoique soumis à la ḥalla, n'est pas sacré comme elle et sera tenu pour profane. Enfin, le doute sur la propagation d'une impureté, qui rend l'oblation levée impropre à la consommation sacerdotale, met aussi obstacle à ce qu'un objet profane de ce cas constitue l'obligation ; de même notre mischnâ dit : « Si un doute est survenu après que la pâte ait été roulée, on peut la continuer même à l'état impur ; mais s'il est survenu après que la pâte a été roulée, il faut la continuer avec pureté. » Cette opinion, dit R. Scheschetli, est conforme à celle de R. Akiba, qui dit plus haut (II, 3) qu'au besoin on pétrira la pâte à l'état impur, plutôt que de la répartir en plusieurs *cabs*, en évitant de prélever la ḥalla. Selon R. Zeira, elle peut s'accorder avec l'avis de tous ; quant à l'avis permettant de continuer au besoin la pâte à l'état impur, il s'agit du doute sur l'impureté (auquel cas les rabbins disent de répartir la pâte par *cabs*, et R. Akiba de la pétrir en une masse). Mais, objecta R. Ḥiya bar R. Aboun en présence de R. Zeira, n'a-t-on pas enseigné qu'il en sera de même pour toutes sortes de fruits atteints d'une impureté douteuse avant que leur travail préparatoire soit achevé, on peut les traiter à l'état impur ; mais une fois qu'ils sont prêts (et soumis à l'oblation), il faut les traiter avec pureté ; or, on ne saurait supposer la subdivision en petites parts de façon à éviter l'oblation qui est toujours due? C'est donc conforme à R. Akiba seul. R. Zebid dit : j'ai posé cette objection, à savoir pourquoi il est permis de la pétrir même à l'état impur, et R. Yossé au nom de R. Ila, m'a répondu[1] : il serait juste de laisser pétrir la pâte sans précautions de pureté, en vertu du texte biblique (Nombres, XVIII, 8) : *Je t'ai confié le soin de mes offrandes* ; c.-à-d. l'oblation doit être préservée de tout contact impur, non les produits soumis. Mais à quoi devra-t-on appliquer l'un des versets suivants (28) : *Vous en offrirez l'oblation divine au pontife Aron*? Cela veut dire qu'en principe il faut agir en sorte de l'offrir au cohen dans un état digne de lui (pur) ; mais comme ici ce n'est plus possible, puisque c'est impur, on pourra continuer de traiter la pâte sans pureté.

4. De même[2], si quelqu'un déclare ses fruits consacrés avant qu'ils aient atteint la période qui les soumet aux dîmes et qu'il les rachète, la dîme est due (l'obligation n'ayant commencé qu'après le temps du rachat) ; s'ils ont été consacrés après la période d'obligation des dîmes, puis rachetés, on doit la dîme (payable déjà avant la consécration). S'ils ont

1. Cf. même série, tr. *Abôda zara*, ch. IV, § 9 (f. 44b). — 2. Ce § se retrouve textuellement au tr. *Péa*, ch. IV, § 5 (8) (t. II, p. 38).

été consacrés avant l'achèvement des travaux préparatoires (constituant l'obligation), que le trésorier des saintetés les ait terminés et qu'ensuite on les ait rachetés, ces produits sont dispensés de tous droits, puisqu'au moment où ils en eussent été passibles, ils en étaient dispensés par leur caractère sacré.

5. Lorsqu'un idolâtre a chargé un israélite de lui pétrir une pâte, elle est dispensée de la Ḥalla. Si elle lui a été donnée en cadeau, avant d'avoir été roulée, elle est soumise (l'obligation n'a commencé qu'après) ; si le présent a été donné après que la pâte était roulée, elle est dispensée de la Ḥalla. Si l'on pétrit une pâte en commun avec un idolâtre, au cas où la part de l'Israélite n'a pas la grandeur soumise à l'obligation, la Ḥalla n'est pas due.

Quelle différence y a-t-il entre la pâte dont il est question ici (dispensée de la ḥalla) et celle que l'on doit fournir en impôt[1] de vivres, ἔρανον, et qui est soumise au droit de ḥalla? (Pourquoi celle-ci est-elle soumise, quoique remise aussi par un étranger qui l'impose?) Ailleurs, la pâte étant au pouvoir de l'Israélite, il se peut que le païen ne la prenne pas et en veuille soit le montant en argent, soit une autre équivalente (il faut donc donner la ḥalla), tandis qu'ici la pâte est remise par le païen, et il va sans dire qu'il la garde. On a aussi enseigné : lorsque des produits fournis par des israélites sont élaborés par des ouvriers païens, la ḥalla est due ; lorsqu'au contraire le produit est aux païens et que des ouvriers juifs y travaillent, la ḥalla n'est pas due. Nous avons appris de même, dit R. Yossé, que lorsqu'un païen a remis de la farine à un juif pour pétrir la pâte, celle-ci est dispensée de la ḥalla. R. Aboun b. Ḥiya demanda en présence de R. Zeira : lorsque la part qui est au juif est suffisante en quantité pour être soumise, dira-t-on que l'on suppose la présence d'un cab d'un côté et du second de l'autre, séparés par le *cab* du païen, de façon à éviter le droit de ḥalla ? Non, répondit R. Zeira, puisque le mélange n'est pas fait de la main des païens, la ḥalla est due (il y a mélange parfait de la quantité légale).

6. Lorsqu'un prosélyte a une pâte qui était achevée avant sa conversion au judaïsme[2], il est dispensé de la Ḥalla ; si elle a été achevée après sa conversion, il doit la Ḥalla, ainsi qu'en cas de doute ; mais l'on n'est pas tenu (en cas de rachat) d'ajouter le 5e. R. Akiba dit : tout dépend de la question de savoir si le pain au four formait déjà une croûte.

On a dit ailleurs[3] : lorsqu'un prosélyte avait une vache qu'il a égorgée selon les prescriptions mosaïques avant sa conversion au judaïsme, il est dispensé de donner au cohen les redevances légales ; mais si elle a été égorgée

1. Ce terme se retrouve dans Babli, tr. *Pesahim*, f. 6a ; tr. *Baba bathra*, f. 8a. Cf. *Péa*, ch. I, § 1. — 2. Cf. Babli, tr. *Menahoth*, f. 67a ; tr. *Hullin*, f. 134a. — 3. Mischnâ, tr. *Hullin*, ch. XI, § 4.

après sa conversion, il les doit ; en cas de doute, il est dispensé, car c'est au réclamant de fournir la preuve qu'il lui est dû. Or là, il est dit qu'en cas de doute il y a dispense, tandis qu'ici en cas de doute l'obligation subsiste? En effet, dit R. Aha, j'ai présenté cette objection devant R. Amé, qui m'a dit : lorsqu'il a été dit ici qu'il faut dans le doute prélever la ḥalla, il fallait ajouter qu'alors le propriétaire réclamera le montant de la caisse sacerdotale (laquelle fournira la preuve de la dette). R. Jacob bar Zabdi ou R. Ḥiya dit aussi au nom de R. Eliezer qu'après le prélèvement remis, on en touchera le montant à la caisse de la tribu sacerdotale. Mais pourquoi n'en est-il pas de même pour les redevances douteuses du prosélyte sur la bête égorgée et ne doit-il pas les prélever sauf remboursement ? C'est que, répondit R. Yossé, comme la ḥalla non remise serait punissable de la peine capitale, on opère le prélèvement sauf paiement, parce que le créancier doit prouver qu'il y a dette ; tandis que pour les morceaux à prendre sur les bêtes égorgées, la gravité n'est pas la même, et l'on n'exige pas cet échange (simple formalité). R. Aboun bar R. Ḥiya dit : Lorsque deux païens fournissent 2 *cabs* à une pâte (soit pour chacun moins de la mesure légale), qu'ils divisent en deux, puis ils se convertissent au Judaïsme et ils ajoutent chacun à leur part de quoi lui donner la mesure légale complète, ils doivent à ce moment donner la ḥalla ; car si la pâte de chacun avait eu la mesure complète avant la conversion, elle eût été dispensée de la ḥalla à titre de pétrissage païen (elle n'était due qu'au moment du complément). Lorsque deux Israélites ont apporté chacun un cab pour la pâte, qu'ils ont divisée en deux, qu'ensuite ils ajoutent chacun à leur quote-part de quoi la compléter, la ḥalla n'est pas due ; car il y avait eu pour eux un moment d'obligation, c'était lorsque leurs deux parts étaient encore jointes ; et lorsqu'ils l'ont divisée la dette a cessé pour toujours, en dépit de l'addition faite plus tard. Lorsqu'un Israélite et un païen ont remis chacun un cab pour une pâte, qu'ils ont divisée, et qu'ensuite ils ont ajouté chacun de quoi la compléter (après la conversion du second), il va sans dire que la partie de l'Israélite est soumise aux droits ; mais qu'en est-il de celle du païen [1] ? Il est évident que si la partie de l'israélite est soumise, c'est à cause de celle du païen (laquelle, faute de jonction, était dispensée) ; donc, celle de l'israélite seule est-elle soumise, non celle du païen? Elles le seront toutes deux.

« Selon R. Akiba, est-il dit, tout dépend de la formation de la croûte au four. »

Les compagnons d'études disent au nom de R. Eliézer [2] que R. Akiba reconnaît comme les autres sages qu'à l'égard d'une pâte profane ordinaire, l'obligation commence lorsqu'on la roule. R. Ila dit au nom de R. Eliézer que R. Akiba reconnaît comme les autres sages qu'à l'égard de la pâte sacrée l'action de la rouler comme telle provoque la dispense de la ḥalla. Cahana dit

1. Sa part n'étant soumise que depuis le complément, devra la ḥalla ; ou par son attache à la part juive, pétrie par le païen, est-elle dispensée une fois pour toutes? — 2. Cf. Babli, tr. *Menahoth*, f. 67ª.

que, selon R. Akiba, l'action de niveler le monceau de blé ne le dispense pas encore des redevances dans le local des saintetés (il faut des opérations plus décisives). R. Yona dit : cet avis de Cahana conteste celui de R. Eliézer : celui qui admet que le pétrissage entraîne la dispense l'admet aussi pour le nivellement; et celui qui n'admet pas qu'il y ait dispense pour le pétrissage ne l'admet pas non plus pour le nivellement [1] ; tandis que, selon les rabbins, il y a dispense au moment de rouler la pâte lorsqu'elle se trouve en la possession d'un païen, non pour le nivellement. Or, n'y a-t-il pas une contradiction? Les rabbins dispensent de la ḥalla la pâte qui est roulée chez un païen, et pourquoi disent-ils que le nivellement du monceau de blé par le païen n'entraîne pas cette dispense? Là, c'est différent [2], parce qu'il est dit (Lévitique, XXVII, 30) : *toute dîme de la terre, des semences de la terre* (il faut donc payer les redevances sur tous les produits de la terre fussent-ils élaborés par un païen). Mais n'est-il pas écrit : *du pain de la terre*? (Il ne devrait pas y avoir de dispense pour le pétrissage d'une pâte par un païen?) Non, parce qu'il est dit : « *du* pain », en partie, non tout (On applique la restriction à exclure la pâte de riz ou de millet, rien au-delà). R. Ḥanina fils de R. Hillel dit : de ce que les rabbins ont dit, on peut conclure que l'avis de Cahana n'est pas en opposition avec celui de R. Eliézer : ainsi, bien que les autres sages disent qu'il y a dispense pour la pâte roulée chez le païen, il n'y en a pas pour le nivellement dans ces mêmes conditions; de même, R. Akiba dit qu'il n'y a pas de dispense pour la pâte roulée chez le païen, ni pour le nivellement accompli dans le local des saintetés (il n'y a pas de parallélisme forcé entre le nivellement sacré et celui du païen, mais il le compare au roulage du païen).

7. Si l'on fait une pâte composée de froment et de riz, et que le goût du blé domine, l'on devra payer la Ḥalla, et l'on peut s'en servir le 1er soir de Pâques pour remplir le devoir pascal. Si elle n'a pas ce goût, on ne doit pas la Ḥalla, et elle ne peut pas servir pour le devoir pascal.

Cet enseignement doit être opposé à l'avis de R. Simon b. Gamaliel qui dit : la ḥalla n'est jamais due sur une pâte composée de diverses sortes que lorsqu'elle contient la mesure légale de blé. R. Jacob b. Idi dit au nom de R. Simon b. Lakisch que cette opinion sert de règle. R. Ila dit : soit d'après les rabbins d'ici (Palestine), soit d'après ceux d'ailleurs (Babylone), on dit que la majeure partie devra être du blé et que le goût du blé domine. Selon R. Houna, il suffit que le goût du blé domine, sans que ce soit aussi la majeure partie. La Mischnâ n'est-elle pas en opposition avec R. Houna, puisqu'il est dit : lorsqu'on a mêlé une espèce de légumineux, la dispense subsiste jusqu'à ce qu'il y ait la majorité en blé et que son goût domine? (on voit donc qu'il faut les deux conditions?) Ce n'est vrai, fut-il répondu, qu'à l'égard des espèces en

1. Puisque, selon lui, le nivellement ne dispense pas de l'oblation, la pâte roulée dans le local sacré ne sera pas dispensée de la halla. C'est contraire à R. Eliézer. — 2. Cf. ci-dessus, tr. *Maasseróth*, ch. I, § 1.

dehors des 5 sortes énumérées au commencement (I, 1). N'y a-t-il pas un enseignement opposé à l'avis de R. Ila, puisqu'il est dit ci-après (§ 10) : « Si l'on prend la levure d'une pâte de froment et qu'on la met dans une pâte de riz, au cas où elle a le goût du blé elle est soumise à la ḥalla ; au cas contraire, elle en est dispensée. » (Ne voit-on pas que tout dépend du goût seulement ?) Ce n'est pas absolu et ce n'a été dit que pour la suite : « L'inaffranchi cause l'interdit pour la même espèce ; mais pour le mélange avec une autre sorte, cela dépend du goût. » R. Yona servait de base à R. Zeira, lequel entendit la voix de R. Ila, qui était assis à enseigner au nom de R. Yoḥanan : il importe que le goût du blé domine sans représenter la majeure partie ; puis il entendit que R. Yossé dit au nom de R. Yoḥanan qu'il faut les 2 conditions réunies, le goût et la majorité. Or, dit R. Zeira à R. Yona, il a dû y avoir des confusions dans ces relations, et celle de R. Yossé doit insister sur ce que le goût seul suffit ; en signe de quoi il suffit de se rappeler que R. Yossé se range à l'avis de R. Houna.

8. Si quelqu'un enlève la levure d'une pâte dont la Ḥalla n'est pas encore prélevée et qu'il la joint à une autre dont la Ḥalla est prise, au cas où il a encore de quoi se nourrir (par d'autre farine), il faudra restituer la valeur proportionnelle [1] ; au cas contraire, une seule Ḥalla suffira pour le tout.

9. De même, si des olives de la cueillette (du propriétaire) ont été mêlées à celles du grapillage des pauvres, ou des raisins de la vendange à ceux qui sont égrénés par les pauvres, au cas où l'on a encore de quoi se nourrir (par d'autres produits analogues), il faudra restituer une valeur proportionnelle (pour compléter la mesure) ; au cas contraire, on ne prélèvera qu'une fois l'oblation et l'oblation de la dîme pour le tout ; sur le reste, on prendra proportionnellement la dîme et la 2e dîme.

10. Si l'on prend la levure d'une pâte de froment et qu'on la met dans une pâte de riz (non soumise au droit isolément), au cas où elle a le goût du blé, elle est soumise à la Ḥalla ; au cas contraire, elle en est dispensée. Pourquoi alors dit-on (aux 2 §§ précédents) qu'un produit inaffranchi, si petit qu'il soit [2], cause l'interdit ? C'est vrai pour la même espèce (mêlée) ; mais en cas de mélange avec une sorte différente, cela dépend du goût.

R. Aboun b. Ḥiya demanda en présence de R. Zeira : lorsque l'offrande de farine se trouve mêlée à de la fine fleur profane, sera-t-il permis au *cohen* d'agir avec ce mélange comme d'habitude, de prendre la poignée à brûler et de consommer le reste ? Oui, répondit R. Zeira, on la prendra et laissera manger le reste, par application du verset (Lévitique, II, 3) : *ce qui restera de*

1. Il complétera la quantité nécessaire à l'obligation et prélèvera la Halla. Cf. tr. *Zebahim*, f. 78a. — 2. Cf. Babli, tr. *Abôda zara*, f. 73b.

cette offrande sera pour Aron et ses fils. Mais, objecta R. Aboun (qui ne suppose pas qu'il y ait annulation), est-ce qu'en présence du mélange d'objets inaffranchis avec du profane libéré on invoque le verset (Nombres, XVIII, 28) : *Vous en donnerez l'oblation divine au pontife Aron ?* (Pourrait-on, en ce cas, prélever l'oblation?) En effet, répondit R. Zeira, je n'ai dit nulle part que l'on ne peut pas s'en servir pour libérer d'autres produits, ou pour le libérer par une partie prise dans ce mélange même : or, il est évident que si l'on ne pouvait pas l'employer à libérer d'autres produits, on ne pourrait pas non plus en prendre une partie pour le libérer lui-même; ce qui n'est pas, notre mischnâ indiquant que l'on peut en prendre une part pour le libérer lui-même, puisqu'elle dit : « au cas contraire, une seule ḥalla suffira pour le tout. » On ajouta que cette remarque de R. Zeira (tirée de la mischnâ) n'est pas une objection contre R. Aboun b. Ḥiya ; car quelle différence y a-t-il entre la prise d'une partie d'un mélange pour le libérer lui-même et ce prélèvement opéré pour libérer d'autres produits ? Lorsqu'on en prend une partie pour le libérer, la partie profane qui s'y trouve l'annule également [1], puisque la partie inaffranchie ne pourrait pas servir en ce cas à être de l'oblation ; tandis qu'au cas où l'on en prend une partie pour libérer d'autres produits, la partie profane qui s'y trouve n'est pas annulée, parce que sa partie inaffranchie peut servir à l'oblation. Ceci prouve, dit R. Yossé, que lorsque des produits inaffranchis ont été mêlés avec de l'oblation, il n'y a pas d'annulation, puisque ces produits inaffranchis peuvent servir à l'oblation. De même, la remarque de R. Aboun b. Ḥiya n'est pas une objection contre R. Zeira, et l'on raisonnera ainsi : si la partie supérieure (la poignée à brûler) a été annulée par le profane, la partie inférieure (le reste) l'est au même titre; et si la partie inférieure n'était pas annulée, la partie supérieure ne le serait pas non plus par sa part profane, la consécration se trouvant déjà faite avant la prise de la poignée, et il faut que l'annulation ait lieu auparavant.

Au cas contraire, est-il dit (lorsqu'on n'a pas de quoi se nourrir ailleurs), on apporte une pâte ayant 4 quarts de farine non libérée de la ḥalla, et on l'approche du quart de levure de façon à les confondre ensemble (et comme ce total aura la mesure légale des 5 quarts, la ḥalla sera due). R. Yona dit au nom de R. Zeira : cela prouve qu'un quart de levure (ajouté) qui entraîne l'obligation de la ḥalla sur place l'entraîne aussi pour 4 quarts d'autre part (ceux auxquels on le joint); et cela prouve aussi que deux parts qui se confondent sont soumises légalement à la ḥalla. R. Imi dit qu'il y a une discussion à ce sujet entre R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch [2] : selon le premier, la confusion entraîne l'obligation légale; d'après le second, elle est seulement rabbinique. R. Ḥiya b. Aba relatait ces avis en les renversant. On demanda à R. Yossé ce qu'il avait entendu de R. Yoḥanan [3] : je n'ai rien entendu, répondit-

1. La Mischnâ permet de prendre de ce mélange pour le libérer lui-même, non d'autres, rabbiniquement. — 2. Cf. ci-dessus, ch. I, § 1, milieu. — 3. Est-ce une jonction admise légalement ou non?

il, et nous déduisons les opinions de ces rabbins de ce qu'ils ont dit ailleurs [1]; car il est dit : lorsqu'on importe des pains consacrés, posés l'un sur l'autre, que l'on se propose d'offrir isolés et qui se trouvent collés ensemble, leur jonction est formelle, selon Schammaï, par rapport au cohen purifié le même jour qui les toucherait et rendrait le tout impur (la jonction est légale) ; mais, selon Hillel, on ne les considère pas comme joints et le seul pain touché sera interdit. De ce dernier avis, R. Simon b. Lakisch conclut que le cohen pur qui aurait mangé des pains placés au-dessous de celui qui a été touché par un homme véritablement impur ne serait pas coupable. Ne voit-on pas là qu'il n'y a pas de jonction ? Cela ne prouve rien, répondit R. Yoḥanan : d'ordinaire la jonction est réelle ; seulement on fait une différence pour l'homme purifié en ce jour et l'on n'interdit pas le tout, parce qu'il est dit de lui qu'il est à la fois pur et impur (Lévitique, XIV, 9, et XV, 5 à 18) ; pour ce qui est profane, il est pur déjà pendant le jour, mais pour l'oblation le cohen devra attendre la nuit. C'est donc R. Yoḥanan qui déclare : bien que la jonction ne soit pas formelle à l'égard de celui qui s'est purifié le même jour, elle est légale pour tout ce qui se touche ; d'autre part, c'est R. Simon b. Lakisch qui dit que cette jonction n'est pas légale même pour le véritable impur. Mais n'a-t-on pas enseigné que si l'on n'a pas de quoi se nourrir ailleurs, on prend la ḥalla du mélange même, en y joignant une pâte de 4 quarts de farine (n'en résulte-t-il pas que la jonction est admise) ? On peut expliquer le cas de la Mischnâ, répond R. Oschia, en disant que le quart de levure en question provient d'une pâte qui était collée à une quantité suffisante pour être déjà soumise à la ḥalla (l'obligation provient donc seulement par jonction, et la dispense arrive de même, sans jonction légale). R. Zeira répond par un autre motif : la discussion a lieu entre R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch lorsque les pains consacrés, auxquels le purifié du jour a touché, n'ont pas été comprimés ensemble, mais se sont collés par superposition; tandis qu'au cas où la compression a été faite à la main (comme dans notre Mischnâ), tous reconnaissent que cette jonction est légale. On peut admettre aussi qu'il y a eu une compression volontaire pour les pains consacrés indiqués plus haut et au sujet desquels il y a contestation ; seulement R. Simon b. Lakisch qui est d'avis que la jonction n'est pas légale se conforme à ce qu'il dit ailleurs au nom de R. Ḥiskia [2]: les produits inaffranchis mêlés à d'autres qui le sont seront considérés comme annulés dans une majeure quantité (par suite de cette annulation, il y a tout au plus une défense rabbinique, et la jonction rabbinique suffit). C'est aussi l'avis de R. Yossé b. Nehoraï. Selon R. Yoḥanan, l'inaffranchi mêlé n'est pas annulé dans une majeure quantité.—R. Aba bar Mamal et R. Ila présentèrent à R. Yossé un exemple de produits inaffranchis mêlés aux profanes, et lui demandèrent si c'est annulé ? Ils supposaient qu'il en était ainsi, parce qu'il y a 2 avis (ceux de Ḥiskia et de R. Yossé) l'emportant sur un seul (R. Yoḥanan).

1. Mischnâ, tr. *Tboul Yôm*, ch. I, § 1. — 2. Cf. ci-dessus, tr. *Troumôth*, ch. IV, § 1, et tr. *Maasserôth*, ch. V, § 2.

Mais R. Yossé ne s'y rendit pas, ayant aussi contre eux l'avis de R. Josué b. Lévi, puisque R. Simon dit en son nom que l'inaffranchi n'est pas annulé dans une majeure quantité. Mais notre Mischnâ ne dit-elle pas qu'au cas contraire (n'ayant pas de quoi se nourrir ailleurs), on préfère une seule ḥalla pour le tout ? (comment donc R. Simon b. Lakisch admet-il l'annulation) ? R. Yossé répond : tous reconnaissent (même R. Simon b. Lakisch) qu'il faut opérer le prélèvement (par règle rabbinique), comme s'il n'y avait pas d'annulation. La discussion ne porte que sur la question de savoir s'il faut un second prélèvement au cas où l'oblation prélevée du mélange est retombée ailleurs: en ce cas, selon R. Simon b. Lakisch qui admet l'annulation, il n'est pas besoin d'un second prélèvement ; au contraire, selon R. Yoḥanan qui n'admet pas l'annulation, il faut la renouveler. R. Aba dit que la discussion entre ces deux docteurs porte seulement sur des produits soumis légalement aux divers droits ; mais, pour ceux qui sont seulement soumis par prescription rabbinique, tous reconnaissent que l'annulation est effective sur une majeure partie. R. Aba b. Cahana objecta en présence de R. Jérémie qu'il est dit dans notre mischnâ : « De même, si des olives de la cueillette (du propriétaire) ont été mêlées à celles du grapillage des pauvres, ou des raisins de la vendange à ceux qui sont égrénés par les pauvres, etc. » Or, ne s'agit-il pas là de produits soumis par règle rabbinique, le texte légal traitant seulement de l'huile ou du vin ? En effet, dit R. Mena, selon moi il s'agit là de l'huile provenant des olives de la cueillette, mêlée à l'huile provenant du grapillage. Mais, objecta R. Y oanan à R. Simon b. Lakisch, n'est-il pas dit plus loin (IV, 6) : « On peut prendre autant de fois la ḥalla d'une pâte non encore affranchie, que l'on traitera avec pureté et dont on prélèvera successivement des parts de ḥalla pour celles qui proviennent du blé douteux, jusqu'à ce qu'elle sente mauvais ; » or, si la majeure partie annule le reste, dès que la majorité est consacrée comme ḥalla on devrait annuler la partie inaffranchie dont on continue à prendre successivement des parts de ḥalla ? Il n'y a pas là de mélange, fut-il répondu, car chaque ḥalla est désignée par un indice spécial. Ce qui prouve que la majorité l'emporte, c'est qu'il est dit ailleurs [1] : « Lorsqu'on veut prélever à la fois l'oblation sacerdotale et celle de la dîme, ou 100e. On désignera une part sur 33 1/3 (3 °/$_{0}$), et l'on dira que l'une des cent parts se trouvant là soit tenue de ce côté comme profane, que le reste (les 2 autres parts) serve d'oblation pour tout ; de tel côté se trouvera la dîme, etc. » ; Or, s'il est obligé de faire ainsi les désignations, c'est parce que sans cela elles seraient annulées dans l'ensemble. Selon R. Isaac b. Eliezer, cette désignation a lieu, pour qu'on ne suppose pas qu'il y a dans un seul monceau l'oblation qui lui est afférente et celle d'un autre [2]. Puis, R. Isaac b. Eliézer revint sur son assertion et déclara sa réplique non avenue, puisqu'en réalité la 2e oblation n'a pas besoin d'être désignée plus spécialement selon R. Yoḥanan. Il dit : à l'endroit où a été désignée l'oblation du premier monceau se trouve aussi celle du second.

1. Mischnâ, tr. *Demaï*, ch. V, § 2. — 2. Cf. ci-dessus, tr. *Troumôth*, ch. III, § 5.

Ainsi, on peut prendre une courge sur laquelle on désignera successivement les parts d'oblation au fur et à mesure de la cueillette, jusqu'à l'englober entièrement comme oblation. Tel est l'avis de Rabbi. Selon R. Simon b. Gamaliel, il suffit en cueillant les courges de penser mentalement à l'oblation, sans une désignation matérielle, comme il en a l'habitude (parce que, selon lui, le produit inaffranchi n'est pas annulé). On semblait devoir en inférer que le préopinant exige la fixation locale de l'oblation, parce que sans cela (d'après lui) l'inaffranchi serait annulé par la majorité ; son interlocuteur, au contraire, se contentant d'une oblation fixée par la pensée à mesure de la cueillette, est d'avis que l'inaffranchi n'est pas annulé par la majorité. Il n'en est rien, dit R. Aba, et selon tous elle ne s'annule pas; si donc le premier interlocuteur prescrit la désignation, c'est pour le cas où un cohen se présenterait pendant l'opération (afin qu'on ne lui donne pas la partie qui est encore profane) ; le second ne prescrit pas de la donner jusqu'à l'achèvement de l'œuvre, sans se préoccuper des intérêts de la caisse sacerdotale.

Si l'on doit prélever 4 ou 5 tonneaux d'oblation se trouvant dans un fossé et que l'on ne peut pas les exhausser tous à la fois, on monte le premier tonneau au bord de la fosse en disant que c'est de l'oblation, et ainsi de suite pour les suivants (sans craindre que la suite se trouve annulée par la majeure partie profane). Tel est l'avis de R. Simon b. Gamaliel ; selon Rabbi, c'est après les avoir tous élevés au bord du fossé que l'on proclame l'oblation. On a cru devoir expliquer ainsi leurs avis : le premier dit d'indiquer l'oblation de suite, dès son élévation hors du fossé, parce qu'il est d'avis que le produit inaffranchi peut devenir nul par la majorité ; tandis que son interlocuteur est d'avis de les exhausser d'abord tous, parce qu'il n'admet pas l'annulation. Non, dit R. Abahou au nom de R. Yoḥanan, c'est la question d'avoisinement qui les divise : celui qui dit de les exhausser tous prescrit de prélever l'oblation sur ce qui avoisine (considérant tous ces apports comme un seul) ; l'autre au contraire prescrit de désigner l'oblation dès le 1er tonneau apporté, parce que ce ne serait plus du voisinage si l'on attendait que tout soit monté (le dernier seul étant voisin). Selon R. Samuel ou R. Abahou au nom de R. Yoḥanan, c'est l'inverse : celui qui dit de prélever l'oblation dès que le 1er tonneau est monté, le prescrit afin de libérer ce qui est bien voisin; l'autre dit de les monter tous au préalable, parce qu'il a moins souci du voisinage. Toutefois, remarqua R. Zeira, la partie naffranchie et la profane sont comme reliées par des fils et très-voisines.

CHAPITRE IV

1. Lorsque 2 femmes préparent 2 *cab* de farine et que les 2 pâtes se touchent, fussent-elles de la même espèce, elles restent dispensées de la dîme. Lorsque toutes deux appartiennent à une seule femme, elles sont soumises à l'obligation, si elles sont toutes deux de la même espèce ; au cas contraire, elles sont dispensées.

2. Qu'appelle-t-on de la même espèce? Le froment (en pâte) ne peut pas être joint avec toutes les espèces, seulement avec l'épautre. L'orge peut se fusionner avec toutes les espèces, sauf avec le froment. R. Yohanan b. Nouri dit : les autres espèces peuvent être jointes.

R Yohanan dit : en thèse ordinaire, lorsqu'une femme pétrit 2 pâtes, il lui est indifférent qu'elles se collent ensemble : mais 2 femmes pétrissant chacune leur pâte n'aiment pas que celles-ci se joignent. Lorsqu'une femme tient à ce que ses 2 pâtes ne se joignent pas, celles-ci sont considérées comme étant à 2 personnes ; et de même lorsque 2 femmes sont indifférentes à ce que les pâtes se joignent, elles sont considérées comme étant à une seule personne. Mais s'il est dit qu'une femme ne se préoccupe pas de savoir si ses 2 pâtes se joignent ou non, pourquoi les pétrit-elle à 2 reprises différentes? C'est que, dit R. Yôna, il s'agit du cas où elle n'a pas assez de place pour pétrir le tout en une fois. Cet avis de R. Yôna a été aussi exprimé de cette façon : si elle a assez de place pour pétrir les 2 cabs en une fois et qu'elle s'y livre à 2 reprises, c'est une preuve qu'elle a souci de ne pas laisser les 2 pâtes se joindre. De même, la femme très-propre et soigneuse tient à ce que les 2 pâtes ne se joignent pas. R. Éliézer dit : lorsque 2 femmes sont divisées d'opinions (et ne s'entendent pas, quoiqu'elles travaillent ensemble), elles ont souci que leurs pâtes ne se touchent pas. Samuel b. Aba ajouta qu'elles peuvent être divisées, tout en consentant à pétrir ensemble.

Certains objets sont considérés comme unis pour la halla, non pour le contact de l'homme purifié le même jour ; d'autres sont au contraire unis sous ce dernier rapport, non au point de vue de la halla. Ainsi, les uns sont joints pour la halla, comme dit notre mischnâ : « Lorsqu'elles appartiennent à une seule femme, elles sont soumises à l'obligation, si elles sont toutes deux de la même espèce; au cas contraire, elles sont dispensées; » mais ils ne sont pas joints au point de vue de la pureté pour l'homme purifié, comme il est dit [1] : « Lorsqu'on apporte des pains consacrés posés l'un sur l'autre et qu'ils se trouvent collés ensemble, au lieu d'être isolés, leur jonction est formelle, selon Schammaï, par rapport au cohen purifié le même jour qui les toucherait et rendrait le tout impur ; selon Hillel, on ne les considère pas comme joints. » D'autres fois, on les considère comme joints au point de vue du contact impur, comme il est dit après [2] : « Lorsqu'autour de la viande sacrée il s'est formé une gelée et qu'un cohen purifié du jour ait touché à cette dernière, les morceaux mêmes de viande restent permis, étant détachés d'elle ; mais s'il a touché la viande, le tout devient interdit comme étant joint; » donc toute la gelée est considérée comme jointe, quoiqu'elle sera certainement divisible au feu ; tandis que, dans les mêmes conditions, il n'y a pas de jonction pour la halla, puisque R. Yohanan a dit : lorsqu'on pétrit une pâte avec l'intention de la répartir avant la cuisson, la halla n'est pas due. — Quelle sorte

1. Tr. *Tboul Yôm*, ch. I, § 1. — 2. Ibid. ch. II, § 5.

reste non énumérée dans la Mischnâ (§ 2), pour que R. Yoḥanan à la fin croie devoir en parler spécialement? R. Houna répond: si le seigle est considéré comme une sorte d'épeautre, on peut le joindre au froment ; si l'épi de renard est une sorte d'orge, on ne peut pas le joindre au froment. Aussi, R. Yoḥanan b. Nouri dit que les autres espèces peuvent être jointes. Selon une autre version attribuée à R. Yoḥanan, il aurait dit que toutes les espèces (même le froment ou l'orge) peuvent être jointes. D'après cette version externe (en dehors de la mischnâ), comment justifier la réponse faite plus haut (I, 1, milieu) à l'objection de ce que la présente mischnâ semble contredire l'assertion émise plus haut (I, 1), où il est dit qu'il y a une différence à établir entre les pâtes collées seulement ensemble (ce qui ne serait pas une jonction) et celles pétries ensemble (dont la jonction est formelle) ? A quoi bon cette différence s'il est aussi admis ici que toutes les sortes peuvent être jointes? Il y a une différence, répond R. Judan père de R. Matnia, au cas où après avoir pétri une pâte de 2 sortes (chacune d'un cab) on la divise, et qu'ensuite on ajoute un quart à chaque sorte : si elles sont collées, la ḥalla est due ; mais lorsqu'elles ont été pétries ensemble, la dispense a eu lieu dès la division en deux, malgré l'addition postérieure.

3. Si entre 2 pâtes d'un *cab* (de l'une des 5 sortes de blé), il se trouve un *cab* de riz (qui les touche), ou une même mesure d'oblation sacerdotale, on ne les réunit pas. S'il y a au milieu un objet dont la Ḥalla a déjà été prélevée, on les réunit, parce que cet article était déjà soumis à l'obligation de la Ḥalla.

Après avoir parlé de la séparation effectuée par la mesure de riz, à quoi bon parler aussi de l'oblation sacerdotale? N'est-ce pas semblable? Il a fallu dire les deux: si l'on avait parlé du riz, non de l'oblation, on aurait pu croire qu'il y a bien séparation pour le riz, parce que c'est une sorte différente, non pour l'oblation qui est de la même sorte ; il a donc fallu énoncer l'oblation. Si d'autre part on avait seulement énoncé cette dernière, non le riz, on pouvait croire qu'il y a bien séparation pour l'oblation, parce qu'elle ne peut pas être entraînée avec le reste, non pour le riz susceptible d'être entraîné avec d'autres sortes. Il a donc fallu énoncer aussi le riz. Comme un cab de riz ne peut pas être joint à d'autres, il en est de même du cab de mélange, ou du cab d'oblation, ou du cab d'un païen. Le cab d'une même sorte pourra être joint à la pâte, ainsi que le cab semblable d'une autre femme, ou le cab de blé nouveau, ou enfin un cab de produits au milieu duquel on a prélevé la ḥalla. R. Aboun b. Ḥiya demanda : est-ce que l'on peut compter une mesure entière de ḥalla comme jointe au reste et entraînant le devoir? On répondit que Ḥalafta b. Saul enseigne : une mesure d'objets sacrés pourra être jointe au reste pour entraîner l'obligation, mais non une mesure de ḥalla. Pourquoi cette différence? C'est que l'objet sacré qui est susceptible de rachat a aussi la faculté d'être soumis aux redevances, non la ḥalla qui ne sera ni rachetée ni soumise.

4. Lorsqu'un cab de pâte du blé nouveau touche à un cab d'ancien [1], il faut, selon R. Ismaël, prendre la Ḥalla au milieu (de façon à libérer le tout); les autres sages l'interdisent. Si l'on prend la Ḥalla de l'un des *cabs*, elle est valable [2], selon R. Akiba; selon les autres sages, elle est nulle (la pâte, à ce moment, n'ayant pas la grandeur).

5. Lorsqu'on a pris la Ḥalla séparément sur 2 pâtes chacune d'un cab et qu'ensuite on les réunit en une seule pâte, on est dispensé, selon R. Akiba, d'un nouveau prélèvement (la 1re étant valable); selon les autres sages, elle est due. Il se trouve donc que l'avis sévère de R. Akiba (qui admet la valeur de la Ḥalla pour chaque *cab*) est cause de sa condescendance en ce dernier cas (et il dispense d'un nouveau droit).

Lorsqu'entre un demi-cab de froment et un demi d'orge il y a un demi d'épeautre, on prend de ce dernier [3] pour le tout. Lorsqu'il y a là un cab entier de froment, puis un d'orge, et un autre d'épeautre, il faudra prélever de chacun proportionnellement. On parle du cas où c'est disposé comme suit : froment, orge, épeautre ; mais s'il y a au milieu un cab de froment ou un cab d'épeautre, la règle n'est plus la même. R. Aboun b. Ḥiya dit que R. Ḥanina, le compagnon des rabbins, demanda : qu'importe que l'épeautre soit au milieu, ou que l'orge y soit? C'est que, répondit R. Cohen au nom des rabbins de Césarée : ce n'est pas que l'épeautre puisse être joint au froment à titre d'unité d'espèces, mais à titre de semblable (et en cas de voisinage, la jonction a lieu) ; si donc il en est séparé, il n'y a plus d'homogénéité. R. Yôna demanda si la même jonction aura lieu pour entraîner la dîme d'animaux? comme il est dit ailleurs [4], lorsqu'on a 5 bestiaux soumis à la dîme au village de Ḥanania et 5 autres au village tout opposé d'Othnaï, outre 5 autres qui en sont dispensés dans Cippori (à mi-chemin des 2 villages), dira-t-on que ceux placés au milieu forment la jonction comme pour les produits dont la ḥalla a été prélevée au milieu? Ou dira-t-on qu'il y a une différence pour la ḥalla en ce qu'elle a été prise sur une partie collée à celle qui était soumise, tandis que les troupeaux, loin de se toucher, sont séparés par un intervalle de 16 milles? Non, répondit-on : pour la ḥalla, il y a des exemples d'application de la prescription rabbinique (p. ex. en Syrie); aussi peut-elle être applicable au cas de jonction, tandis que pour la dîme d'animaux, il n'y a pas d'exemple de prescription rabbinique.

Quant à R. Ismaël, qui dit de joindre le blé nouveau et l'ancien en prenant la ḥalla du milieu, il dit un avis très-juste, puisque l'épeautre et le froment, tout en formant deux espèces, sont susceptibles d'assimilation par leur res-

1. Cf. tr. *Troumôth*, ch. I, § 5. — 2. A condition de compléter la quantité nécessaire. En ce cas, la Halla a une valeur anticipée. — 3. La mesure légale pour l'obligation n'est complète que par la jonction de l'épeautre, seul assimilable aux 2 autres ; mais lorsqu'il y a un cab de chaque produit, chacun isolé devient soumis par l'adhérence avec l'épeautre, et on ne pourra plus prélever d'une sorte pour l'autre. — 4. Babli, tr. *Bekhoróth*, fol. 55a.

semblance. Mais cela ne va-t-il pas sans dire pour le nouveau blé et l'ancien d'une même sorte? (Comment donc les rabbins sont-ils d'un autre avis?) C'est que, répondit R. Ila, les rabbins ont pour motif que l'épeautre et le froment forment visiblement deux sortes, et le monde ne pourrait pas supposer qu'en dehors de ce cas spécial de jonction, on puisse prélever l'oblation ou la dîme d'une part pour l'autre ; tandis qu'on pourrait le supposer pour l'ancien et le nouveau d'une même espèce (ils s'y opposaient donc). L'avis de R. Akiba (admettant que cette ḥalla est établie en cas de fait accompli) se fonde sur ce qu'il compare une mesure incomplète à des fruits non entièrement prêts, pour lesquels aussi, en cas d'oblation déjà prélevée, cette oblation quoique non due est valable. Les autres rabbins, au contraire, la comparent aux produits non parvenus au tiers de leur croissance, pour lesquels le prélèvement accompli indûment est sans valeur. Puis ils revinrent sur leur opinion et dirent : le présent cas ne ressemble ni aux fruits non entièrement préparés, ni à ceux non parvenus au tiers de la maturité ; seulement, R. Akiba la compare à celui qui déclarerait vouloir désigner d'avance telle oblation sur tels fruits lorsqu'ils seront détachés et que ce fait a eu lieu (l'oblation a alors son effet rétroactif ; de même ici, la ḥalla est rétroactive lorsque l'addition faite complète la mesure légale). Les autres rabbins, au contraire, le comparent à celui qui déclarerait vouloir désigner d'avance telle oblation sur des produits encore adhérents à la terre (elle est alors nulle, de même qu'ici la ḥalla est nulle, malgré l'addition faite plus tard). On avait cru devoir dire que lorsque R. Akiba consacre la ḥalla prise sur une pâte d'un cab, il s'agit d'une ḥalla prescrite seulement par les rabbins, non par le texte légal, et qu'ensuite il faut une 2e ḥalla ; mais puisqu'il a été dit à la fin que R. Akiba dispense d'un nouveau prélèvement et que les autres sages l'exigent, cela prouve que l'obligation imposée au commencement est prescrite légalement. — « Il se trouve donc, dit la Mischnâ, que son avis sévère est cause de sa condescendance en ce cas. » Selon une autre version, il faut dire, à l'inverse : sa condescendance est cause de sa gravité en ce cas. La 1re version s'applique à R. Akiba, savoir que son avis sévère de considérer comme halla la prise faite sur un cab motive la dispense d'un nouveau prélèvement en ce dernier cas, d'une addition faite plus tard ; la 2e version au contraire s'applique aux rabbins, c.-à-d. puisqu'ils avaient la condescendance de dispenser de la ḥalla le premier cas, ils l'imposent au second.

6. On peut prendre autant de fois la Ḥalla d'une pâte non encore affranchie, que l'on traitera avec pureté et dont on prélèvera successivement des parts de Ḥalla pour celles qui proviennent de blé douteux (demaï), jusqu'à ce qu'elle sente mauvais (et ne puisse être consommée) ; car, pour une telle Ḥalla (en raison du doute), on peut employer de la pâte pure pour libérer l'impure et même se servir de ce qui est en dehors du cercle (non voisin).

Jusqu'à quel point devra-t-elle sentir mauvais lors de l'arrêt de la ḥalla? Sera-ce lorsque l'homme ne pourra plus en manger, ou seulement lorsque ce sera trop mauvais même pour les chiens? On peut déduire la réponse à cette question de ce qui suit : lorsqu'une oblation devient pourrie et qu'elle sent trop mauvais pour que l'homme puisse la manger, elle est encore susceptible de l'impureté des consommations, et en cas de contact impur, on la brûle avec des objets impurs (n'étant plus à préserver); or, s'il s'agissait dans notre mischnâ de mets impropres même aux chiens, et que la ḥalla serait due pour ceux qui, ne pouvant plus servir aux hommes, serviraient encore aux chiens, il faudrait dire aussi que l'oblation en ce cas ne peut pas être brûlée avec l'impur. Il s'agit donc de mets sentant mauvais pour l'homme. Cette dernière règle de la mischnâ prouve que, pour le prélèvement, on peut employer une qualité inférieure (de la pâte déjà ancienne) pour libérer ce qui est meilleur (plus frais). C'est conforme à ce qu'a dit R. Samuel b. Nahman au nom de R. Yonathan, qu'il est permis d'employer les feuilles du panais, σταφυλῖνος, pour libérer le panais lui-même [1], dans les localités où c'est l'usage de les manger (c'est aussi moins bon). Ainsi, il arriva à Gamaliel Zouga d'avoir oublié le prélèvement desdits produits, il vint demander à R. Yoḥanan ce qu'il avait à faire; et celui-ci lui répondit : s'il lui reste encore un déchet quelconque de feuilles, il peut l'employer à cette redevance (quelqu'inférieure qu'en soit la qualité). — On a enseigné que, pour l'oblation de la dîme sur les produits sujets au doute, on peut aussi « employer de la pâte pure pour libérer l'impure, etc. » Est-ce bien admissible ainsi? Puisque l'oblation de la dîme pour les fruits soumis avec certitude se prélève en prenant du pur pour libérer l'impur, n'est-ce pas à plus forte raison de même pour les cas douteux? A quoi sert donc ce nouvel enseignement? R. Yossé répond qu'il s'agit du doute pour la grande oblation sacerdotale (en cas d'achat en grange), sur la question de savoir si elle a été prélevée ou non; or, comme il a été dit ailleurs que lorsqu'on emploie des produits soumis avec certitude pour libérer ceux qui sont douteux, l'oblation est valable, et l'on ne devra pas en manger avant d'avoir prélevé les oblations et les dîmes; de même ici, il faut au préalable prélever la ḥalla de cette pâte douteuse. De même, R. Ṣimon b. Barsena dit : ailleurs il s'agit de celui qui veut la manger, tandis qu'ici il s'agit seulement de la brûler (voilà pourquoi on parle de sa mauvaise odeur; ce qui indique qu'elle n'est plus mangeable).

7. Lorsque des Israélites sont fermiers des Cuthéens, en Syrie (voisine de la Palestine), ils doivent, selon R. Éliézer, soumettre leurs fruits aux lois de la 7e année agraire et des dîmes; R. Gamaliel les en dispense. Selon R. Gamaliel, il faut donner 2 fois la Ḥalla en Syrie [2]; selon

1. Ou une sorte de rave. On retrouve ce terme ci-dessus, tr. *Maasseróth*, ch. II, § 8. —2. La 1re, impure comme tout produit du dehors, sera brûlée; la 2e sera remise au cohen, en souvenir de la Loi.

R. Éliézer, une seule suffit. On avait accueilli d'abord l'avis le moins grave de R. Gamaliel (dispensant de tous droits les fruits de Syrie), et l'avis le moins grave de R. Éliézer (n'ordonnant qu'une Ḥalla en ce cas). Puis, l'on a adopté l'opinion complète de R. Gamaliel sous les 2 rapports.

R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan : R. Eliézer n'impose cette obligation qu'aux fermiers qui fonctionnent comme tels à titre d'héritiers de leurs parents (c'est pour ainsi dire leur propriété), comme cela arrive à certaines gens chez Rabbi. R. Halafta b. Saul, au contraire, enseigna que c'est une amende imposée par R. Eliézer. Quelle est la différence entre ces deux avis? Il y en a une pour le fermier momentané (non par héritage) : d'après celui qui parle d'amende, même ce fermier doit les redevances (il est blâmable de n'avoir pas acquis la terre); mais, d'après R. Yoḥanan, il serait dispensé, puisque l'héritier seul y est soumis. Celui qui, en Syrie, achète d'un boulanger [1] du pain douteux pour le prélèvement de la halla devra la prélever; tel est l'avis de R. Gamaliel. Selon les autres sages, ce n'est pas nécessaire. Mais, demanda R. Hanania en présence de R. Mena, est-ce que R. Gamaliel n'a pas exprimé un bon avis (puisque même en Palestine le vulgaire est soupçonné de négligence)? Pourquoi donc les autres rabbins le contestent-ils? C'est que, lui disent-ils, pas plus qu'on ne soupçonne les Israélites d'éviter l'opération grave de l'oblation, on ne les soupçonne pas davantage de négliger la halla en Syrie. R. Aboun b. Hiya demanda : puisque l'on exige 2 fois la ḥalla en Syrie, pourquoi ne pas exiger de même 2 fois l'oblation? C'est que, dit R. Hagaï, après la halla il n'y a plus de redevance, tandis qu'après l'oblation il y a encore les dîmes; or si on l'exigeait aussi 2 fois, il se trouverait que cette 2e oblation prélevée resterait soumise aux dîmes. R. Gamaliel voulut introduire en Syrie le même usage pour les objets douteux qu'en Palestine même; mais on ne l'admit pas. R. Oschia lui dit : si on l'admettait, les cohanim auraient à craindre que la ḥalla remise ne provienne du doute (et doive l'oblation de la dîme, tandis que même la ḥalla donnée par l'ignorant en est exempte d'ordinaire). Est-ce que R. Oschia ne se contredit pas lui-même? Ailleurs il dit [2] que pour la ḥalla donnée par un ignorant de nouveaux prélèvements sont inutiles en cas de doute, parce qu'il a le respect de la sainteté et ne donnera pas la ḥalla sans les autres redevances; comment donc se fait-il qu'ici l'on compare la ḥalla de l'ignorant à son blé? On peut admettre, répondit R. Aboun b. Hiya, qu'il remette au cohen par erreur la ḥalla destinée à être brûlée (pour laquelle il n'aura pas souci des redevances). R. Mena dit que cette réplique de la confusion est inadmissible, puisque R. Oschia parle en général de la crainte que les cohanim éprouveraient en ce cas d'avoir une ḥalla non libérée des autres droits (ce qui s'applique à la ḥalla qui leur est destinée). Lorsqu'on achète au boulanger, ou d'une femme qui va vendre sa pâte au marché, on devra préle-

1. Tossefta sur Halla, ch. II. — 2. Tr. *Demaï*, ch. I, § 3.

ver la ḥalla dans le doute ; mais si l'on achète d'un particulier pour s'attabler chez lui passagèrement, rien n'est dû en cas de doute. R. Yôna dit au nom de R. Hanania, émule des rabbins, qu'il s'agit de s'attabler en payant son repas (car l'hôte à qui l'on offre ne doit rien). Toutefois, dit R. Yona, on doit l'avoir vu pétrir chez un autre digne de foi. En principe, pour les gens de Syrie, la ḥalla du doute n'est pas due, sauf au cas où la plupart des produits viennent de l'intérieur. Mais, objecta R. Aboun, n'est-ce pas opposé à R. Oschia qui en dispense toujours? Son avis, dit R. Mena, s'applique à la Palestine ; mais au-dehors, on exige la distinction qui vient d'être indiquée, parce qu'en raison du peu de gravité on pourrait plutôt négliger la ḥalla.

8. R Gamaliel dit [1] : il y a 3 pays placés dans des conditions différentes pour l'accomplissement de la Ḥalla : 1° En Palestine jusqu'à la limite du Kézib, on doit une fois la ḥalla ; 2° Au pays qui s'étend depuis Kézib jusque vers l'Amanus et l'Euphrate, on donne 2 ḥalla, dont l'une sera brûlée (étant impure) et l'autre remise au cohen; celle qui doit être brûlée a la mesure habituelle (1/24), mais celle du cohen n'en a pas (n'étant pas due légalement); 3° Dans le pays qui se trouve à l'intérieur de l'Amanus et au-delà, on donne aussi 2 fois la Ḥalla, dont l'une devra être brûlée et l'autre remise au cohen ; seulement la 1re n'a pas de limite [2], et la seconde en a ; de plus, le cohen qui, à la suite d'une impureté s'est baigné le même jour, peut manger celle qui serait brûlée. Selon R. Yossé, il peut même en manger sans prendre de bain purificatif, mais elle est interdite aux hommes ou femmes atteints de gonorrhée, à la menstruée, à la femme en couches ; le cohen peut en manger en compagnie d'un étranger à la même table [3], et l'on peut la remettre à n'importe quel cohen, instruit ou non (sans craindre un contact impur) [4].

Selon une version, le Jourdain fait partie de la Palestine [5]; selon une autre, il n'en fait pas partie; et selon une autre, il constitue une limite spéciale. Le premier préopinant invoque le verset (Deutéron., III, 17) : *et la plaine avec le Jourdain pour limite*. La seconde opinion est basée sur ces mots (Josué, XVIII, 20) : *le Jourdain limitait* (ou formait une limite) *le partage du côté de l'Orient*. Enfin la 3e opinion, qui en forme un territoire distinct, suppose que le Jourdain forme un ensemble complet (non divisé). On a enseigné : s'il est arrivé que le Jourdain, dans son parcours, s'est détourné de sa voie primitive, ce qu'il a grandi d'un côté, puis diminué de l'autre, est valable comme limite finale. A quoi s'applique cet avis? S'il s'agit du cas où le cours primitif

1. Nous avons suivi la version de M. Neubauer (Géographie, p. 5 et 6), comme au tr. *Schebiith*, ch VI, § 1. — 2. Vu le peu de gravité du précepte, mieux vaut n'en brûler que fort peu. — 3. Cf. tr. *Hullin*, f. 104b. — 4. La première moitié du texte talmudique qui suit se trouve déjà au tr. *Schebiith*, ch. VI, § 1, fin, auquel nous renvoyons (t. II, p. 377).— 5. Cf. Babli, tr. *Bekhoróth*, f. 55a.

suivait le territoire palestinien et qu'ensuite il englobe une part du sol syrien, la présomption de l'obligation pour les produits de ce terrain d'être soumis aux dîmes et la 7e année de repos leur reste acquise ; qu'importe alors le changement? R. Jérémie et R. Imi au nom de R. Yohanan, ou R. Simon au nom de R. Simon B. Lakisch répondent que cela importe au point de vue des forteresses (pour la question de savoir si elles sont considérées comme en deçà ou au-delà du Jourdain), pour les divisions territoriales relatives à la disparition des dîmes en la 7e année [1] et sous le rapport de la dîme des bestiaux (que l'on ne joint plus si un fleuve les divise). R Ila dit au nom de R. Simon B. Lakisch que la modification du cours est effective lorsqu'il a déplacé une certaine quantité de terre et de sable, de façon à ne pouvoir plus retourner dans son premier lit. — « La halla destinée au feu a sa mesure », dit la mischnâ, parce qu'elle est due par la loi, non celle qui revient au cohen, car elle est seulement imposée par les rabbins. Pourquoi alors ne pas prélever seulement la halla à brûler, et non celle du cohen? C'est pour qu'on ne dise pas : « nous avons vu brûler de l'oblation pure. » Pourquoi alors ne pas faire à l'inverse le prélèvement du cohen, non celui du feu? Pour que l'on ne puisse pas supposer que le cohen a mangé de l'oblation impure ; or, en prélevant séparément chaque halla, on voit bien, au fur et à mesure, quelle en est la destination. Puisque dans les 2 territoires, l'un en deçà et l'autre au-delà de l'Amanus, le devoir de la halla n'est que rabbinique, comment peut-on déduire une obligation de l'autre? C'est que l'on peut bien en déduire l'extension pour la halla qui est mangeable (pure), non pour celle que l'on brûle (il a fallu dire les 2 cas). — R. Yossé, qui dispense du bain de purification, reconnaît pourtant qu'il est dû pour l'homme atteint de gonorrhée, dont l'impureté plus grave que le contact émane de son propre corps. R. Abahou enseigna à Boçra qu'il faut une majorité pour annuler la halla du dehors. R. Yona dit : cet avis de R. Abahou indique que cette halla est annulée dans une simple majorité, et non pas seulement dans cent parts équivalentes (comme la halla de l'intérieur) ; celle qu'on a retirée d'un mélange de 101 parts (à titre d'équivalent remboursable aux cohanim) et qui y est retombée n'est pas interdite aux étrangers (c'est un simple équivalent). R. Zeira au contraire déduit de la mischnâ que, même à côté d'une quantité égale, l'étranger peut la manger, puisqu'il y est dit : « on peut la manger en compagnie d'un étranger à la même table. » R. Yohanan dit : nos maîtres en Babylonie prélevaient l'oblation et les dîmes même sur les verdures (comme en Palestine), jusqu'à ce que les maîtres הרובין plus jeunes [2] vinrent enseigner que là ce n'est pas dû (puisque même à l'intérieur ce n'est qu'un devoir rabbiniqe pour l'herbe). Qu'entend-on par ce terme הרובין? C'est la traduction de « jeunes gens. » — R. Juda dit au nom de Samuel : la halla ou l'oblation pour les produits du dehors [3] pourra être mangée d'abord et le prélèvement suivra (vu son peu de gravité).

1. Tr. *Schebiith*, ch. IX, §§ 2 et 3. — 2. Cf. même série, tr. *Haghiga*, ch. IV, § 4 (f. 79c); Babli, tr. *Yoma*, fol. 5b. — 3. Babli, tr. *Beça*, fol. 9a.

R. Aba dit au nom de Samuel : hors de la Palestine, on n'exige que l'oblation du blé, du vin et de l'huile. R. Ila dit au nom de Samuel : c'est pour tous les fruits que le devoir a été restreint à l'oblation seule, et non pas seulement pour les légumes verts. C'est que l'on a enseigné : Issi b. Akabia dit que la dîme des légumes verts est due par simple précepte rabbinique. On a enseigné encore [1] : l'oblation est due même par le païen pour ses produits croissant en Palestine ; mais pour ceux du dehors (et qu'il importe de signaler), nous lui faisons savoir qu'il peut les manger sans payer aucune redevance, et l'on peut la remettre à n'importe quel cohen, instruit ou non.

9. Les parts suivantes seront remises à n'importe quel cohen : les produits des interdits (Nombres, XVIII, 14), les premiers-nés, le rachat du fils aîné (Exode XXXIV, 19), le rachat du premier produit de l'âne (ib. 20), l'épaule, les mâchoires et l'estomac, la prémice de la tonte (Deutéron., XVIII, 3 et 4), l'huile d'oblation à brûler (devenue impure), les saintetés du Temple et les prémices des fruits. R. Juda l'interdit pour ce dernier (il craint une négligence pour cette offre, que n'accompagne nulle cérémonie). R. Akiba permet les vesces d'oblation ; les sages les interdisent.

Il y en a que l'on ne remet qu'aux gens qui sont de service au Temple, et que l'on remet à n'importe quel cohen : Les premiers-nés et les prémices aux gens de service et le reste à tout cohen. R. Jérémie demanda devant R. Zeira : d'où sait-on que les objets dévoués (mis en anathème) sont destinés aux cohanim de service? C'est qu'il est écrit (Lévitique, XXVII, 21) : *comme une terre dévouée; c'est le pontife qui en aura la propriété*. Est-ce que la propriété même qui a été dévouée doit revenir à ces cohanim seuls? Oui, parce qu'il est dit : « au cohen » (désigné plus spécialement). Mais faudrait-il aussi leur appliquer en particulier le verset (Deutéron., XVIII, 3) : *On donnera au cohen l'épaule, les mâchoires et l'estomac*? Non, répondit R. Aha ou R. Abahou au nom de R. Yohanan, comme il est écrit (Lévitique, XXVII, 28) : *toute chose dévouée devient une sainteté éminente pour l'Éternel*, on en déduit que les saintetés éminentes ainsi que les objets dévoués reviennent aux seuls cohanim de service. S'il en est ainsi, que l'on déduit la distinction de ce dernier verset (tout objet dévoué, etc.), on devrait aussi leur réserver les objets mobiliers dévoués? Et pourtant il est dit qu'il y a une distinction entre les terrains dévoués et les objets mobiliers, en ce que les premiers ne reviennent qu'aux cohanim de service, tandis que les autres sont destinés à tous? R. Yossé bar R. Aboun ou R. Hiya répond au nom de R. Schescheth : comme il est écrit (Deutéron., XVIII, 1) : *Ils mangeront les sacrifices de Dieu et son patrimoine*, cela veut dire que ces deux revenus sont seuls affectés aux cohanim de service au Temple. Il y a 24 dons pour Aron et ses fils [2], dont dix au Temple, quatre

1. Tossefta sur Halla, ch. II, Babli, tr. *Menahôth*, f. 67ª. — 2. Babli, tr. *Baba Kamma*, fol. 110ᵇ.

à Jérusalem et dix aux frontières. Voici ceux du Temple (pour y être consommés) : les parties des sacrifices de péchés involontaires, ou ceux des regrets, les offrandes volontaires des communautés, le sacrifice d'oiseaux, le sacrifice du péché dubitatif, la mesure d'huile du lépreux guéri, les 2 pains nouveaux (offerts à la Pentecôte), les pains de proposition, les restes des offrandes de farine, et l'omer (prémice du blé). Quatre articles peuvent être mangés dans tout Jérusalem, savoir : les premiers-nés, les prémices, ce que l'on prélève de l'action de grâce et du bouc donné par le naziréen, les peaux des animaux sacrés. Enfin les suivants peuvent être consommés dans toute la Palestine : l'oblation sacerdotale, celle de la dîme, la halla, l'épaule, les mâchoires et l'estomac, la prémice de la tonte, le vol du prosélyte, le montant du rachat d'un fils, le rachat du premier rejeton d'une ânesse, les objets dévoués, et la propriété d'un champ consacré. « R. Juda, est-il dit dans la mischnâ, l'interdit pour les prémices. » Il se conforme à ce qu'il dit plus loin [1] : « On ne doit les remettre qu'à titre de don au cohen instruit » (dont on connaît avec certitude les soins de pureté). — Quant à ce que R. Akiba dit des vesces, R. Yona remarque que c'est conforme à ce qu'il a dit plus haut [2]: toutes les opérations relatives à ce produit peuvent être faites à l'état impur, parce que c'est une nourriture d'animaux. R. Yossé dit : si même il exprimait plus haut un autre avis et adoptait celui des rabbins qui exigent la pureté, ici pourtant il diffère d'eux et permet les vesces, car il n'y a pas lieu de rendre susceptible d'impureté le manger des bestiaux que l'on ne trempe pas. Pourquoi les sages, qui défendent les vesces, n'interdisent-ils pas une sorte supérieure, βικίον? C'est que, répondit-on, cette dernière avait été importée subrepticement d'Alexandrie dans les chaussures (le gouvernement en interdisant l'exportation ; voilà pourquoi on ne s'en est pas préoccupé). A quelle époque se rapporte la défense de l'oblation des vesces? Au moment de disette, répond R. Yossé, lorsque l'homme en mange. Selon R. Hanania au nom de Rabbi, ce fut au temps de David, sous lequel il y eut aussi une famine. Ces 2 avis, observa-t-on, reviennent au même.

10. Nitaï, habitant de Thecoa [3], apporta de la Halla de Beithar (hors de la Terre-sainte), et on la lui refusa, ne sachant qu'en faire, de même que pour des habitants d'Alexandrie, qui en apportèrent de cette ville ; et l'on ne reçut pas les prémices apportées à Jérusalem par les habitants de Har-Ceboïm [4] avant la Pentecôte, parce que c'était contraire à ce verset de l'Exode (XXIII, 16) : *La fête de la moisson, pour les prémices de tes travaux agricoles, de ce que tu as semé au champ.*

11. Lorsque Ben-Antinos apporta des premiers-nés de Babel à Jérusalem [5], on ne l'accueillit pas (en ce pays ce n'est pas dû), pas plus que

1. Mischnâ, tr. *Biccurim*, ch. III, § 12. — 2. Tr. *Maasser schéni*, ch. II, § 4. — 3. Comp. Neubauer, *Géographie*, p. 128-131.— 4. Cf. ibid., p. 153, et ci-après, tr. *Biccurim*, ch. I, § 3. — 5. Cf. Babli, tr. *Temoura*, f. 21a.

l'offre du pontife Joseph, qui voulut apporter les prémices d'huile et de vin. Le même avait amené à Jérusalem ses fils et ses petits-fils pour y célébrer la 2e Pâque (le 14 Iyar), et on le fit retourner chez lui (la 1re étant seule obligatoire), afin que l'exemple ne soit pas établi comme devoir. Ariston apportant des prémices d'Apamée fut accueilli ; car, dit-on, l'acquisition faite en Syrie équivaut à celle qui serait faite aux environs [1] de Jérusalem.

R. Hiya a enseigné : l'on refusa leur halla, en raison de l'ordre donné de la remporter au point de départ. Est-ce possible, demanda R. Aba b. Zabdi ? On ne saurait la manger sur place (en Palestine), de crainte que l'on dise avoir vu manger de l'oblation impure ; ni la brûler, de crainte que l'on suppose avoir vu brûler de l'oblation pure (perdre ce que l'on pourrait manger) ; l'on ne saurait non plus les remporter, afin que l'on ne dise pas avoir vu emporter de l'oblation pure au dehors. Si donc on ne tient pas compte de ces craintes, pourquoi craint-on de la manger ou de la brûler ? En effet, fut-il répondu, on attend jusqu'à Pâques, et alors il faut la brûler (ce qui évite le soupçon de la brûler indûment). R. Simon b. Gamaliel raconte avoir vu que Simon b. Cahana buvait du vin d'Acco (Acre), en disant l'avoir apporté de la Cilicie (hors Palestine), et à la suite de l'ordre donné on se mit à le boire en bateau. Mais, même là, n'y a-t-il pas à craindre que les hommes supposent avoir vu importer de l'oblation du dehors à l'intérieur ? On répond qu'il n'est jamais descendu à Acco, le vin étant resté en bateau, où on l'a bu. Est-ce que le séjour du bateau dans l'eau avait lieu en dehors de la limite palestinienne (du fil imaginaire tiré d'une frontière à l'autre), ou bien à l'intérieur de cette limite ? C'était à l'extérieur. R. Yona dit : même en supposant que c'était à l'intérieur de ladite limite, on n'éprouve pas de crainte pour l'apparence, parce que c'est en bateau. A quelle époque vivait Simon b. Cahana ? Au temps de R. Eliezer (si donc on est d'avis de refuser la halla, c'est conforme au fait déjà exposé)-[2].

« Lorsque les habitants d'Alexandrie, est-il dit dans la Mischnâ, apportèrent la halla de leur ville, on la refusa. » Or, dit R. Aba-Maré, là aussi, il n'y a d'objection que selon R. Hiya le grand (à savoir, pourquoi ne leur a-t-on pas aussi prescrit de la manger en bateau) ? C'est qu'à ce cas aussi, selon lui, s'applique la prescription faite d'avoir à la remporter au point du départ. « Les habitants de Har-Ceboïm, est-il dit, l'apportèrent, etc. » Comment se fait-il qu'ailleurs [3] on dise de ne pas apporter les prémices à l'état liquide et que tantôt on le permette ? Voici, répond R. Ila au nom de R. Eleazar, comment il faut compléter la Mischnâ : on ne doit pas réduire en liquide les fruits apportés pour prémices, même après que leurs propriétaires sacerdotaux les ont acquis. Mais n'a-t-on pas enseigné que lorsqu'on a comprimé (en liquides) les fruits

1. Au tr. *Guittin*, f. 8b (du Babli), Raschi traduit ce mot par « circuit. » — 2. Au tr. *Demaï*, ch III, § 2, milieu, on retrouve le texte qui suit, et nous y renvoyons. — 3. Tr. *Troumôth*, ch. XI, § 3.

offerts pour les prémices, on peut également les remettre en vertu de l'expression biblique (Exode, XXIII, 19) *tu apporteras* ? (Pourquoi n'est-ce pas permis même après l'acquisition des cohanim ?) On peut l'expliquer en disant que l'état liquide est permis lorsque, dès le principe, les produits ont été cueillis en vue d'être liquéfiés pour les prémices ; tandis qu'ici il s'agit du cas où l'on n'a pas eu ce but en vue de suite. — « Le même Joseph, est-il dit, avait amené à Jérusalem, etc. » c'est conforme à l'avis de celui qui admet que le sacrifice pascal des femmes est volontaire. On a enseigné [1], en effet, que la femme peut célébrer et consommer l'agneau pascal pour elle-même lors de la fête principale (le 15 Nissan) ; mais à la fête secondaire (au mois d'Iyar), elle pourra s'associer à d'autres (non être seule). Tel est l'avis de R. Meir. Selon R. Yossé, la femme peut aussi seule observer la seconde Pâque, fût-ce un jour de Sabbat (en raison de son caractère obligatoire), et il va sans dire qu'elle le peut à la grande fête. R. Simon b. Eliezer dit : Pour la grande fête, elle peut s'associer à d'autres, non pour la secondaire. R. Meir se fonde sur ce que l'Exode (XII, 3) dit : *à chacun un agneau par famille* ; en dehors des hommes, c'est volontaire. R. Yossé déduit de ce même verset que la femme y est forcément comprise. Enfin R. Simon déduit du premier mot איש, que l'homme seul y est soumis, non la femme. Les 2 autres sages en excluent seulement les enfants. R. Yôna dit : ce n'est pas absolu, et même d'après celui qui admet l'obligation, on l'a refusée « afin que l'exemple ne constitue pas un devoir. » Ne semble-t-on pas dire qu'il ne faut pas l'offrir avant les deux pains de proposition et qu'au cas accompli c'est valable ? Non, car c'est un point fixé. N'a-t-on pas enseigné aussi (sans égard pour l'exemple) : bien que l'on ne doive pas importer des sacrifices du dehors, s'ils arrivent sans défaut [2], on peut les offrir ? Là, c'est différent, car la règle étant fixée il n'y a pas de confusion à craindre [3].

1. Tossefta sur *Pesahim*, ch. 8. — 2. Tr. *Temoura*, ch. III, § 5. — 3. Suivent quelques lignes que l'on retrouve déjà *in-extenso* au tr. *Schebiith*, ch. VI, § 6, entier.

TRAITÉ 'ORLA

1. Si l'on plante un arbre pour qu'il serve de haie [1], ou pour en faire des poutres, ses fruits des premières années ne sont pas sacrés. R. Yossé dit : si même dans un seul arbre on destine la branche intérieure à la consommation et l'extérieure pour servir de haie, l'intérieure seule est soumise à l'orla, non l'extérieure.

Comme il est écrit (Lévitique, XIX, 23) : *lorsque vous aurez planté tout arbre fruitier, etc.*, celui qui porte des fruits est soumis à l'orla, non celui qui devra servir de haie, de poutre, ou de bois à brûler [2]. Puisqu'il en est ainsi, l'arbre fruitier, lorsqu'il a été planté dans le but de servir de haie, devrait être dispensé de l'orla ? Non, parce qu'il est dit « tout arbre fruitier. » R. Yossé distingue les diverses parties de l'arbre, se fondant sur le commencement du verset, où il est dit : *pendant 3 ans ils seront incirconcis* (interdits) *pour vous ; on ne pourra pas en manger.* A qui bon ces derniers mots ? Ne sait-on pas déjà qu'il s'agit d'arbres fruitiers par l'expression : « Si vous avez planté tout arbre fruitier » ? Cela veut dire que la partie offrant à manger y est soumise, non celle qui sert de haie, ou de poutre, ou de bois. R. Yona déduit le même principe du verset suivant, où il est dit : *la 5e année vous mangerez les fruits, afin d'en augmenter pour vous le produit.* Or, ne sait-on pas déjà qu'il s'agit d'arbres fruitiers, par l'expression : « Si vous plantez tout arbre fruitier » ? C'est pour dire que la partie donnant à manger est soumise à l'orla non ce qui sert de haie, de poutre, ou de bois à brûler. On a enseigné que R. Simon b. Gamaliel dit [3] : cette dispense a lieu seulement lorsqu'on plante pour la haie, les poutres, ou le bois à brûler, les arbres habituellement destinés à ce but; mais au cas contraire, ces arbres restent soumis à l'orla. L'avis de R. Simon b. Gamaliel est compréhensible (car, à défaut d'un signe distinctif, il n'y a pas de dispense). Les rabbins, au contraire, en dispensent sans cela ; car, dit R. Zeira, on modifie le mode de plantation des arbres, non fruitiers, savoir : pour le bois à brûler les arbres seront serrés en lignes ; en émondant les branches, on épaissit l'arbre pour avoir beaucoup de poutres ; enfin s'il doit servir de clôture, l'emplacement l'indique. On a enseigné au nom de R. Meir : pour tous les arbres on se règle d'après leur destination première (s'ils doivent être fruitiers ou servir de bois), sauf pour l'olivier et le figuier, dont le but notoire est de fournir des fruits. R. Meir se conforme à ce qu'il a dit ailleurs : tous les arbres peuvent être considérés comme stériles, sauf l'olivier et le figuier. On a enseigné au contraire au nom de R. Simon : on ne peut jamais planter dans un but

1. Cf. Babli, tr. *Sóta*, f. 43b. — 2. V. *Torath Cohanim*, section *Kedoschim*, ch. III, § 2.— 3. Tossefta sur *'Orla*, ch. I.

de stérilité, entraînant la dispense, que les 3 espèces : le grenadier, le sycomore, le câprier. Malgré la dispense d'Orla, est-ce que leurs fruits sont soumis au devoir de la dîme? C'est un point qui est en discussion entre R. Aba b. Mamal et R. Ila ; le premier dit que même les fruits conservés comme combustible, à l'instar du bois, sont soumis aux diverses redevances ; le second les en dispense. R. Aba conclut à l'obligation de ce qu'il est dit (Deutér. XVI, 29): *Et le lévite viendra parce qu'il n'a pas de part, ni d'héritage au milieu de toi ;* c.-à-d. sur les biens que tu possèdes et qu'il n'a pas, tu dois lui donner une part (or, ici on les garde), mais non sur ce qui est abandonné, car sur ce bien ton droit est égal au sien (il est à tous) ; et la même règle s'applique aussi bien au glanage, à l'oubli, ou à la *péa,* qu'à l'abandon [1]. R. Ila au contraire dispense les fruits que l'on conserve pour les brûler, selon ce qui est dit : lorsqu'on a semé du coriandre pour en recueillir les graines, la partie verte est dispensée des droits. Toutefois, fut-il répliqué, pour le coriandre c'est différent ; parce qu'il y a un réservoir spécial pour les graines que l'on libère, on dispense les feuilles (ce qui n'a pas lieu pour les fruits à brûler). Or, où a-t-il été dit que la dispense a lieu en ce cas ? Dans cet enseignement [2] : si l'on conserve une plate-bande de *carvi* ou balsamine pour l'employer comme semence, il arrivera que l'on oublie sa destination première (en raison de la quantité), et la verdure même sera soumise à la dîme ; si au contraire l'on conserve seulement quelques tiges pour la semence, l'attention n'en sera pas détournée (c'est habituel), et l'on n'en rédimera pas les feuilles vertes. Toutefois, dit R. Yôna, c'est dû lorsqu'on a cueilli le plant à l'état vert (comestible), et la dîme est due ; mais lorsqu'on l'a seulement cueilli après que le plant a durci, on ne saurait dire que le bois est soumis aux dîmes. Si l'on en prend, est-ce un vol ? Certes, aussi bien que ce serait un vol d'enlever du bois ; à quoi bon le dire ? C'est qu'il y a p. ex. des mûres, n'offrant aucune consistance et ne pouvant pas même servir à brûler (il est pourtant défendu de les prendre).

Lorsqu'on a planté un grenadier pour en manger les fruits ou des branches de myrtes pour en manger les jeunes baies (non pour le bois), il faudra tenir compte de l'orla selon les uns ; les autres en dispensent. R. Ḥisda dit : le premier impose l'obligation parce qu'il s'agit du cas où la plupart du monde conserve ces fruits ; l'autre l'en dispense, parce qu'il s'agit de localités où l'on ne conserve pas ces fruits (et l'abandon provoque la dispense). R. Yossé observa : dans les localités où la plupart des personnes conservent les fruits, la pensée préalable pendant la plantation de les destiner à manger est inutile, pas plus que ce n'est exigible pour l'olivier et le figuier de préciser qu'on les plante pour manger leurs fruits. On veut donc dire que la destination préalable est nécessaire pour lesdites sortes lorsque la moitié des gens conservent les fruits, et l'autre moitié non. R. Matatia de Debathrata (ou Barthotha) dit : il a été question d'une pensée précise préalable (la consommation) pour que,

1. Cf. ci-dessus, tr. *Troumôth*, ch. I, § 5, et tr. *Maasser*, ch. I, § 1. — 2. Tr. *Maasser*, ch. I, § 1.

dans les localités où la plupart ne les gardent pas, on soit dispensé, même avec une réflexion préalable d'en manger (le devoir ne subsiste que si la plupart en mangent). R. Yohanan dit au nom de R. Simon b. Içadaq : Une vigne qui a poussé au milieu d'un bois (isolée) est dispensée de l'Orla ; et R. Yossé ajoute qu'il y a dispense même si on l'a plantée là (isolée). Mais n'a-t-on pas dit ci-après (§ 2) : « Ce qui pousse spontanément est soumis à la halla ? » Plus loin, il s'agit d'une plantation venue dans un endroit habité, tandis qu'ici il s'agit d'une plantation survenue isolément dans un bois. R. Éliézer dit : la dispense a lieu lorsqu'il n'y a rien à recueillir en même temps dans le voisinage (les fruits ne valent pas les frais de transport) ; mais s'il y a de quoi, l'obligation subsiste. R. Houna demanda : lorsqu'on a planté l'arbre du cédrat afin d'employer le fruit au précepte de la présentation à la fête des tentes, est-ce que l'orla lui est applicable ? Oui, répondit R. Houna lui-même à la question posée. Mais n'a-t-on pas déduit de l'expression biblique (Lévitique XXIII, 40) : *Vous prendrez pour vous*, qu'il ne faut pas employer ce qui est déjà destiné à un précepte légal ? (Comment donc le cédrat peut-il être applicable à la fois à la présentation et à l'orla ?) Là, cette expression veut dire qu'il faut acquérir le fruit en le payant, sans l'acheter par le montant d'un précepte dû ; tandis qu'ici la même expression « à vous » autorise de prendre le fruit de n'importe où, selon le verset précité : « pendant trois ans, ils vous seront interdits ; il n'en sera pas mangé, » conforme à ces mots usités pour la sonnerie du *schofar* (Nombres, XXIX, 1) : *Ce sera pour vous le jour du son éclatant des trompettes*. Quelle différence y a-t-il entre la conservation du cédrat[1] et la mise de côté d'autres fruits pour les brûler comme bois ? C'est qu'en ce dernier cas on aime également le fruit et le bois ; tandis qu'ici, pour le cédrat, on se complaît à goûter le fruit, non l'arbre. On peut encore le prouver de ce que R. Hanina dit : le cédrat est appelé dans la bible (ibid.) : *fruit*, et pour admettre la dispense d'orla, il faudrait supposer qu'il a été planté pour servir de bois, auquel cas on ne peut pas s'en servir pour le précepte de l'offre du fruit à la fête des tentes. Quel exemple peut-on lui comparer qui soit également soumis à l'orla, malgré sa destination ou précepte ? L'olivier planté pour employer l'huile aux lumières de la fête des Macchabées. Mais, objecta R. Yossé bar R. Aboun, le cédrat est un précepte légal, et les lumières à la fête des Macchabées ne sont qu'une prescription rabbinique ? Et ne va-t-il pas sans dire qu'en ce dernier cas l'obligation de l'orla est maintenue, parce qu'il s'agit d'une règle rabbinique, que l'on ne saurait lui comparer ? Citons alors l'olivier planté dans le but d'employer l'huile à allumer le chandelier au Temple, ce qui est aussi un précepte légal (et pourtant on lui applique l'orla). — A propos de l'avis de R. Yossé dans notre mischnâ, R. Simon b. Eliakim demanda devant R. Yohanan : On sait par lui la règle lorsque le côté inférieur doit servir de haie et le supérieur pour la consommation ; mais au cas inverse, quelle est la

1. Pourquoi ne pas appliquer aussi à ce cas la dispense de l'orla pour la consommation, si la plantation a eu lieu pour le bois ?

règle? C'est la même chose répondit-on (le bas est soumis, le haut est dispensé). A quoi reconnaît-on la limite du haut et du bas? On la désigne par une branche, dit R. Yôna, apposée lors de la plantation. R. Zeira objecta: l'hypothèse de la Mischnâ est justifiable ; mais si la partie inférieure est destinée à la consommation, comment le haut qui profite de la sève du bas est-il dispensé? Il se conforme à ce qu'il dit ailleurs [1] au nom de R. Jonathan : lorsqu'on a arraché un oignon provenant d'une vigne où il y a des plants hétérogènes et qu'on l'a replanté ailleurs, quelle que soit l'augmentation survenue, il reste interdit, parce que le produit de l'interdit ne peut pas servir à l'annuler (de même, il admet ici pour l'arbre que la sève supérieure provenant du bas qui est interdit reste soumis, quelle que soit l'addition de la partie supérieure; tandis que R. Yohanan admet en ce cas l'annulation). — Lorsqu'on a planté d'abord un arbre pour l'utiliser comme haie et qu'après réflexion faite on veut en manger les fruits, cette pensée l'emporte et entraîne le devoir de l'orla; si au contraire on l'a planté d'abord pour la consommation et qu'ensuite on se propose d'en faire une clôture, l'espèce reste toujours la même, et l'on ne saurait supprimer l'interdit. Lorsqu'on l'a planté une première année comme clôture et qu'après cet espace de temps on veuille en manger les produits, dès que l'on a eu une intention qui entraîne l'obligation, celle-ci subsiste. Mais notre Mischnâ ne dit-elle pas : « Selon R. Yossé, si même dans un seul arbre on destine la branche intérieure à la consommation et l'extérieure pour servir de haie, l'intérieure seule est soumise à l'orla, non l'extérieure? » (Ne devait-on pas dire aussi que, malgré la dispense des premières années, l'obligation survient plus tard ?) Non, parce que là le côté destiné à la consommation le sera toujours, de même que celui devant servir de haie persistera toujours comme tel; tandis qu'ici (pour le changement de but), dès qu'il est survenu une pensée entraînant l'obligation, celle-ci l'emporte. Lorsque pendant 3 ans la plantation a eu lieu dans le but de servir comme haie, et qu'après ce temps on se propose de manger ses fruits, quelle sera la règle pour une nouvelle branche survenue en la 4e année? Selon R. Jérémie, cette nouvelle branche est dispensée de l'orla (au même titre que le tronc); selon R. Aba, elle est soumise à l'orla (l'arbre même n'ayant pas encore été soumis, le moment de dispense n'a pas encore lieu). R. Yossé dit : l'avis de R. Jérémie semble être une objection, à savoir pourquoi cette branche additionnelle est soumise; mais en réalité elle est une assertion affirmative (complémentaire). C'est ainsi que l'on a dit [2] : lorsque le blé d'un champ est parvenu au tiers de sa maturité pendant qu'il était en la possession d'un païen et qu'ensuite un israélite l'a acheté, ce qui a crû après l'acquisition est dispensé des droits, selon R. Akiba; mais, selon les autres sages, les redevances sont dues. De même ici, le tronc est dispensé de l'orla, et pourtant la partie additionnelle y est soumise. R. Yohanan dit que, selon R. Ismaël, ce qui n'est pas soumis aux 3 années d'orla ne l'est pas non plus à la 4e année de consécration. R. Yohanan lui-même

1. Tr. *Kilaïm*, ch. V, § 7, fin. — 2. Ci-dessus tr. *Halla*, ch. III. § 3.

exige qu'il y ait 3 ans d'orla pour qu'elle soit effective. Or, R. Yôna l'explique ainsi : cette assertion indique quel est le principe de l'orla, à savoir qu'elle n'est pas réelle à moins de 3 ans (en cas de plantation dans un but stérile pendant 2 ans, il n'y a pas d'orla pour la 3e année, ni de consécration en la 4e). Selon R. Yossé, l'important est d'indiquer que la consécration en la 4e année n'a pas lieu sans l'orla de 3 ans (quoique celle-ci puisse survenir parfois en la 3e année seule).

On a enseigné[1] : lorsqu'un arbre se trouve planté à la limite, moitié en Palestine, moitié au dehors, il est soumis aux dîmes, car dès qu'une partie est à l'intérieur, le tout est censé y être. Tel est l'avis de Rabbi. Selon R. Simon b. Gamaliel, le côté seul qui se trouve à l'intérieur y est soumis, non celui qui est à l'extérieur (il n'admet pas la communication de la sève). R. Abahou dit au nom de R. Yohanan : on considère de tels produits comme un mélange d'objets libérés et d'autres non libérés à parts égales (et si l'on a des fruits en dehors de ceux-là, on pourra en libérer la partie soumise). C'est aussi l'avis de R. Zeira au nom de R. Yohanan. Il dit encore : la racine nouvelle qui croît à l'état de dispense entraîne aussi la dispense pour le reste. N'est-ce pas un avis conforme à Rabbi, lequel dit que les racines communiquent leur sève? Il se peut que ce soit conforme à tous et qu'ici R. Simon admette aussi cet avis. Lorsqu'on a dit qu'une racine dispensée de droits entraîne la dispense du reste, cela s'applique seulement à une vieille racine qui, par son extension, a étendu sa sève à celle d'une branche voisine, mais non au cas où une branche s'étendant de l'extérieur va jusqu'en Palestine même (même la branche nouvelle est dispensée). — Comment la racine dispensée entraîne-t-elle la dispense? N'a-t-on pas dit dans notre mischnâ : « Selon R. Yossé, si même dans un seul arbre on destine la branche intérieure à la consommation et l'extérieure pour servir de haie, l'intérieure sera soumise à l'orla, non l'extérieure » ; pourquoi donc le côté extérieur dispensé ne dispense-t-il pas l'intérieur? R. Zeira répondit, ou R. Ila dit au nom de R. Eliézer : comme il se peut que l'on modifie plus tard sa pensée en destinant même l'extérieur à la consommation, il n'y a pas de vraie dispense. R. Yossé dit au nom de R. Yohanan : les racines n'ont pas assez de consistance pour entraîner la dispense. R. Zeira demanda à R. Yassa : est-ce bien explicitement à ce sujet que tu as entendu exprimer par R. Yohanan l'avis relatif aux racines, ou bien pendant que vous parliez d'orla a-t-on mentionné ce fait dit au sujet des prémices, que les racines n'ont pas de consistance ? (et son application ne serait pas directe ?) R. Zeira répond : c'est pour dire que l'obligation ne se propage pas au dehors par l'extension des branches ; mais si une branche va de l'intérieur à l'extérieur, il y a dispense. Si l'on attache une jeune pousse (soumise à un vieil arbre, elle est dispensée par lui : si on l'attache à un autre arbre hors de Palestine, il y a aussi dispense ; à un objet consacré (susceptible par le rachat

1. *Nischmath Adam*, fin.

d'être soumis), l'obligation est maintenue ; lorsqu'on destine le côté inférieur à la consommation et qu'on le rattache au supérieur servant de haie, l'obligation subsiste. En l'attachant à ce qui est consacré, il y a obligation, puisqu'en le rachetant, on le rend susceptible d'être soumis ; de même en l'attachant au côté supérieur servant de haie, parce qu'on peut changer d'idée à son égard en le rendant comestible, le soumettre à l'orla. R. Yossé est-il de l'avis de R. Simon b. Gamaliel (car, selon Rabbi, même l'extérieur serait soumis) ? Il peut même partager l'avis de Rabbi ; seulement pour l'orla, cela dépend de sa pensée qu'un côté soit dispensé, tandis que pour les dîmes tout y est soumis.

2. A l'époque où nos ancêtres sont arrivés en Palestine et où ils ont trouvé de jeunes arbres, les fruits étaient permis ; mais les fruits d'un arbre planté avant l'achèvement de la conquête sont interdits. L'arbre planté (dans un champ isolé) à l'usage de tous [1] reste soumis à l'orla ; selon R. Juda, il en est dispensé. L'arbre planté sur la voie publique (à l'usage d'un seul), ou planté par un idolâtre, ou par un voleur, ou dans un bateau, ou ayant poussé spontanément [2] est soumis à l'orla.

Comme au verset précité du Lévitique (XIX, 22) on emploie l'expression « vous plantez », on en déduit [3] l'exclusion du plant des païens, antérieur à l'arrivée d'Israël en Palestine. Ceci prouve, dit R. Houna au nom de R. Aba, qu'une branche née à l'état permis dispense le reste (puisque ce plant se développe lorsque l'obligation a déjà lieu). « Si l'arbre a été planté (par un israélite) avant l'achèvement de la conquête, dit la mischnâ, les fruits seront soumis à l'orla. » C'est conforme à l'avis de R. Ismaël contenu dans ce qui suit : chaque fois que dans la bible il est question d'entrée en Palestine [4], on entend par là une période postérieure aux 14 premières années, dont 7 ont été consacrées à la conquête et 7 autres à la répartition ; mais R. Ila dit au nom de R. Eliézer que R. Ismaël reconnaît l'obligation immédiate pour la ḥalla et l'orla, en raison de ce que le terme « à votre arrivée » diffère de l'expression habituelle « lorsque vous arriverez » ; et les sages en ont conclu que, pour ces cas, le devoir est immédiat. R. Yôna objecta : est-ce que R. Ismaël ne se contredit pas lui-même ? dans bien d'autres endroits, il n'est pas soucieux de la différence des termes et compare bien deux synonymes. Il ne distingue pas entre les expressions *ainsi sera* (Lévitique XXVII, 12) et *ainsi elle subsistera* (ibid. 14), ni entre les termes : *renversez* (Deutéron. XII, 3) ou : *brisez* (ibid.), ni entre le *rachat* (Lévit. XXVII, 27) et le *dégagement* (ibid.) ; tandis qu'ici il s'attache à tirer une déduction de la divergence des termes.

« L'arbre planté (isolément) à l'usage de tous reste soumis à l'orla, dit la mischnâ ; R. Juda l'en dispense. » Est-ce que les rabbins ne se contredisent pas ? Ailleurs ils disent [5] qu'à Jérusalem aussi bien qu'hors de la Palestine les altérations ne communiquent pas l'impureté (ne pouvant pas leur appliquer

1. Cf. Babli, tr. *Pesahim*, f. 23a.— 2. Cf. tr. *Sóta*, f. 43b.— 3. *Torath Cohanim*, l. c.— 4.. Ci-dessus, tr. *Halla*, ch. II, § 1.— 5. Tr. *Negaïm*, ch. XII, § 4.

l'expression biblique du Lévitique XIV, 34: « dans une maison du pays que vous posséderez ») : pourquoi donc disent-ils ici que l'arbre planté pour tous reste soumis à l'orla? C'est que, fut-il répondu, pour l'altération, il est dit (ibid. 35): *Celui à qui sera la maison ira*, ce qui exclue les maisons de Jérusalem n'appartenant qu'à toutes les tribus réunies ; tandis qu'ici pour l'orla, il est dit: « lorsque vous planterez », y compris ce qui est destiné au public. Mais n'y a-t-il pas contradiction pour R. Juda? Ailleurs il dit avoir seulement entendu prononcer l'exclusion (d'impureté) pour le Temple (qui est public) ; ce qui ferait supposer que pour tout le reste de Jérusalem, l'obligation subsiste ; pourquoi donc ici y a-t-il dispense selon lui? C'est que, répondit-il, ailleurs il rapporte seulement ce qu'il a entendu dire, qu'il n'y a d'exception que pour le temple [1], tandis qu'ici il exprime son propre avis. R. Yossé bar R. Aboun dit que l'on peut répliquer à l'objection tirée de l'altération que c'est conforme à ce que R. Simon b. Eliézer dit au nom de R. Juda, savoir: l'arbre planté pour plusieurs personnes est soumis à l'orla ; celui qui a poussé spontanément en est dispensé. Celui que l'on plante pour plusieurs personnes dans un endroit public est dispensé de l'orla; ainsi, l'arbre planté pour plusieurs sur le terrain d'un particulier est soumis à l'orla, non celui que l'on aura planté de même dans un endroit public, car en ce cas l'on a volé le terrain public. Mais peut-on voler le terrain, et peut-il en résulter une dispense des droits pour les produits? C'est vrai, dit R. Ila, mais il peut y avoir une sorte de renonciation (elle entraîne aussi la dispense). R. Oschia apportait des plants de l'extérieur avec les mottes de terre où ils avaient pris racine, et les replantait en Palestine. Selon R. Yona, il agissait ainsi pour gagner la 2e année d'orla (considérant comme ancien ce plant qui pouvait se suffire à lui-même); selon R. Yossé, il évitait la 4e année de consécration (laquelle n'est pas applicable au dehors, mais l'orla s'y applique).

On a enseigné: lorsqu'un païen a greffé un arbre fruitier sur un arbre stérile, quoique ce soit une opération interdite aux Israélites (hétérogène), le produit sera soumis à l'orla. A partir de quelle époque compte-t-on en ce cas les années d'orla? (Est-ce depuis la greffe)? Non, c'est à partir de l'instant de la plantation. Selon R. Simon b. Lakisch, cela s'applique seulement aux arbres stériles dont la destination future dépend du but qu'on leur proposera (de savoir si on en mangera, ou non), p. ex. les caroubes de Çalmona, ou celles des haies [2] ; mais une branche de saule (jamais comestible) est considérée comme plantée en terre. Selon R. Yoḥanan, la dite règle (au sujet de la greffe) s'applique aussi aux branches de saule. Mais n'a-t-on pas enseigné [3] : « On ne doit ni planter, ni provigner, ni greffer, la veille de la 7e année agraire au moins 30 jours avant le 1e jour de l'an 7e ; et au cas où ces faits seraient accomplis il faudrait arracher le plant » (de crainte que l'on suppose une plantation effectuée en la 7e année). Or, selon R. Simon b. Lakisch,

1. *Tarath Cohanim*, ch. V, § 5; Babli, tr. *Yoma*, f. 12a. — 2. Ci-dessus, tr. *Maasser*, ch. I, § 1.— 3. Tr. *Schebiith*, ch. II, § 6.

qui admet que le saule greffé est considéré comme planté en terre, le devoir d'arracher le plant est justifié par la dite crainte ; mais, selon R. Yohanan, qui même pour la branche de saule n'admet pas de distinction et fait compter pour les 3 ans d'orla depuis la plantation, non de la greffe, pourquoi faut-il, selon ladite Mischnâ arracher le plant ? Là, c'est différent ; parce que les diverses branches s'uniraient en la 7e année. Où est-ce dit que pour la greffe, on compte depuis cette opération ? En cet enseignement [1] : Celui qui plante, ou provigne, ou greffe, 30 jours avant le 1er de l'an se trouve avoir accompli au bout du mois la valeur d'un an, et il sera permis de laisser subsister ce plant en la 7e année ; mais à moins de 30 jours avant le premier de l'an, l'année n'est pas considérée comme accomplie, et il est interdit de laisser subsister le plant en la 7e année (ce qui prouve que l'on compte, depuis la greffe ; car, pour la plantation on ne distingue pas entre le mois complet ou non). On a ajouté qu'aux fruits provenant de ce plant maintenu, il n'est pas permis de toucher jusqu'au 15 Schebat (époque de floraison, où, pour les arbres, l'année est renouvelée). R. Josué Onia enseigna qu'il n'est pas question ici de greffe [2]. R. Aba Maré ajouta : même selon R. Simon b. Lakisch (qui fait compter le saule depuis la greffe) il n'est pas non plus question de greffe laquelle pour le saule n'est permise qu'au cas accompli ; mais, en principe elle est interdite (et comme la dite mischnâ parle du principe, elle ne saurait parler de saule).

R. Isaac b. Haqula dit au nom de Hiskia [3] : même le plant dans un pot non troué (ne touchant pas au suc de la terre) est soumis à l'orla. R. Yossé dit que c'est ainsi, parce que les racines pénètrent à travers le pot. R. Yona change la version et dit : le vase d'argile ne résiste pas à l'extension des branches (et se troue spontanément), mais celui de bois résiste. R. Jérémie observa : lorsqu'on y a planté une courge, ce pot sera aussi considéré comme troué par rapport aux légumes verts, comme il l'est pour les arbres. R. Yohanan dit au nom de R. Yanaï : lorsqu'un arbre a été planté à l'intérieur d'une maison, il est soumis à l'orla, quoique dispensé des dîmes, comme il est dit (Deut. XIV, 22) : *tu rédimeras tout le produit de ta semence qui pousse au champ* (non à la maison) ; tandis que pour le repos agraire il y a doute, comme il est dit (Lévitique, XXV, 2) : 1° *la terre célébrera son repos devant l'Eternel*, et il est dit (ibid. 4) : 2° *Tu n'ensemenceras pas ton champ et ne vendangeras pas ta vigne* [4].

3. Lorsqu'un arbre (ayant plus de 3 ans) a été déraciné par le vent avec la terre qui l'entoure, ou si une inondation l'a entraîné avec la terre (et qu'on l'a planté ailleurs), au cas où il peut continuer à vivre ainsi, les fruits sont dispensés ; au cas contraire, c'est une nouvelle plan-

1. Babli, tr. *Rosch-ha-schana*, f. 9b ; ci-dessus, tr. *Schebiith*, ibid.; ci-après tr. *Rosch schana*, ch. I, § 2 ; Sifra *Behar*, ch. I. — 2. On compte de la plantation ; et ladite mischnâ l'interdit à cause de la jonction qui s'opère en la 7e année. Voir tr. *Sòta*, f. 43b.— 3. Babli, tr. *Menahoth*, f. 84b.— 4. Le 1er verset implique la maison, mais le 2e l'exclue. Il y a donc doute.

tation, et les fruits sont interdits. Si la terre a été dénudée d'un côté ; ou si la charrue en passant a découvert les racines (sans les arracher), ou si l'arbre même, par sa croissance, a dénudé ses racines de la terre, au cas où il peut continuer à vivre en cet état, les fruits sont dispensés ; au cas contraire, les fruits sont interdits.

4. Lorsqu'un arbre a été déraciné et qu'il reste encore une racine en terre, les fruits sont permis (ce n'est pas une nouvelle plantation). Quelle devra être la grandeur de cette racine? Selon R. Simon b. Gamaliel au nom de R. Eleazar b. Juda, habitant de Bartotha, fût-elle de la grosseur d'une aiguille de tisserand, elle suffit.

5. Lorsqu'un arbre déraciné était pourvu de provignement et qu'il vit désormais de cette nouvelle souche, l'ancien tronc prend le même titre (au point de vue de l'âge) que le provin (et tous 2 seront jeunes). Si l'on a renouvelé le provin plusieurs années de suite et qu'à un moment l'on a cessé, on compte les 3 années de plantation à partir du moment de la cessation. Quant aux vignes rattachées par la greffe, ou les ceps attachés à ce lieu, si même ils sont provignés, leurs fruits n'étant pas nouveaux sont permis. R. Meir dit : si elles ont une force vive (et tirent leur suc du premier plant), les fruits sont permis ; au cas contraire, ils sont interdits. De même, lorsqu'on a coupé un provin plein de fruits, ils sont permis de suite ; si l'on attend une addition de 200 fruits, ils sont interdits.

Voici comment il faut compléter une assertion de la mischnâ : Au cas où l'arbre pouvait continuer à vivre en cet état (c.-à-d. avec la terre), les fruits sont dispensés ; au cas contraire, ils sont interdits (sans parler de l'état présent). Hiskia demanda : lorsque la racine d'un arbre renversé est inférieure à une aiguille de tisserand, sera-t-elle comptée comme détachée et la nouvelle plantation soumise à une seconde période de 3 ans d'orla ? On le considère comme interdit (étant détaché) ; et l'on peut employer les feuilles pour y écrire un divorce (ce qui serait interdit pour ce qui adhère au sol). On raconte que Hiskia renonça ensuite à son avis (il admet qu'il y a adhérence même pour une racine moins grosse), et R. Yôna dit qu'il a renoncé par ce motif, que R. Yohanan dit au nom de R. Yanaï : lorsque la racine a atteint la grosseur équivalente à une aiguille de tisserand, il est notoire qu'elle a trois ans de date (mais lorsqu'elle est inférieure, c'est une preuve de durée moindre, et les produits seront interdits). Hiskia remarqua aussi : lorsque la racine a atteint le tiers de la grosseur de cette aiguille, elle atteste un an d'existence (et n'exige plus que 2 ans d'attente) ; lorsqu'elle a atteint les deux tiers, elle atteste 2 ans. Or, firent observer les compagnons, si elle a atteint la grosseur de l'aiguille et un tiers, c'est une preuve de 4 ans d'existence ; si donc il n'avait pas renoncé (et la supposerait détachée), il ne dirait pas de tenir compte des années

écoulées et exigerait une nouvelle période complète. Aussi, R. Yôna dit : Ḥiskia renonça de lui-même à son premier avis (non à la dernière remarque), selon ce que dit R. Yoḥanan au nom de R. Yanaï : dès que la racine a atteint la grosseur de ladite aiguille, elle atteste 3 ans d'âge. Selon R. Yossé, il renonça à cette dernière remarque, par ce motif nouveau que parfois, même au bout de 3 ans d'existence, la racine n'a pas atteint ladite grosseur. R. Judan observe qu'un enseignement confirme l'avis de R. Yossé, puisqu'il est dit [1] : Bien que l'on ait dit que les produits peuvent indifféremment être âgés de 5 ans, ou de 6, ou de 7, pourtant les ceps de vigne devront être de 5 ans ; pour les figues, il faut 6 ans ; pour les olives, 7 ans. Mais ne voit-on pas parfois des branches de figuier surchargées de fruits dès la fête de *Pourim* (au mois d'Adar) ? C'est vrai, répond R. Juda, lorsqu'elles s'étendent en épaisseur ou en largeur, mais non lorsqu'elles gagnent en hauteur (et il en est de même des racines).

« Lorsqu'un arbre a été déraciné et qu'il reste encore une racine en terre, dit la mischnâ, etc. ». Par cette dernière expression, il faut entendre, non la racine, mais qu'il y a bénédiction en lui (le mot ברכה ayant les deux sens). C'est aussi l'avis de R. Houna au nom de R. Yoḥanan. R. Mena dit que certains hommes se nomment ainsi, se conformant au verset de la Genèse (XXIV, 31) : *Viens, toi qui es béni*[2] *de Dieu*. R. Zeira, R. Yossé, R. Eléazar au nom de R. Ḥanina, R. Aba, R. Hiya, R. Hanania au nom de R. Ḥanina b. Gamaliel disent : lorsque de deux arbres, l'un jeune et l'autre vieux, la jeune racine s'est greffée sur le vieux, elle est dispensée des droits d'orla, car elle se nourrit du suc du vieil arbre. En effet, dit R. Eléazar ou R. Hiya b. Aba, c'est ce que dit notre mischnâ : « Quant aux vignes rattachées par la greffe, ou les ceps attachés à ce lieu, si même ils sont provignés en terre, leurs fruits n'étant pas nouveaux sont permis [3] ». Mais n'est-il pas à craindre que la jeune plante ait jeté des racines avant de s'unir à l'ancienne ? Elle est conforme, dit R. Hanania, fils de R. Hillel, à l'avis de R. Juda, qui dit : la jonction (avec l'arbre) précède le développement de la racine en terre. R. Yossé dit au nom de R. Yoḥanan : les racines n'ont pas de consistance (et elles n'entraînent pas de dispense, la plantation étant réelle). R. Zeira dit à R. Yossé : l'a-t-on entendu dire ainsi par R. Yoḥanan explicitement, ou n'est-ce qu'une déduction tirée d'un de ses avis ? Voici ce qu'on a enseigné [4] : lorsqu'on a consacré un arbre que l'on a planté ensuite, il est dispensé de l'orla (à titre sacré) ; s'il l'a planté et consacré plus tard, l'orla subsiste. Or, l'on avait cru que l'arbre consacré ainsi que le vieux sont dispensés de l'orla à titres égaux. Il n'en est rien ; car il peut arriver que l'on rachète ce qui est consacré et qu'il devienne ainsi soumis aux droits par suite d'un changement de destination, tandis que

1. Cf. *Schebiith*, ch. I, § 9, fin. — 2. L'équivalent chaldéen de ce mot est aussi ברכה. — 3. On ne craint pas que le provignement en terre adhère avant que l'attache du jeune plant soit effectuée ; car, même en ce dernier cas, la jeune branche serait dispensée par la jonction. — 4. Tossefta sur ce traité, ch. I.

pour le vieil arbre, nulle modification de ce genre n'est admissible. R. Abahou dit au nom de R. Yohanan : lorsqu'un cédrat a fleuri pendant la période d'orla et a terminé la maturité dans l'année où il est permis, qu'ensuite on a rattaché à un autre, il reste interdit, quelle que soit l'augmentation survenue ; car les produits de l'interdiction n'annulent pas l'interdit. Pourtant si une jeune branche a été rattachée à un vieil arbre, est-elle dispensée? Oui, car s'il n'en était pas ainsi et qu'elle soit interdite, à quoi bon parler de l'augmentation interdite? Il y a donc aussi des augmentations permises. R. Zeira s'exprime au nom des rabbins à l'instar de R. Abahou, et ajoute qu'en mangeant de ce cédrat, on est passible de la peine des coups de lanière, si l'on mange la valeur d'une olive (y compris la partie additionnelle). Mais, objecta R. Mescha à R. Zeira, les deux assertions que vous émettez se contredisent mutuellement : puisque vous dites ici que les produits de l'interdit ne peuvent pas annuler ce qui est interdit lui-même, on semble sous-entendre que la partie ajoutée est permise ; comment donc se fait-il qu'il soit dit aussitôt après qu'en mangeant l'équivalent d'une olive d'un cédrat interdit, on est punissable ? Comment joint-on au principal le supplément permis, de façon à constituer la valeur interdite ? La peine ne doit-elle pas être applicable à la part proportionnelle, défalcation faite de ce qui était permis ? Il y a ici défense, répond R. Yôna, lorsque cette branche se nourrit d'elle-même, tandis qu'il y a une partie autorisée lorsqu'elle se nourrit du suc d'un vieil arbre auquel la branche est attachée. De cette réponse on déduit que lorsqu'un cédrat fleurit pendant les 3 ans d'orla et qu'il mûrit dans l'année où l'usage est libre, puis s'attache à un autre (déjà ancien), qu'ensuite ces diverses greffes s'attachent successivement l'une à l'autre, le tout est pur (permis, profitant du suc d'un ancien cédrat). R. Abahou au nom de R. Yohanan et R. Hisda disent tous deux que la discussion de la Mischnâ (entre R. Meir et les autres sages) s'applique à un cas indéterminé ; car, sans cela, de quoi serait-il question? S'il est certain que la branche se nourrit du suc de l'ancien tronc, tous proclament l'usage permis ; si, au contraire, il est notoire que le suc provient d'une branche neuve (encore soumise à l'orla), tous l'interdisent ; il n'y a donc de discussion possible qu'en cas de doute. A quoi reconnaît-on la provenance du suc (s'il est jeune ou vieux)? R. Bivi dit au nom de R. Hanina : si les feuilles sont tournées vers la jeune branche, il est notoire que le suc provient de l'ancienne branche ; au cas contraire, il provient de la jeune. R. Juda b. Hanin cite un indice à ce sujet : lorsqu'on mange d'autrui, on a honte de le regarder (de même ici, les feuilles se détournent). Aussi, R. Judan père de R. Matnia dit-il : la discussion de la Mischnâ, applicable à un cas indéterminé, a lieu lorsque les feuilles sont tombées (et il ne reste plus le moyen de déterminer la direction du suc).

« Lorsqu'on a coupé un provin plein de fruits, dit la Mischnâ, etc. » R. Judan dit qu'en réalité la règle ne s'applique pas seulement au provin ; mais pour tout arbre déraciné et plein de fruits, replanté ailleurs, les fruits sont permis si les anciens annulent les nouveaux en nombre. De même, R. Yassa

dit au nom de R. Yoḥanan : lorsqu'on a arraché un oignon de la terre et qu'on l'a replanté, dès qu'il a repris racine, il faut rédimer le tout, même la souche déjà libérée une première fois (de même l'arbre replanté, dont les fruits nouveaux sont plus nombreux que les anciens, est interdit). R. Ḥiya dit, au contraire, au nom de R. Yoḥanan : pour l'oignon arraché puis replanté, dès qu'il a repris racine, il faut rédimer le tout, précisément parce qu'il est aussi considéré comme semé (à l'instar du provin), afin de ne pas laisser supposer qu'il en est de même pour l'arbre déraciné (les produits de ce dernier restent toujours permis). Hilfia demanda[1] : est-ce que, d'après R. Yoḥanan et R. Simon, l'épice provenant de l'orla est annulée dans une quantité de 200 équivalents (comme toute orla), ou est-ce qu'elle reste interdite même dans une quantité supérieure à cette mesure à titre d'épice? Non, fut-il répondu, il n'y a plus de défense au-delà d'une supériorité du nombre de 200. Mais n'a-t-on pas dit plus loin (II, 6) : « Si l'on se sert de levure d'oblation, ou d'épices d oblation, ou de mélange d'oblation, on suit pour tout cela un avis sévère. » N'en résulte-t-il pas que c'est interdit même au-delà de la proportion de cent pour l'oblation, ou de 200 pour l'orla, même sans la propagation du goût ? Non, c'est qu'il s'agit seulement de l'emploi des raisins comme assaisonnement, qui donnent peu de goût. Toutefois, dit R. Yossé au nom de R. Yoḥanan, c'est vrai aussi longtemps que les raisins ne sont pas secs ; mais, dès qu'ils le sont, ils propagent autant de goût que les épices et sont interdits, même au-delà de 200 équivalents ; selon R. Hiya au nom de R. Yoḥanan, la restriction se rapporte aux fruits qui n'ont pas assez mûri sur l'arbre ; mais au cas où ils ont assez mûri, l'épice produit son effet, même au-delà d'une proportion de 200. R. Hiya b. Aba dit au nom de R. Josué b. Lévi que les propagateurs du goût le soutiennent jusqu'à cent fois le montant ; selon R. Yossé au nom de R. Josué b. Lévi, ou au nom de R. Padié, ils ne correspondent qu'à 1/60. R. Samuel bar R. Isaac objecta à R. Hiya b. Aba : non-seulement R. Yossé conteste ton avis, mais la Mischnâ s'oppose à vos deux avis, puisqu'elle dit : « Si l'on se sert de levure, d'épice, ou de mélange d'oblation, etc. » ; or, si c'est conforme à cette Mischnâ qui interdit seulement l'ensemble dans la proportion de cent pour l'oblation et de 200 pour l'orla, à quoi bon parler de propagation du goût par la levure ou l'épice (n'est-ce pas applicable à chaque goût, dans la mesure de 1/60 selon l'un, ou de 1/100 sur l'autre)? N'en résulte-t-il pas que c'est interdit même au-delà, contrairement à leur avis ? On peut réfuter l'objection en disant que R. Yossé et R. Hiya parlent du mélange de viande interdite avec de la viande permise (en ce cas, il suffit d'une proportion moindre pour l'annuler). Selon R. Yossé, il n'y a pas de différence entre le mélange de viande et n'importe quelle autre interdiction (la mesure sera la même), puisque R. Abahou a dit au nom de R. Yoḥanan[2] : on mesure tous les objets interdits comme s'ils avaient telle ou telle valeur (p. ex. celle de

1. Tout le texte qui suit jusqu'à la fin du § se retrouve même série tr. *Nazir*, ch. VI, § 10 (f. 55c). — 2. V. ci-dessus, tr. *Maasser schéni*, ch. II, § 1.

l'oignon, au goût fort répandu). Sur quoi porte la discussion entre R. Yossé et R. Hiya ? Pourquoi l'un assigne-t-il aux propagateurs de goût une proportion de 1/100, et l'autre assigne-t-il 1/60 ? L'un parle d'une proportion de 1/60, parce qu'il admet que l'épaule du bélier offert par le naziréen après son vœu et due au cohen présente cette proportion sur l'ensemble (et si elle est cuite avec l'animal entier, celui-ci n'est pas interdit aux étrangers); l'autre, au contraire, admet une proportion de 1/100, parce qu'il ne comprend pas dans l'épaule due la part afférente d'os. Mais, fut-il objecté, si l'on déduit la part d'os de l'épaule, pourquoi ne pas les déduire aussi du bélier entier (et maintenir ainsi la relation proportionnelle) ? C'est inadmissible, puisqu'il est dit[1] : On ne joint pas le déchet (p. ex. le son) de l'oblation au corps de l'oblation même pour constituer une mesure suffisant à interdire le profane qui y serait mêlé ; mais, à l'inverse, on compte avec le profane son déchet (comme les os), pour que l'ensemble soit une mesure telle servant à annuler l'oblation en cas de mélange. R. Bivi demanda : est-ce que l'on ajoutera le déchet d'oblation au profane pour que l'ensemble serve à annuler l'oblation ? Puisque R. Houna a dit que l'écorce des produits interdits pourra être jointe aux produits permis pour que l'ensemble serve à annuler le tout, cela prouve aussi que l'on ajoute le déchet d'oblation au profane pour annuler l'oblation par le total. — R. Ḥiya dit : tout ce que j'ai interdit ailleurs est permis ici ; car partout ailleurs, l'interdit est maintenu jusqu'à cent parts équivalentes et ce n'est permis qu'à 101, tandis qu'ici même à cent c'est permis. On voit donc qu'il est toujours question de cent ; comment donc se fait-il que l'interlocuteur parle de 1/60 ? (question non résolue). — « S'il y a une addition de 200 fruits, est-il dit, ils sont interdits. » Chez R. Yanaï, on mesurait ainsi l'épinard (ou oseille). Comment reconnaît-on l'augmentation ? R. Bivi au nom de R. Ḥanina répond : on en cueille un et laisse un autre ; ce que l'un a perdu a profité à l'autre.

6. Lorsque des plants d'orla[2], ou de mélange interdit de vigne, ont été mêlés à des plants ordinaires (que leur disposition ne permet plus de distinguer), on ne peut pas les cueillir (tout est interdit) ; si la vendange est faite, elle s'annule dans une proportion de 201, pourvu que ce soit fait par mégarde. Selon R. Yossé, on peut même en connaissance de cause vendanger et l'annuler dans une quantité de 201.

Est-ce que toutes les plantes ne sont pas interdites dans une vigne comme hétérogènes ? comment se fait-il que la mischnâ semble seulement le compter pour un élément (et non pour deux ?) Voici comment il faut compléter la mischnâ : dans une platebande de vigne mélangée etc., (c.-à-d. lorsqu'on ne sait plus dans quelle bande la vigne s'est trouvée mêlée). C'est aussi l'avis de R. Yossé bar Rabbi. Selon R. Yossé bar R. Abin, il s'agit du cas où l'on a

1. Cf. ci-dessus tr. *Troumôth*, ch. V, § 9, au commencement. — 2. Cf. Babli, tr. *Guittin*, f. 54b.

placé une plante dans un pot troué au-dessous d'un cep de vigne, ce qui l'interdit (et on ne sait plus sous lequel). R. Simon b. Lakisch dit au nom de Hiskia : il suffit de cueillir 3 grappes (sans nécessiter une proportion de 200), et dès qu'il y a cette simple majorité d'un sur 3, l'interdit est annulé. Est-ce que R. Simon b. Lakisch ne se contredit pas lui-même? Puisqu'ailleurs il est dit au nom de R. Oschia[1] : Si, en ayant devant soi 150 tonneaux fermés (qui en raison de leur valeur, ne peuvent jamais être annulés) et que cent d'entre eux ont été ouverts, puis un tonneau d'oblation a été mêlé avec eux par erreur on prélève l'équivalent de l'oblation, et les cent peuvent redevenir profanes, non les 50 fermés qui restent interdits (en raison de leur valeur distincte) ; le reste redeviendra libre lorsque les tonneaux seront ouverts (et perdent leur valeur individuelle). Cette annulation partielle, dit R. Zeira, n'est effective que si les tonneaux se trouvent ouverts par mégarde ; mais il n'est pas permis de les ouvrir sciemment, dans le but d'obtenir l'annulation. Comment donc se fait-il qu'ici il ne parle pas d'un excédant de cent, mais d'une simple majorité de 3 contre un? C'est que, fut-il répondu, plus haut R. Simon s'exprime au nom de R. Oschia, et ici au nom de R. Hiskia. Aussi lorsqu'on dit ailleurs, au nom de R. Simon b. Lakisch : « lorsqu'on a ouvert seulement 3 tonneaux et qu'il y ait parmi eux un tonneau d'oblation, le tout est permis, » c'est conforme à l'avis exprimé ici par Hiskia. Mais n'y a-t-il pas 2 objections contre cet enseignement? 1° Selon notre mischnâ, « on ne peut pas les cueillir », ce qui est une défense même rétroactive ; 2° « si la vendange est faite, elle ne s'annule que dans une proportion de 201. » Comment donc permet-on dans ledit enseignement, de les ouvrir sciemment, et même de les annuler au-dessous de 201? Là, répond R. Yossé bar R. Aboun, il s'agit du cas où l'on a seulement voulu cueillir 3 plants (qui suffisaient), le mélange est alors annulé ; mais si l'on a cueilli le tout (où l'on est certain d'avoir pris aussi l'interdit), il n'y aura d'annulation qu'au delà de 200. — On a enseigné : lorsqu'on doute si des grenades de Badan (de grande valeur) sont mêlées à d'autres d'orla, elles s'annulent dans une proportion de 200 ; mais s'il y a mélange certain, elles ne s'annulent jamais (en raison de leur valeur). De même, pour les plants adhérents à la terre ; s'il y a doute qu'il y ait mélange, le chiffre de 200 servira à les annuler ; s'il y a mélange certain, l'interdit subsistera toujours. Dans quel cas cela a-t-il lieu? Dans celui-ci : « Lorsque des plants d'orla, ou de mélange interdit de la vigne, ont été mêlés à des plants ordinaires, etc. » ; or, s'il y a doute sur le mélange des plants adhérents, l'annulation peut s'effectuer dans une proportion de 200, non en cas de certitude. R. Judan demanda : En est-il de même pour un morceau remarquable de chair interdite, sur laquelle on a des doutes qu'elle soit mêlée à la chair permise? Puis, il y répondit lui-même en disant : la chair n'est jamais annulée, tandis que pour les plants adhérents parfois à la terre, l'annulation existe. — R. Yossé permet de vendanger sciemment et d'annuler,

1. Ci-dessus, tr. *Troumôth*, ch. IV, § 8, fin.

parce que c'est l'usage d'émonder les vignes. On a enseigné ailleurs [1] : « Lorsqu'un saa d'oblation est tombé dans cent parts de blé profane et qu'après la mouture la quantité a diminué, la diminution porte aussi bien sur le profane que sur l'oblation, et le tout est permis. » En effet, il est enseigné : il est permis, même en principe, de moudre ce mélange (bien qu'il en résulte une augmentation du profane, favorisant l'annulation), comme notre Mischnâ autorise de cueillir sciemment. R. Zeira, dit que cet avis peut se conformer à l'opinion de tous (pas seulement de R. Yossé), puisque les cohanim ont pris l'habitude de moudre chez eux ces sortes de mélanges (on le moudra donc d'avance). Quelle est la différence entre ces 2 explications ? Il y en a une pour la question des mélanges hétérogènes de la vigne : selon l'avis précité de R. Yossé, il est permis de les moudre ; les autres sages l'interdisent.

7. Les feuilles et les branches de palmier, la sève des ceps (lors de la taille), les bourgeons[2], ne sont pas susceptibles d'orla et permis ; on peut les manger partout en la 4e année, et ils sont accessibles au naziréen (n'étant pas des fruits) ; ils ne sont interdits que sur l'arbre de l'*Aschéra* (des idolâtres). Selon R. Yossé, le bourgeon est interdit comme essence du futur fruit. R. Éliézer dit [3] : il est interdit de coaguler du lait dans de la sève d'arbres d'orla. R. Josué raconte [4] avoir entendu dire expressément qu'il est permis de le coaguler dans la sève des feuilles, ou dans celle du tronc, mais non dans celle des fruits hâtifs, parce qu'ils sont considérés comme fruits.

8. Le verjus [5], les pépins, la peau et le jus du raisin, l'écorce de la grenade et sa fleur [6] la cosse de noix, ou d'autres noyaux de fruits, sont interdits dans les 3 premières années, ou s'ils proviennent d'un arbre d'aschéra, et le nazir ne peut pas en manger ; mais en la 4e année, on les mange en tous lieux (et non à Jérusalem seule). Dans tous ces cas, les fruits tombant spontanément sont interdits.

9. R. Yossé dit : il est permis de planter une branche d'un arbre d'orla, mais non une noix d'orla, parce que c'est un fruit [7]. Il n'est pas permis non plus de greffer une branche d'orla couverte de dattes non mûres (*Kafour*) [8].

Lorsque la Mischnâ dit : « Les feuilles et les branches des ceps de vigne sont d'un usage permis aux naziréens », c'est un avis opposé à celui de R. Eliézer, puisque l'on a enseigné en son nom [9] que le verset (Nombres VI, 4) :

1. Ibid, ch. V, § 9.— 2. Cf. même série, tr. *Nazir*, ch. VI, § 2 (f. 55a) ; babli, tr. *Berakhoth*, f. 36b (t. I, p. 377).— 3. Cf. Babli, tr. *Nidda*, f. 8b.— 4. Cf. tr. *Abodâ zara*, f. 35b.— 5. Le raisin ne mûrissant pas en entier Ce terme dérive peut-être de κύκλος.— 6. Cf. Babli, tr. *Berakhoth*, f. 36b, (t. 1, p. 376). — 7. Cf. Babli, tr. *Abôda zara*, f. 48b. — 8. Cf. Babli, tr. *Berakhoth*, f. 57b (trad. t. Ier, p. 468). — 9. Cf. Babli, tr. *Nazir*, f. 34b.

Il ne mangera d'aucun produit de la vigne, depuis les pépins jusqu'à l'enveloppe, implique aussi l'interdit pour les feuilles et les branches. On a enseigné que R. Yossé dit : les bourgeons sont interdits au Naziréen, parce que ce sont des fruits. Or, il y a là un point obscur : si c'est interdit seulement au Naziréen, à quoi bon ajouter que c'est un fruit? Si au contraire on l'interdit à titre de fruit, il devrait être interdit à tous, et non pas seulement au Naziréen? C'est en effet l'avis de R. Isaac, qu'il est interdit à tous. R. Isaac demanda : qui est-ce qui a enseigné que l'on ne doit pas enter des bourgeons d'orla? C'est R. Yossé (donc, il l'interdit aussi sous les autres rapports). On a dit que l'on peut (la 4e année) racheter seulement des fruits, non le verjus, ni les fruits hâtifs. Aussi, R. Zebid a enseigné que les fruits hâtifs des dattes devront être enterrés, ne pouvant être rachetés. R. Yôna demanda : Est-ce qu'en cas de rachat accompli il n'est pas valable et est-ce à dire qu'il faudra enterrer ces fruits? (Certes, non ; il ne s'agit que du principe) [1].

« Le verjus, les pépins, la peau, etc. », dit la Mischnâ. Le premier terme, selon R. Zeira et un autre sage au nom de Rab, signifie : des raisins qui ont été frappés (arrêtés dans leur croissance) avant le premier tiers de la maturité. R. Yossé bar R. Aboun dit : si même ce défaut leur est survenu après le 1er tiers de la croissance, la dispense de rachat est maintenue. R. Ḥiya b. Ida l'explique par des termes correspondants (homonymes) : des raisins frappés au tiers. — « Selon R. Yossé, est-il dit, on ne doit pas planter, etc. » R. Yoḥanan dit : en cas de plantation accomplie, c'est permis ; mais la greffe accomplie est interdite. Le plant d'une noix d'orla, accompli par erreur, de même que l'œuf d'idole devenu poussin, sont d'un usage permis (quoiqu'interdits en principe). R. Ḥagaï dit au nom de R. Oschia que Ḥiskia et Cahana sont en discussion à ce sujet : Selon Cahana, ces produits sont permis ; selon Ḥiskia, ils sont interdits. Comment ce dernier avis est-il explicable et se peut-il que l'œuf d'idolâtrie soit devenu poussin? Dans quel cas est-ce admissible? S'il l'a cassé pour adorer l'idole, il ne peut plus en naître de poussin ; s'il l'a introduit dans la chambre réservée à l'idole, il n'y a qu'à observer quel emploi en est fait, et si l'on s'est contenté de s'agenouiller devant lui, cela n'entraîne pas l'interdit ; pourquoi donc serait-il défendu? On peut supposer, répond R. Judan père de R. Matnia, qu'on l'a pris pour boucher le trou d'un mur au temple païen (ce qui, selon Cahana, ne suffit pas pour l'interdire). Quant à l'œuf provenant de consécration qui est éclos en poussin, il forme, selon R. Yossa, le sujet d'une discussion entre Cahana et R. Yoḥanan : le premier l'interdit, le second le permet. R. Zeira dit à R. Yossé : bien que R. Yoḥanan permette d'user de ses produits, il faut pourtant les racheter d'après la valeur de la semence (ou de l'œuf consacré). R. Ḥanina, R. Yôna et R. Eléazar disent au nom de Cahâna : il faut racheter les produits, non d'après leur valeur actuelle (accrue), mais d'après celle qu'avait la sainteté semée. R. Ḥanania au nom de R. Pinhas rétablit ainsi la discussion : Cahana

1. Suit un alinéa, que l'on trouve déjà en entier, au tr. *Schebiith*, ch. VII, § 7.

interdit les produits jusqu'à ce qu'ils soient rachetés selon leur valeur actuelle; R. Yohanan en permet l'usage, en se contentant d'un rachat d'après la valeur de la semence.

CHAPITRE II.

1. L'oblation sacerdotale et celle de la dîme (ou 100e) des fruits [1] soumis au doute, la Halla, les prémices, sont annulées en cas de mélange à une quantité 101 fois supérieure; on les compte ensemble au cas où ces objets interdits réunis forment plus du 101e de la partie (de façon à ne pas l'annuler). En tous cas, il faut prélever de l'ensemble pour le cohen l'équivalent de ce qui y est tombé (avant que chacun en mange). Les produits d'orla et des mélanges interdits de la vigne ne s'annulent que dans une quantité 201 fois supérieure [2]; et on les réunit pour réduire la proportion du mélange, mais il n'est pas nécessaire (en cas de mélange annulé) de prélever l'équivalent. Selon R. Simon, on ne joint pas les parties interdites. R. Eliézer dit : on les réunit et on ne les considère pas comme nulles si le mets où les produits cuisent en conserve le goût; mais on ne les réunit pas de façon à ce qu'à sec on exige, sous peine d'interdit, une proportion de 201.

D'après qui a-t-il fallu enseigner que ces diverses redevances sacerdotales peuvent être jointes pour s'opposer à l'annulation? D'après R. Simon, bien qu'il dise à la fin de cette mischnâ : « on ne joint pas des parties interdites de noms différents, » il reconnaît ici qu'il y aura jonction, parce que tous ces objets sont compris sous la désignation d'oblation. D'après qui énumère-t-on ici l'oblation de la dîme des fruits douteux? D'après R. Meir, qui attribue aux prescriptions rabbiniques la même gravité qu'aux préceptes bibliques. Et où trouve-t-on l'expression de cette parité? C'est, dit R. Hanina, dans le passage où il est dit [3] : « Une femme qui voit une tache de sang dans ses vêtements se trouve déroutée dans son calcul mensuel (ne sait plus depuis quand comptent les 11 jours de pureté), et elle doit craindre d'être atteinte de gonorrhée, selon R. Meir; d'après les autres sages, la tache de sang n'est pas un sujet de crainte de gonorrhée » (donc R. Meir éprouve pour ce dernier cas, qui n'est qu'une prescription rabbinique, autant de scrupule que si elle était légale). R. Yôna demanda : pourquoi dans la mischnâ n'énumère-t-on pas aussi la halla prise sur les objets douteux? Comme il est déjà question de halla en général, on ne spécifie pas celle du doute. Mais, après avoir mentionné l'oblation sacerdotale on parle bien de celle du doute? En effet, dit R. Hanania au nom de Samuel, il faut prélever la halla sur une pâte douteuse (acquise d'un ignorant); c'est pourquoi, ajoute R. Hiya b. Luliba, on se fait rembour-

1. Cf. tr. *Troumôth*, ch. IV, § 7; tr. *Meïla*, ch. IV, § 3.— 2. Cf. Babli, tr. *Abodâ zara*, f. 68b; Mischnâ, tr. *Meïlâ*, ch. IV, § 6.— 3. Tr. *Nidda*, ch. VI, § 13.

ser par la caisse sacerdotale (preuve que c'est une simple précaution sans gravité absolue). C'est aussi l'avis de Samuel. Selon R. Mena, au nom de R. Yossé, on n'opère pas ainsi en se faisant rembourser; mais le lendemain on apportera de la ḥalla due avec certitude, et l'on dira que ce soit l'équivalent de ce qui était dû dans le doute. R. Yoḥanan demanda à Zouga: Avez-vous l'habitude de prélever la ḥalla sur le doute? Certes, répondit-il, puisque R. Samuel, frère de R. Berakhia a dit : lorsqu'on renouvela l'ordre d'être attentif au *demaï*, la plupart des gens du peuple prélevant chez eux la redevance de la pâte ne la donnaient pas au cohen (en l'annulant dans des proportions supérieures). R. Yossé bar R. Aboun dit que le tribunal a décidé quel emplacement serait destiné à la ḥalla, et ce serait toujours l'extrémité septentrionale [1]. L'annulation a lieu, dit la mischnâ, en cas de mélange avec une quantité 101 fois supérieure. Il importe de savoir à quelle condition a lieu cette annulation, si c'est du principe du prélèvement, ou du fait accompli; car, s'il s'agit du principe, ni l'acte d'un enfant, ni l'opération faite par un autre que le propriétaire, ne peut entraîner l'annulation, pas plus que l'acte n'est valable; de même que l'on ne peut pas, en faveur de ce prélèvement, transgresser le repos sabbatique; s'il s'agit au contraire, du fait accompli, ces actes peuvent avoir lieu. Or, on a enseigné ailleurs [2] : on peut aussi (le sabbat) annuler ce qui est mêlé avec de l'interdit si la partie permise est 101 fois supérieure, selon R. Juda. Sur quoi, il a été ajouté que R. Simon b. Eliézer dit : on peut, si l'on veut, jeter un regard en ce jour sur une partie de ce que l'on mange (désignant ainsi des yeux la dîme future), puis manger le reste ainsi libéré d'avance (sans l'annuler). Donc, remarque R. Yôna, la discussion est réduite à ceci : Selon R. Juda, on considère l'annulation comme une fin de prélèvement et elle est permise le samedi; selon R. Simon b. Eliézer, elle est considérée comme le commencement et, pour cette raison, est interdite. Or, ce dernier reconnaît aussi qu'il est interdit d'agir ainsi (de désigner la dîme des yeux) pour ce qui est dû avec certitude. Puisqu'il s'agit donc du doute, quel est le motif de R. Simon pour agir ainsi? C'est pour établir une distinction entre le sabbat et les jours de semaine. On a enseigné ailleurs [3] : Selon R. Eliézer, l'oblation sera annulée si elle est mêlée à du profane 101 fois supérieur en quantité; selon R. Josué, il suffit d'une parcelle dépassant la proportion de cent (ce dernier avis n'est-il pas contredit ici?) Plus loin, Ḥiskia dit pour R. Abahou au nom de R. Eliézer : chaque fois qu'après avoir énoncé un sujet en discussion on le renouvelle d'une façon anonyme, ce dernier avis sert de règle (et comme notre mischnâ, qui est anonyme, parle de 101, l'avis de R. Eliézer l'emporte). Puisqu'il est dit plus loin (§ 2) : « L'oblation sera jointe au profane pour annuler proportionnellement l'orla, lorsque par exemple un *saa* d'oblation est tombé dans une quantité de cent *saas* profanes et qu'ensuite 3 cab (ou 1/2 saa

1. Cf. tr. *Demaï*, ch. V, § 2 (t. II, p. 179); Sifri, tr. *Korah*, n° 121. — 2. Tr. *Schabbath*, ch. XXI, § 1. — 3. Mischnâ, tr. *Troumôth*, ch. IV, § 7.

d'orla) se mêlent au tout, etc. » et qu'à ce sujet R. Eliézer remarque qu'il n'est pas question d'une proportion de cent équivalents auxquels serait mêlée l'orla, mais il n'y a que 99 parts équivalentes de mélange ; n'en résulte-t-il pas que l'annulation a lieu dans 100 et non dans 101, contrairement à R. Eliézer ? Ce second enseignement donc est conforme à l'avis de R. Josué, et le premier à l'avis de R. Eliézer (sans indiquer quelle est la règle)-[1].

On a enseigné : R. Simon dit que l'oblation est annulée dans 101 parts profanes par raisonnement *a fortiori* ; car si un interdit s'annule au milieu d'autres interdits (l'oblation mêlée à des produits inaffranchis), à plus forte raison l'interdit peut s'annuler au milieu des objets permis (profanes). Selon une version, il s'agit d'objets interdits avec d'autres profanes ; selon une autre version, il s'agit du mélange d'objets permis les uns et les autres. En admettant la 1re version, l'interdit consiste en ce que l'oblation est interdite aux étrangers ; selon la seconde version, il s'agit des cohanim auxquels tous ces objets sont permis. On peut aussi supposer que les uns et les autres parlent exclusivement de ces derniers : la 1re version, où il s'agit d'objets interdits mêlés aux permis, traite d'oblation impure mêlée aux produits profanes (alors, c'est interdit même au cohen pour cause d'impureté) ; la 2e version, traitant d'objets permis, suppose un mélange d'oblation pure avec du profane. — On a enseigné : lorsqu'un morceau des pains de proposition (sacré) se trouve mêlé à cent morceaux semblables de profane, ou lorsqu'un morceau de chair d'un sacrifice de péché (aussi consacré) se trouve mêlé à cent parts semblables profanes, il n'y a pas d'annulation ; mais selon R. Juda, l'annulation a lieu. Quel est le motif de ce dernier? C'est qu'il est dit (Ezéchiel, XLV, 15) : *Un agneau des troupeaux de* 200 *des gras pâturages d'Israël* : d'où l'on peut déduire que l'on considère l'agneau consacré qui se trouve parmi 200 semblables comme étant d'un usage permis (de même, R. Juda permet le morceau de chair sacrée mêlée à d'autres). Toutefois on peut objecter que ce verset parle de 200 et R. Juda de cent? Par contre, fut-il répliqué, il s'agit dans ce verset d'agneau vivant (moins aisé à confondre), et R. Juda parle d'animal égorgé. Quelle différence y a-t-il ? Il y en a une, dit R. Ḥinena, c'est que les animaux vivants sont considérés à l'égal de ce que l'on peut compter numériquement. De ce qui précède on sait qu'en cas de mélange avec du profane permis aux simples Israélites, l'annulation est effective ; mais a-t-elle lieu aussi lorsque c'est mêlé avec des objets permis seulement aux cohanim et consacrés à Dieu ? On peut savoir la réponse de ce qu'il est écrit (Lévitique, XXII, 7) : *Puis il pourra manger des saintetés, car elles sont sa subsistance ;* le partitif *des* implique qu'il y a certaines saintetés que l'on ne peut pas consommer, comme celles qui sont mêlées à moins de cent parts égales. On sait jusqu'à présent qu'en cas de mélange d'oblation impure parmi d'autre pure, l'annulation a lieu. Mais comment le sait-on aussi pour le mélange de produits d'oblation avec d'autres qui sont profanes, ou d'oblation impure parmi des objets consacrés purs, ou à

1. L'alinéa qui suit se retrouve *in extenso*, ibid.

l'inverse, des objets consacrés impurs dans de l'oblation pure, ou des parts d'holocauste dans celles des sacrifices de péché (partiels), ou une boisson d'oblation impure dans de la boisson profane pure, ou à l'inverse, ou dans de la boisson pure des consécrations, ou de l'huile offerte par le lépreux après sa guérison, dans le reliquat de l'huile apportée par le naziréen à l'expiration de son vœu? C'est pourquoi il est dit « des saintetés », et non pas de « ce qui est saint », afin d'y comprendre par extension que, dans ces divers cas énumérés, la consommation est aussi permise (même de ce qui est consacré à Dieu). R. Abin dit au nom de R. Yoḥanan : il se peut qu'on applique cette extension seulement au mélange du *loug* d'huile offerte par le lépreux guéri, avec le reliquat de l'offrande du naziréen, auquel cas il ne s'agit pas de ce qui a été consacré à Dieu. Mais n'a-t-on pas parlé de liquides au pluriel, ce qui semblerait indiquer qu'il s'agit de 2 sortes d'huiles, dont l'une doit servir à brûler (ce qui serait de la consécration à Dieu)? (question non résolue). R. Ḥinena dit: ce procédé de déduction prouve qu'il s'agit du mélange d'un morceau d'holocauste parmi des morceaux provenant du sacrifice de péché (auquel cas l'autorisation ne porte pas sur des objets consacrés à Dieu); car, s'il s'agissait à l'inverse de chair des sacrifices mêlée à celle des holocaustes, le cohen pour chaque morceau se trouverait en présence d'un interdit certain, par suite de l'annulation (cela ne prouve donc rien pour ce qui serait consacré à Dieu). Quel est l'avis de R. Juda à l'égard du morceau sacré tombé dans un mélange profane et dont il faut retirer un équivalent au profit de la caisse sacerdotale? Est-il de l'avis de R. Eliézer, ou de celui de R. Josué? S'il partage l'avis de R. Eliézer, il admet que le cohen peut retirer une part et la consommer (dans l'hypothèse que la part prise peut se trouver être celle qui était tombée); ou partage-t-il l'avis de R. Josué (qui n'admettant pas cette hypothèse de la conformité des parts) prescrit de brûler la part brûlée (ne pouvant, dans le doute, ni la manger dans l'enceinte sacrée, ni au dehors? c'est un point non résolu).

Lorsque la Mischnâ dit qu'on les réunit pour réduire la proportion du mélange, c'est conforme à l'avis de R. Meir; puisque R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan [1] que, selon R. Meir, on doit joindre tous les interdits pour arriver ensemble au total de la valeur d'une olive, entraînant en cas de transgression la pénalité des coups de lanière, en vertu de ce qu'il est dit (Deutéronome, XIV, 3): *Vous ne mangerez aucune chose abominable* (le terme collectif כל de ce verset entraîne l'idée de réunion). Comment se fait-il que la Mischnâ, au 1er cas, prescrive de prélever sur l'ensemble pour le cohen l'équivalent de ce qui est tombé, et qu'ensuite, pour l'orla et le mélange de vigne, on soit dispensé de ce prélèvement? C'est qu'au premier cas, dit R. Jacob b. Zabdi ou R. Abahou au nom de R. Yoḥanan, il s'agit de restituer à la caisse sacerdotale l'équivalent de ce qui lui revient, et cela n'a pas lieu au second cas. En effet, il est dit : pour toute oblation dont le cohen ne se soucie guère, p. ex.

1. Cf. même série, tr. *Nazir*, ch. VI, § 1, milieu (fol. 54d).

celle des figues inférieures [1], des choux (ou fourrage des bestiaux) et de l'orge d'Idumée, il n'est pas nécessaire d'opérer le prélèvement. Les produits d'orla et des mélanges interdits de la vigne, est-il dit, ne sont annulés que dans une quantité 201 fois supérieure. Pourquoi? On le déduit de la similitude des termes מלאה *abondance*, ou *production entière*, employés soit à l'égard de l'oblation (Nombres, XVIII, 27), soit l'égard des mélanges hétérogènes dans la vigne (Deutér., XXII, 9); de même qu'il y a annulation au premier cas si la supériorité numérique l'emporte, il en est de même pour la vigne contenant des hétérogènes. Mais, puisqu'au sujet de l'oblation la proportion doit être de cent pour provoquer l'annulation, pourquoi n'est-ce pas la même quantité pour l'orla et la vigne? Comme pour ce dernier point, le texte biblique a répété 2 fois la défense, les sages ont aussi exigé le double de la proportion numérique, cette dernière observation est juste pour la vigne contenant des mélanges; mais comment le sait-on aussi pour l'orla? Comme les 2 défenses ont un point analogue, l'interdit d'en tirer une jouissance quelconque, les conditions d'annulation seront les mêmes. Cette déduction par analogie est ainsi déduite selon R. Akiba (l'auteur habituel des énoncés anonymes du Siffri); mais selon R. Yohanan au nom de R. Ismaël, on raisonne par *a fortiori*; si l'oblation qui est interdite aux étrangers peut s'annuler dans une certaine proportion, l'annulation est à plus forte raison passible pour l'orla dont les produits ultérieurs seront permis à tous; à quoi l'on peut répliquer qu'au contraire chacun peut tirer un parti profitable de l'oblation (sans la manger), tandis que l'on ne peut même pas tirer une jouissance de l'orla. R. Hinena dit: en vertu de l'analogie du mot « *fruit* » (employé aussi pour les prémices), on suppose, le cas échéant, que ces divers objets sont joints, soit pour entraîner ensemble l'interdit (afin qu'en cas de mélange avec 200 parts égales la quantité d'oblation suffise pour ne pas être annulée), soit pour motiver l'autorisation (en cas de 2 mélanges successifs d'orla et de plants de vigne hétérogène, après que le 1er a été annulé par la proportion, le 2e pourra l'être aussi, sans jonction avec la première partie interdite déjà tombée) s'il y a de quoi propager le goût. Tel est l'avis de R. Meir; mais, selon R. Simon, cette jonction n'est pas admise. Selon R. Eliézer, la jonction a seulement lieu, en cas de propagation du goût, s'il s'agit de constituer l'interdit par l'ensemble [2]. — Comment se fait-il que cet avis s'oppose à ce que dit le § suivant, que 2 objets interdits sont annulés réciproquement en cas de mélange? C'est au cas où il est tombé 3 cabs d'orla, puis 3 cabs de plants hétérogènes de vigne dans cent parts profanes; alors la jonction entraîne l'interdit; mais s'il est tombé d'abord un peu plus

1. Peut-être ἀχυλοί. V. ci-dessus, tr *Troumôth*. XI, 4; Tossefta sur *Troumôth*, ch. V, et ci-après, tr. *Biccurim*, III, 1, fin. Au tr. Hullin 67a, Raschi traduit ce mot par צירדא, pour l'interprétation duquel nous nous sommes adressé au savant romaniste M. Ars. Darmesteter. Voici sa note à ce sujet: « Lisez *cèdre*, mot qui n'existe que dans Raschi et qui est la forme française populaire de *cicerem*. Cf. sicera=sidre; cicerem=cèdre. » En somme, il s'agit donc d'un légumineux sec, non d'un fruit. — 2. Dans les éditions de Venise et de Krotoschin, le § 2 commence ici.

de 3 cabs d'orla, puis 3 cabs d'hétérogènes, le monceau profane annule tout et reste permis. Pourquoi? Parce que l'adjonction d'un supplément s'annule d'abord dans 3 cabs, lesquels à leur tour seront annulés dans le reste de la proportion de cent. Lorsqu'on a vu tomber ensemble 3 cabs d'orla et autant d'hétérogènes, quelle sera la règle? Dira-t-on que l'annulation persiste en raison de leur diversité, ou les joint-on pour s'opposer à la proportion en raison de leur chute simultanée? Il est évident que lorsque le maître a connaissance des faits entre une chute et l'autre, elle concourt à l'annulation (et comme la première devient profane, la seconde le sera aussi); mais lorsque c'est un voisin qui en a connaissance, est-ce que l'effet sera égal? De même, est-ce qu'une connaissance douteuse entraîne l'autorisation au même degré qu'une connaissance sûre? Voici dans quel cas cette distinction est possible: lorsqu'on a devant soi deux paniers de fruits, dans l'un desquels il y a 200 parts et dans l'autre moins; que dans l'un des deux, sans savoir où, il est tombé un *saa* d'oblation, puis il y a eu un semblable mélange dans l'autre panier, on se trouve en présence d'un fait dont le résultat est incertain (vu l'inaptitude à l'annulation du panier inférieur à 200 parts). On les mesure alors tous deux; et si l'on trouve 202 parts, l'annulation a lieu au cas où la connaissance douteuse égale la connaissance certaine; au cas contraire, elle n'a pas lieu. Lorsqu'on a devant soi un panier et que l'on doute sur le point de savoir s'il y a 200 parts ou non, ou lorsqu'on doute si l'orla y est tombée ou s'est perdue ailleurs, et qu'ensuite un second saa interdit y a été mêlé, cela dépend aussi de la question de savoir si la connaissance douteuse est admise comme un fait réel (et l'annulation a lieu), ou si elle n'est pas admise comme telle.

2. L'oblation sera jointe au profane pour annuler proportionnellement l'orla; et celle-ci sera jointe de même pour annuler l'oblation. En quel cas? Lorsque p. ex. un *saa* d'oblation est tombé dans une quantité de cent saas profanes et qu'ensuite 3 *cab* d'orla se mêlent au tout, ou 3 cab de produits hétérogènes de la vigne; en ce cas le tout est annulé, parce que l'oblation a été ajoutée pour annuler l'orla, et celle-ci pour annuler l'oblation.

3. L'orla peut servir à absorber les mélanges hétérogènes, ou ceux-ci à annuler l'orla, et enfin cette dernière contribuera à annuler des produits de 4e année. En quel cas? Lorsqu'un saa d'orla sera tombé dans 200 saa semblables et qu'ensuite il s'y est mêlé un peu plus d'un saa d'orla, ou un peu plus d'un saa de produits hétérogènes de la vigne; en ce cas le tout est annulé, puisque l'orla contribue à absorber le mélange hétérogène, celui-ci absorbe l'orla, comme cette dernière annule le produit.

R. Curios dit: ce n'est pas que l'oblation puisse absorber l'orla lorsqu'il n'y a pas eu d'addition (§ 2), mais on parle précisément du cas où l'oblation

est augmentée d'une part profane, de façon à ce qu'il y ait une annulation proportionnelle pour l'orla. On comprend que l'oblation puisse absorber l'orla, de même qu'il est dit[1] que l'oblation pure absorbera l'impure; mais comment expliquer que l'orla doive englober l'oblation habituelle, toutes deux étant destinées au cohen? Est-ce que celle qui est impure (équivalent à l'orla) absorberait la pure? C'est différent, fut-il répondu, il s'agit dans notre mischnâ de ce qu'il y a à faire à l'égard des simples israélites, non du cohen. Mais n'est-il pas dit après (§ 3) : « L'orla peut servir à absorber les mélanges hétérogènes, ou ceux-ci à annuler l'orla, et enfin cette dernière contribuera à annuler les produits de 4e année » ; or, peut-il s'agir là d'une distinction entre les simples israélites et le cohen? Certes, non (il est donc question, dans les deux parties, des cohanim). — S'il est dit (§ 2) : « lorsque p. ex. un saa d'oblation est tombé dans une quantité de cent saas profanes etc. », cela ne signifie pas, selon R. Eliézer, qu'il faut une quantité exacte de cent, mais seulement de 99 (à quoi l'on ajoute le supplément postérieur d'un saa et plus, formant la proportion). De même, s'il est dit après (§ 2) : « lorsqu'un saa d'orla sera tombé dans 200 saas semblables, etc. », il ne s'agit pas au juste de 200, mais de 199 (plus le supplément).

4. Tout ce qui est soit fermenté, soit épicé, soit mélangé, avec de l'oblation ou avec de l'orla, ou avec des mélanges hétérogènes, devient interdit par le contact. Schammaï dit : la levure ou l'épice propage aussi l'impureté par le goût (malgré leur exiguïté). Selon Hillel, au contraire, nul objet ne peut transmettre l'impureté s'il n'a au moins la taille d'un œuf.

5. Dustaï, habitant du village d'Yetmah[2], un des disciples de l'école de Schammaï, dit avoir entendu exposer par Schammaï l'ancien, que jamais un objet ne peut transmettre l'impureté sans avoir au moins la taille d'un œuf.

6. En quel cas est-il dit[3], que si l'on se sert de levure d'oblation, ou d'épices d'oblation, ou de mélange d'oblation, on suit pour tout cela un avis sévère? lorsqu'il s'agit de la même espèce. Et quand a-t-on dit que tantôt on suit l'avis facile, et tantôt le sévère? C'est lorsqu'il s'agit de deux espèces distinctes. Voici dans quel cas on applique la 1re règle : lorsque de la levure de froment se trouve mêlée à une pâte de froment et qu'il y a de quoi la fermenter (lui communiquer le goût), sans se préoccuper si la quantité dépasse 101 pour annuler le tout, c'est interdit; s'il n'y a pas une quantité 101 fois supérieure pour annuler le tout numériquement, on ne se préoccupe plus de savoir s'il y a propagation de goût par la fermentation, et c'est interdit.

1. Tr. *Troumôth*, ch. V, § 4.— 2. Cf. Zunz, Itinerary of Benjamin, etc. (éd. Asher), notes, t II, p. 425; et l'identification proposée par M. Neubauer, Géographie, p. 269. — 3. Cf. tr. *Hullin*, f. 99a.

7. Voici en quel cas on suit tantôt un avis plus facile, tantôt un avis plus sévère, en présence des deux espèces distinctes : lorsque p. ex. des fèves d'oblation ont été cuites avec des lentilles profanes et qu'il y ait communication du goût des fèves, c'est interdit, sans se préoccuper de savoir s'il y a ou non une quantité 101 fois supérieure pouvant annuler le reste. Au cas où il n'y a pas communication de goût, sans se préoccuper de la quantité proportionnelle, c'est permis.

R. Yossé au nom de Hilfia, ou R. Yona au nom de R. Simon b. Lakisch, dit que Schammaï considère toute la pâte à l'égal de la pomme servant à la fermenter (et si celle-ci est d'orla, tout est interdit). On a enseigné ailleurs[1]: « L'eau de teinture à la quantité de 3 lougs, mêlée au bain légal, le rend impropre au service ; mais ils ne le rendent pas impropre par la simple coloration des eaux (sans avoir cette quantité) » (pourquoi donc n'en est-il pas de même ici ?) Aba, fils de R. Nahman, dit : cette mischnâ exprime l'avis de R. Meir, qui fait tout dépendre de la quantité visible d'eau puisée (si la couleur des 3 lougs se propage ou non). R. Houna dit au nom de R. Aba que cet avis de R. Meir est conforme à celui de Schammaï : de même que celui-ci dit qu'en raison de la transfiguration de la pâte par le ferment la pomme d'orla rend le tout interdit, de même R. Meir dans la mischnâ précitée attribue la qualité de rendre le bain légal impropre par immixtion de la teinture, si la couleur reste visible. Jusque là on sait que c'est interdit selon Schammaï, parce que dans les mêmes conditions où elle devient interdite, elle est aussi susceptible d'impureté ; mais qu'en est-il en cas d'impureté, sans cause d'interdit (s'il s'agit p. ex. de levain profane ou d'oblation dans une pâte de la même sorte) ? (question non résolue). Lorsqu'en prenant une partie de cette pâte interdite on s'en sert pour faire lever une autre, toutes deux seront interdites au même titre. Si par erreur on a ajouté assez de farine pure à la 1re pâte pour annuler l'interdit, le principal est tenu pour un accessoire et par conséquent permis ; tandis que la seconde, qui d'accessoire est devenue principale, reste interdite (puisque l'annulation a eu lieu après l'extraction de la pâte). Lorsque dans une pâte il est tombé du levain d'oblation, puis l'on a retiré ce levain, et qu'ensuite la pâte fermente, elle est cependant permise (le peu d'oblation restante étant annulée). Ne devrait-on pas dire que c'est semblable au cas où une figue d'oblation tombée dans cent autres profanes a été annulée, puis le prélèvement d'un équivalent ayant eu lieu, on retrouve et reconnaît celle qui était d'abord l'oblation ? De même que cette dernière reste consacrée, toute la pâte ne doit-elle pas l'être à cause du ferment interdit ? C'est différent : pour la partie interdite de pâte, il n'y a pas de corps sec aisé à distinguer ; tandis que la figue sacrée est visible, et il va sans dire que si on la retrouve, elle reste interdite. R. Yôna demanda : pourquoi la mischnâ (§ 7) ne parle-t-elle pas de fèves d'oblation cuites p. ex. avec du vin profane ? C'est qu'il s'agit d'y faire entendre que même une propagation du goût

1. Mischnâ, tr. *Miqwaôth*, ch. VII, § 3.

est nuisible à l'autre espèce (comme c'est le cas pour les lentilles). On peut dire aussi qu'elle est conforme à l'avis de celui qui dit qu'une propagation nuisible du goût n'est pas interdite ; elle reconnaît toutefois qu'il est interdit de laisser le mélange d'une fève d'oblation dans les lentilles profanes, parce que c'est une sorte d'épice (toujours avantageuse). Lorsque l'on a augmenté involontairement la partie profane des lentilles (de façon à annuler le goût des fèves), le tout devient permis. Quelle proportion devra avoir la nouvelle addition ? Rabbi et R. Ismael bar R. Yossé diffèrent d'avis à ce sujet : selon le premier, le surcroît devra être tel qu'il englobe tout, même les lentilles profanes considérées comme interdites ; d'après le second, il suffit d'annuler ce qui est tombé, savoir les fèves d'oblation cuites avec les lentilles profanes (ces dernières ne constituant pas l'interdit), et qu'il n'y ait plus de quoi propager le goût. Lorsqu'il s'y trouve joint des fèves profanes, servent-elles à reconstituer la partie sacrée de la même espèce, et obviant à l'annulation, l'interdit renaît? Cet interdit ne doit pas être supérieur à celui qui est déclaré au sujet du vin d'oblation, dont il est dit plus loin (§ 11) : lorsqu'une bouteille de vin d'oblation d'idoles est tombée dans un tonneau de vin et celui-ci à son tour dans une fosse pleine d'eau, on ne tient pas compte de la partie permise contenue dans le tonneau, et si la bouteille seule présentée aux idoles est susceptible de donner du goût à la citerne d'eau, cette dernière devient d'un usage interdit ; au cas contraire, non (quoique le tonneau entier y soit); de même ici, on ne doit pas tenir compte des fèves profanes survenues après le mélange, et si dans la première réunion, la part de lentilles profanes annule le goût du reste, tout est permis. Cela prouve qu'en cas d'adjonction de fèves d'oblation, tout redevient interdit.

8. Lorsque dans une pâte ordinaire il est tombé de la levure profane, assez pour fermenter la pâte, et qu'ensuite il y tombe une quantité égale en valeur de levure d'oblation, ou de levure provenant de mélanges hétérogènes de la vigne, c'est interdit.

9. Lorsque de la levure profane est tombée dans une pâte [1] et qu'après la fermentation il y est tombé de la levure d'oblation, ou de la levure provenant des mélanges hétérogènes, en quantité semblable, c'est interdit ; selon R. Simon, c'est permis (la pâte ayant fermenté).

Hanania enseigne au nom de R. Yoḥanan [2] que même le 1er cas (§ 8) est contesté par R. Simon (lequel permet alors l'usage de la pâte). R. Yôna dit, au contraire, être d'avis que la discussion a seulement lieu au second cas, lorsque le levain profane a d'abord produit tout son effet, puis le levain sacré a agi de même ; et comme la partie profane a agi en premier lieu, celle de l'oblation n'a plus d'effet et ne provoque pas d'interdit. Si, au contraire, cette dernière était survenue en premier lieu, elle aurait seule provoqué la fermentation et entraîné l'interdit, sans conteste-[3].

1. Cf. Babli, tr. *Abôda zara* f. 68a. — 2. *Ibid.* — 3. Suit un alinéa, que l'on

R. Yôna dit : il a fallu expliquer l'avis de R. Simon b. Lakisch d'après l'opinion qui vient d'être exposée, ainsi la discussion a seulement lieu lorsque le levain profane a d'abord produit tout son effet, puis le levain sacré a agi de même, et comme la partie profane a agi en premier lieu, celle de l'oblation n'a plus d'effet et ne provoque pas d'interdit ; si, au contraire, cette dernière était survenue d'abord, elle aurait seule causé la fermentation et entraîné l'interdit, sans conteste. Or, selon R. Simon b. Lakisch, lors même que la partie profane a seule agi d'abord, on suppose qu'il y a eu amélioration produite d'abord par le profane, jointe à l'effet de l'oblation, et qu'un effet nuisible est survenu plus tard (en ce cas, R. Simon l'interdit aussi, comme si le bon effet était dû à l'oblation). R. Yôna renonça ensuite à son hypothèse de la jonction des deux effets opposés, et dit : il peut arriver que la femme (tenant compte du temps de la cuisson) ne mette pas toute la quantité voulue de ferment, laissant une parcelle de levain libre, puis cette parcelle arrivant en temps opportum commence par produire un bon effet (de compléter la fermentation), puis un effet nuisible, en ce que la pâte qui attend fermente trop et se perd (donc, les 2 effets auront été produits tour à tour par l'oblation, et ils seront interdits). A cela on peut objecter que cette parcelle produisant un bon effet n'a guère de valeur, pas plus que le mauvais effet produit ne pourra seul être pris en considération (il faut donc en revenir à l'idée de jonction émise au § précédent). R. Yona demanda : pourquoi (selon R. Yohanan) y a-t-il une distinction entre le cas où il y a eu un effet avantageux de part et d'autre et celui où l'effet a été nuisible ? Pourquoi au premier cas la mischnâ l'interdit-elle, et au second cas permet-elle d'en user ? C'est que, répond R. Mena, au premier cas (plus grave) on ne suppose pas la partie permise comme présente, mais la partie interdite seule suffit à propager l'interdit à la pâte ; tandis qu'en cas d'effet nuisible (moins grave), où l'on suppose aussi la partie permise absente, l'interdit ne suffit pas à rendre le tout défendu.

10. Les épices interdites pour 2 ou 3 causes [1], soit d'une même espèce, soit de plusieurs, sont interdites, et on les réunit pour équilibrer la quantité proportionnelle qui devrait les annuler. R. Simon dit : si les épices interdites par 2 ou 3 causes sont d'une seule espèce, ou si ce sont 2 espèces interdites pour une seule cause, on ne les réunit pas (et chacune s'annule proportionnellement au tout).

On sait donc que lorsque l'épice d'une même espèce est interdite pour 2 causes, on les suppose réunies dans l'intérêt de la proportion d'annulation [2] ; mais si ce sont des épices de deux sortes, comment supposer qu'elles

trouve déjà ci-dessus, tr. *Troumôth*, ch. X, § 2, en entier. — 1. Si une épice est interdite à titre d'Orla, une autre à cause de sa provenance de l'*Aschéra*, et une 3e comme étant d'oblation. Cf. Babli, tr. *Schabbath*, f. 89b ; tr. *Abôda zara*, f. 66a. Maïmonide cite comme exemple l'épice قاقلة (plantæ species cui granum odoratum, selon Kamous ; ou *cassia*, selon Forsk), dont il y a 2 espèces : l'une grande, l'autre petite. — 2. Cf. tr. *Schabbath*, f. 89b.

se joignent et ne produisent qu'une cause d'interdit? (ne doivent-elles pas se combattre?) R. Abahou répond au nom de R. Eliézer qu'il s'agit de deux espèces servant également à sucrer le mets (étant semblables, on les joint). Il dit aussi au nom de R. Yohanan qu'il y a trois cas différents de propagation du goût: 1° lorsqu'un particulier ayant goûté un plat dit qu'il n'y manque rien et que cette épice sacrée y tombe, elle propagera un goût défavorable (puisqu'il y en avait assez) et le mets reste permis, lors même qu'il dit que telle épice spéciale lui donne le goût regrettable (non celle qui est sacrée). Si cette dernière déclaration émane d'un homme compétent (p. ex. un cuisinier) et que le désavantage de l'épice est causé par un produit profane (la partie d'oblation n'étant survenue qu'après), le mets sera interdit. Le même dit encore [1] : tout objet interdit à la jouissance est compté à l'instar de l'oignon ou du porreau (ces objets étant les plus aptes à propager le goût). On sait par cet avis que R. Yohanan y englobe ce que l'on a l'habitude d'estimer à l'égal de l'oignon ou du porreau (comme ce qui sucre les mets); mais comment estimera-t-on ce qu'il n'est pas d'usage de compter selon cette mesure, p. ex. le cumin, qui est très-fort? R. Judan répondit : puisque R. Abahou a enseigné au nom de R. Eliézer qu'il s'agit ici d'épices servant à sucrer le mets, il en résulte que ces dernières sortes seront comptées à l'instar de l'oignon ou du porreau; tandis que les autres objets interdits, qu'il n'est pas d'usage de mesurer ainsi, seront comptés à la façon de leur espèce, et il en sera ainsi pour le cumin. Selon R. Mena au contraire, il résulte de l'assertion de R. Abahou au nom de R. Eliézer, disant qu'il s'agit d'épices sucrant le mets, que l'on déduit ceci : pour ces dernières sortes dont le goût est bien semblable, on adopte comme mesure celle de l'oignon ou du porreau; pour tous les autres interdits, dont le goût n'est pas le même, on ne se règle pas selon cette mesure, et il en faudra une spéciale p. ex. pour le cumin. R. Abahou dit enfin au nom de R. Yohanan: on ne mérite pas la peine des coups de lanière lorsqu'on a mangé d'un objet interdit par propagation du goût (comme d'un mets cuit dans un pot conservant encore le goût de l'interdit), sauf au cas où il y a eu contact direct avec l'objet interdit. Mais, objecta R. Hama bar Yossé devant R. Yohanan, lorsqu'on a cuit de la viande dans du lait, que l'on a retiré la viande et enlevé ainsi le contact immédiat, tout en ne laissant que le goût de l'objet interdit, n'est-on pas aussi passible des coups de lanière? Devant cette objection, R. Yohanan s'inclina. Pourquoi acquiesça-t-il? De la même façon que l'on écoute le raisonnement d'un interlocuteur et devant lequel on se tait (l'objection n'est pas assez sérieuse pour mériter d'être réfutée). R. Abahou dit au nom de R. Yohanan : pour tous les objets imprégnés du goût interdit et dont on mangerait, on n'est pas passible de la peine des coups de lanière, sauf si ce sont des objets interdits au nazirat [2]. A quoi R. Zeira ajoute : on ne mérite pas cette peine des coups pour avoir mangé d'un objet imprégné du

1. Ci-dessus, tr. *Maasser schéni*, ch. II, § 1; Babli, tr. *Hullin*, f. 97[b].— 2. Même série, tr. *Nazir*, ch. VI, § 1 f. 54[b].

goût interdit, à moins que ce soit en contact direct avec l'interdit ; tandis que pour le nazir, le goût seul quoiqu'indirect de l'interdit entraîne la peine des coups. R. Aba b. Mamal dit : pour tous ces objets donnant du goût, on ne joint pas la partie interdite avec celle qui est permise pour constituer la quantité légale (dont la consommation provoque la pénalité), tandis que l'on établit cette jonction pour le naziréen. Il y a un enseignement à l'appui de chacun de ces avis. En faveur du premier, on peut invoquer l'enseignement suivant : Lorsqu'il est tombé dans un mets une quantité de vin de la valeur d'une olive et qu'un nazir en mange une partie, il n'est condamnable que s'il mange le tout, dont l'ensemble seul contient la valeur interdite (preuve que l'on ne joint pas l'interdit au permis) ; mais, selon R. Aba b. Mamal, au contraire, on est condamnable aussitôt après en avoir mangé la valeur d'une olive. Un autre enseignement [1] confirme l'avis de R. Aba b. Mamal. Pourquoi cette répétition de la Bible (Nombres, VI, 3): *Il ne boira, ni une infusion quelconque de raisins ?* N'est-ce pas compris dans l'énumération détaillée de ce qui est interdit à celui qui s'abstient, en disant (ibid. 4) : *Il ne mangera d'aucun produit de la vigne, depuis les pépins jusqu'à l'enveloppe* ; et auparavant : *Il s'abstiendra de vin et autre liqueur énivrante etc. ?* C'est pour dire que lorsqu'on a fait une infusion de raisins dans laquelle on trempe ensuite son pain, et que le jus pouvait constituer dans son ensemble la valeur d'une olive, c'est défendu (parce qu'il y a jonction). Il en résulte que l'on fait cette déduction pour d'autres interdits (plus graves) : si le produit de la vigne qui n'est pas interdit au naziréen pour toujours (son abstinence cessant au bout du mois), dont l'interdit à la consommation peut profiter à d'autres jouissances, et qui lui-même devient permis dans la période d'abstinence (si l'on sollicite d'un rabbin d'être relevé de son vœu), acquiert la gravité d'interdiction afférente au point principal [2] ; à plus forte raison, d'autres objets interdits pour toujours, dont il n'est permis de tirer aucun parti et que nulle décision ne peut alléger, devront être considérés comme d'une gravité capitale. De là, les sages ont conclu à ce que tous les produits imprégnés d'un goût interdit le soient également. Or, c'est en contradiction avec l'avis de R. Zeira, qui dit que pour tous les interdits il faut un contact immédiat avec la défense avant d'entraîner l'interdit, tandis que pour le naziréen on va plus loin, et l'on défend même ce qui est imprégné d'un goût défendu.

11. Si de la levure profane et une autre d'oblation sont tombées dans une pâte [3], chacune d'elles étant insuffisante isolément pour fermenter la pâte mais dont la réunion produit cet effet, il faut, selon R. Eliézer, se guider d'après la seconde levure mêlée (et, si elle est d'oblation, le tout

1. Sifri sur Nombres, VI, 3, § 1 ; Babli, tr. *Pesahim*, f. 44a. — 2. Ce qui a été trempé dans une infusion de raisins devient interdit pour le nazir au même titre que le produit lui-même de la vigne.—3. Cf. Babli, tr. *Temoura*, f. 12a; tr. *Pesahim*, f. 26b ; tr. *Abôda zara*, f. 49a et 73b.

est interdit au profane). Selon les autres sages, il importe peu que la levure interdite y soit tombée la première, ou non ; en tous cas, elle n'entraîne l'interdit que si elle suffit à fermenter la pâte.

12. Yoëzer, habitant du château-fort, un des disciples de l'école de Schammaï, raconte avoir interrogé à ce sujet R. Gamaliel l'ancien, qui se tenait à la porte orientale, et celui-ci lui a répondu (comme les sages) : elle n'entraîne jamais l'interdit que si elle suffit à fermenter la pâte.

On a enseigné ailleurs [1] : si dans un tonneau de vin permis il tombe du vin d'oblation idolâtre qui est interdit, il rend le tout d'un usage défendu, quelque petite que soit la parcelle tombée. Ḥiskia dit : lorsqu'un verre de vin mélangé d'eau se compose pour moitié d'eau permise et pour l'autre moitié de la partie interdite, si l'interdit est survenu à la fin, tout sera défendu ; si la partie permise est survenue après, on pourra boire le tout. Cet avis, dit R. Samuel bar Isaac, est conforme à celui de R. Eliézer, lequel dit aussi dans notre mischnâ que l'on se guidera d'après la dernière partie survenue. Toutefois, dit R. Jérémie, il y a plus de gravité pour le vin d'oblation d'idole (et en ce cas seul, l'interdit tombé en dernier défend l'usage de tout ; mais, pour l'oblation, on suit l'avis des rabbins). Mais, remarqua R. Yossé, s'il y a plus de gravité pour le vin des libations d'idole, lors même que la partie permise est survenue en dernier lieu, tout devrait être interdit puisqu'alors une parcelle d'interdit suffit à défendre tout (donc, ce n'est pas que la gravité soit plus grande, mais cela dépend du dernier tombé).

R. Yassa dit au nom de R. Yoḥanan : lorsqu'un verre de vin coupé d'eau est composé mi-partie de permis et mi-partie d'interdit, on ne suppose pas la partie permise comme présente (afin de ne pas constituer de jonction dans aucun sens, ni permis, ni interdit), et si l'interdit seul suffit à propager le goût dans l'ensemble, le tout sera défendu ; au cas contraire, c'est permis. Selon R. Oschia, il faut alors que la partie permise soit survenue à la fin. R. Imi dit au nom de R. Yoḥanan : il importe peu que l'interdit soit tombé d'abord, suivi de la part permise, ou que l'inverse ait eu lieu ; si même c'est composé mi-partie d'eau et mi-partie de vin, ou si même le mélange est bien approprié comme il faut de la partie permise (laquelle s'y trouve ainsi en premier lieu), on ne tient pas compte de cette priorité, et si l'interdit seul suffit à répandre le goût dans l'ensemble, le tout sera défendu ; au cas contraire, non. Mais, demanda R. Zeira, dans quel cas expliquer tous ces précédents enseignements (de Hiskia et de R. Yoḥanan) où il est question de vin coupé s'il ne s'agit pas d'un mélange d'eau ? (Pourquoi donc est-il dit que c'est une extension de la règle ?) En effet, répond R. Yossé bar R. Aboun, ou R. Abahou pour R. Yoḥanan, la remarque de R. Amé se rapporte au cas suivant [2] : lorsqu'une bouteille de vin d'oblation d'idoles est tombée dans un tonneau de vin et celui-ci à son tour dans un fossé plein d'eau, on ne tient pas compte de la partie per-

1. Tr. *Abôda zara*, ch. V, § 9. — 2. Cf. ci-dessus, § 7, fin.

mise contenue dans le tonneau; et si la bouteille seule présentée aux idoles est susceptible de donner du goût à la citerne d'eau, cette dernière devient d'un usage interdit; au cas contraire, non (quoique le tonneau entier qui s'y trouve y suffirait).

On sait seulement par l'avis de R. Eliézer dans la mischnâ quelle est la règle lorsque les 2 levures différentes sont tombées tour à tour dans la pâte; mais qu'en est-il lorsqu'elles sont tombées simultanément? Selon R. Eliézer, on déduit la réponse de ce qui suit: A partir de quel intervalle de temps la levure des Samaritains (qui la conservent même pendant Pâques) est-elle autorisée aux vrais juifs (pour qui elle est interdite), après la fête de Pâques? Aux propriétaires particuliers c'est permis après la 3ᵉ cuisson (au bout de 3 semaines); quant aux boulangers de profession, c'est permis après 3 jours dans les villes (où la consommation est étendue), et après 3 fournées dans les villages. R. Simon b. Eliézer ajoute: de même que l'on a dit que pour les particuliers il faut un intervalle de 3 semaines de cuisson, de même s'il arrive à un homme ayant une maison importante ou à celui qui marie son fils de cuire 3 fournées de pain en une seule semaine, cet espace de temps suffit pour autoriser ce qu'il y aura plus tard en fait de levure. De même, lorsqu'il arrive à un boulanger cuthéen en ville, pour lequel la limite de temps est de 3 jours, d'avoir été pressé de commandes, qu'il a fallu cuire 3 fournées en un seul jour, tout ce qui viendra après ce jour est permis. De même encore, s'il arrive à un boulanger de village, pour lequel la durée habituelle est de 3 semaines, d'avoir été assez pressé pour cuire 3 fournées successives, il n'y a d'interdit que pendant 3 jours; parce que le matin il prend dans la 1ʳᵉ pâte interdite de quoi faire lever ce qu'il pétrira tout ce jour (et il propage ainsi l'interdit), non au-delà. Est-ce que cette seconde pâte n'a pas été fermentée par un produit formé à la fois d'interdit et de permis (de la pâte mêlée)? Or, R. Jérémie dit au nom de R. Simon b. Lakisch que l'avis exprimé au sujet du levain des Samaritains (après Pâques) est de R. Eliézer; et R. Yossé dit à R. Hanina de Anatoth: Je me souviens t'avoir entendu dire, ainsi que R. Jérémie au nom de R. Simon b. Lakisch, que l'avis exprimé au sujet du levain des Samaritains est de R. Eliézer; tandis que nous sommes d'un autre avis, et R. Ila confirme au nom de R. Simon b. Lakisch que pour ce levain les autres sages accèdent à l'avis de R. Eliézer (sans qu'il y ait discussion). On peut encore le prouver de ce qu'il est dit: R. Hanina raconta qu'à son père R. Abahou il survint un fait analogue (d'avoir, peu après Pâques, du levain des Samaritains), et il consulta R. Hiya, R. Yassa et R. Imi sur ce qu'il devait faire. Ils lui enseignèrent d'adopter l'avis de R. Eliézer. Or, ce n'est pas qu'ils professèrent de faire prédominer l'avis d'un particulier en opposition avec celui de plusieurs personnes; mais cela prouve au contraire que ces sages accèdent à l'avis de R. Eliézer pour la question du levain des Samaritains. R. Mena dit devant R. Yassa: puisque l'on vient de dire qu'à ce sujet l'avis de R. Eliézer prédomine, en est-il de même ici pour l'oblation mêlée? Non, fut-il répondu, il n'en est pas de

même sous tous les rapports (car on peut tirer parti de l'oblation qu'il n'est plus permis de manger, mais il est interdit de tirer aucune jouissance du levain gardé après Pâques).

13. Si l'on a enduit des vêtements de peau avec de l'huile impure et qu'ensuite on les enduit avec de l'huile pure, ou si l'on a opéré à l'inverse, se servant d'abord de la pure, puis de l'impure, on se dirige, selon R. Éliézer, d'après la 1re huile employée [1]; selon les autres sages, c'est la dernière qui l'emporte.

14. Lorsque de la levure d'oblation et une autre provenant de mélanges hétérogènes de la vigne sont tombés dans la pâte, chacune d'elles étant insuffisante isolément pour fermenter la pâte, mais dont la réunion produit cet effet, la pâte devient interdite aux étrangers et permise seulement aux cohanim; R. Simon en autorise l'usage aussi bien aux étrangers qu'aux cohanim.

15. Lorsque des épices d'oblation et d'autres provenant de mélanges hétérogènes de la vigne sont tombées dans un mets en cuisson, chaque part étant insuffisante isolément pour aromatiser le mets, mais dont la réunion produira cet effet, le mets sera interdit aux étrangers et permis seulement aux cohanim; selon R. Simon, il sera permis aux uns et aux autres.

Pourquoi R. Éliézer dit-il (§ 13) que tout dépend du premier enduit (et que, malgré l'enduit postérieur d'huile impure, le tout soit permis)? Selon lui, l'étoffe est si imbibée du premier enduit qu'elle rejette l'huile qui arriverait ensuite (de sorte que l'impure ne reste pas). R. Yoḥanan dit que les deux avis, de R. Juda (ci-après) et de R. Éliézer (ici) reviennent au même; car on a enseigné ailleurs [2] : « Lorsque de l'eau d'aspersion se trouve dans une bouteille au goulot étroit, on peut cependant y plonger l'hysope (comme dans un bain légal), puis le sortir de l'eau et en asperger à la façon ordinaire (sans craindre qu'à cause de la compression il y ait du liquide de l'hysope mêlé à l'eau d'aspersion); selon R. Juda, la première aspersion est seule permise, non la seconde. » Or, de même que R. Juda défend en ce cas la seconde aspersion, parce qu'il admet que l'hysope une fois imbibée rejetterait la nouvelle eau survenante avec une partie de sa sève (ce qui produirait un mélange); de même R. Éliézer dit ici qu'après être imbibée d'une 1re huile, la peau rejette l'huile nouvelle, ou seconde. On sait maintenant quel est son avis lorsqu'après avoir enduit la peau d'un côté on la trouve humectée de l'autre côté (preuve d'excès d'huile); mais lorsque l'huile ne traverse pas et s'écoule du même côté, quelle est l'opinion de R. Éliézer? On peut savoir la réponse par ce qui suit: R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan qu'il ne s'agit pas absolument dans cette

1. En faisant usage desdits vêtements, cette huile sort et rend les mains impures. — 2. Mischnâ, tr. *Para*, ch. XII, § 2.

mischnâ d'une bouteille au goulot étroit, mais même pour une écuelle il défend la seconde aspersion ; sur quoi R. Yohanan a dit que les 2 avis de, R. Juda et de R. Éliézer reviennent au même, et ce n'est pas à dire (puisqu'il n'y a plus de compression) qu'il s'agisse seulement du cas où l'étoffe a été imbibée au point que l'huile perce d'autre part ; mais on admettra qu'il suffit de la voir s'écouler d'un côté, et il en sera de même ici pour R. Éliézer. — Lorsque dans une pâte [1] il est tombé de la levure d'oblation et de la levure provenant de la 7e année agraire, aucune de ces parts isolées ne suffisant à faire tout fermenter, et qu'elles ont été réunies, puis la pâte a levé, celle-ci sera interdite aux simples israélites [2] et permise aux cohanim seuls. R. Simon en permet l'usage à tous (il n'admet pas la jonction des 2 interdits qui, seuls, seraient insuffisants à interdire le tout). Si chaque partie de levain suffit à faire lever la pâte et qu'après leur jonction elles ont fait lever la pâte, elle est également interdite à tous, même aux cohanim (puisque la défense d'user des pousses de 7e année leur est applicable) ; selon R. Éliézer bar R. Simon, c'est permis à ces derniers, non aux simples israélites. Mais, demanda R. Abahou au nom de R. Yohanan, pourquoi cette dernière distinction ? Est-ce que l'oblation n'est pas aussi bien interdite aux simples israélites que le produit de la 7e année l'est également aux cohanim ? En effet, R. Yohanan revint sur son assertion et dit qu'il peut s'agir du cas où le levain d'oblation y est tombé en premier lieu ; en ce cas, le levain provenant de 7e année n'est qu'une addition nuisible, dont l'adjonction ne saurait rendre la pâte interdite au cohen (mais, selon les autres sages, même un goût nuisible propage l'interdit). R. Eliézer bar R. Simon se conforme à l'avis de son père. En quoi le suit-il ? En ce que R. Simon dit que la propagation d'un goût nuisible n'interdit pas le mets qui en est imprégné. Selon R. Aba Mare, il se conforme à ce que R. Simon dit [3] : les pousses de 7e année (spontanées) sont d'un usage permis ; et bien que R. Simon permette seulement les pousses de légumes verts, non celles du blé, R., Eliézer son fils place le tout au même niveau et permet d'user de tout (contrairement aux autres sages). Les rabbins de Césarée disent au contraire qu'il s'agit du cas où les 2 levains, interdits à différents titres, sont tombés ensemble dans la pâte, auquel cas le cohen seul (pour lequel il n'y a qu'un interdit insuffisant) peut en manger : Alors il suit en partie l'avis de son père et en partie l'avis des autres sages : il dit comme son père que la propagation nuisible du goût n'interdit pas le mets (aussi le cohen pourra en manger) ; et d'autre part, comme les autres sages, il est d'avis de réunir, à l'égard des simples israélites, les 2 causes d'interdit, dont l'ensemble rend l'usage de la pâte défendu.

16. Lorsqu'avec des morceaux de sainteté supérieure, il se trouve que l'on a cuit des morceaux interdits, tels que des sacrifices rejetés [4], ou

1. Tossefta, tr. *Troumôth*, ch. VIII. — 2. Pour eux, il y a 2 causes d'interdit que l'on joint. — 3. Tr. *Berakhôth*, ch. I, § 2 (t. I, p. 12) ; tr. *Schebiith*, ch. IX, § 1 (t. II p. 410). — 4. Les victimes sacrifiées avec l'intention interdite d'en manger plus de 3 jours.

des reliquats tardifs (ayant plus de 3 jours), ils sont interdits aux étrangers (en raison de la conjonction des défenses), mais permis aux cohanim. R. Simon en permet l'usage à tous.

17. Lorsque la viande de sainteté supérieure [1] et celle d'ordre inférieur [2] ont été cuites avec de l'ordinaire, l'usage en est interdit aux étrangers impurs (en raison de la jonction des 2 saintetés), mais permis aux gens purs.

On a enseigné que l'avis de la Mischnâ s'applique au mélange de morceaux, provenant de sacrifices rejetés, ou des reliquats tardifs, ou des saintetés secondaires. Selon R. Yona, au contraire, il est question seulement de saintetés supérieures, et, comme preuve à l'appui, il suffit de remarquer que la chair du sacrifice rejeté ou du reliquat tardif est aussi bien interdite après le rejet du sang qu'auparavant ; il s'agit donc de ce qui est interdit au même titre, à savoir la sainteté supérieure ; tandis que pour les saintetés inférieures, comme l'interdit cesse à l'égard des simples israélites après le rejet du sang, il en résultera cet allégement qu'en cas de consommation indue avant le rejet du sang, on ne subit pas la peine des coups de lanière. Selon R. Yossé, la braïtha vient expliquer la Mischnâ et dire qu'il s'agit là de n'importe quel degré de sainteté ; et puisque la chair des sacrifices rejetés ou des reliquats tardifs est aussi bien interdite après le rejet du sang qu'auparavant, à quoi bon parler de ces deux dernières sortes? C'est pour dire que l'ajournement des saintetês secondaires médité au moment de rejeter le sang n'entraîne pas une défense immédiate ; il en résulte donc que si l'intention du retard a précédé le rejet du sang pour ces sacrifices secondaires, ils deviennent interdits le même soir, et l'étranger qui en mangerait (usage défendu) serait passible des coups comme pour la transgression d'un interdit. R. Abin Lischan dit qu'un enseignement [3] confirme l'avis de R. Yossé. L'expression : *tes offrandes* (Deutéron., XII, 6) implique l'action de grâce et les sacrifices pacifiques, afin d'indiquer que lorsqu'on a mangé de ces saintetés secondaires avant le rejet du sang on est passible des coups. Selon R. Simon b. Lakisch, l'avis de la Mischnâ (§ 17) est l'objet d'une contestation entre les docteurs ; selon R. Yohanan, c'est dit d'un commun accord. Mais, objectera-t-on contre le premier, tous ne semblent-ils pas dire que ce qui est compris sous la dénomination d'oblation doit être joint? Et ici ne devra-t-on pas réunir d'après tous ce qui est d'un usage interdit soit à titre d'impureté, soit parce qu'il s'agit des simples israélites? Il se peut que R. Simon b. Lakisch suive cet avis enseigné par Bar-Kappara, qui dit : lorsqu'un morceau de chair des saintetés, un autre des sacrifices rejetés et un 3e du reliquat défendu ont été cuits avec du profane, l'usage en est permis selon R. Simon ; mais les autres sages l'interdisent.

1. Interdite aux profanes même purs. — 2. Interdite seulement aux impurs. — 3. Cf. Babli, tr. *Maccôth*, f. 17a.

CHAPITRE III

1. Une étoffe teinte de l'écorce provenant d'orla [1] doit être brûlée ; si elle a été mêlée à d'autres, il faut les brûler toutes. Tel est l'avis de R. Meir. Selon les autres sages, l'interdit est annulé dans 201 parts semblables (et le tout est permis).

Comme il est écrit (Lévitique, XIX, 23): *Vous considérerez le fruit comme une excroissance*, l'explétif את de ce verset indique que la défense comprend aussi ce qui approche du fruit (qui lui est accessoire), ou, selon d'autres, ce qui le couvre. Celui qui est d'avis d'y comprendre ce qui accessoire au fruit y englobe l'écorce et les pépins ; celui qui est d'avis d'y comprendre ce qui le couvre ne peut y joindre que l'écorce, non les pépins. Mais qu'est-ce qui prouve que ces derniers sont réellements interdits comme orla ? Il faut donc finalement admettre que ledit explétif implique tout ce qui est accessoire au fruit. Selon d'autres, on tire la déduction de ce qu'il est dit que la double expression d'orla employée dans ce verset comprend ce que le fruit recouvre à l'intérieur (les pépins). R. Abahou dit au nom de R. Eliézer [2] : partout où la bible emploie le terme « tu ne mangeras pas, » ou « vous ne mangerez pas », ou « l'on ne mangera pas », l'interdiction de toute jouissance est comprise dans la défense d'en manger, sauf lorsque la Bible dit formellement l'opposé, comme elle s'est exprimée pour le morceau de chair d'un animal vivant, ou pour celle provenant d'une charogne. La première de ces 2 exceptions est justifiée par le verset (Exode, XXII, 31) : *Vous ne mangerez pas de la chair d'une bête déchirée au champ* [3], la 2e l'est par ces mots (Deutér., XIV, 21) : *Vous ne mangerez pas de chair morte ; donne-la à manger à l'étranger admis dans tes portes.* On a enseigné que Hiskia dit l'inverse (la jouissance est permise) ; sans quoi, il ne demanderait pas pourquoi il est dit de la donner aux chiens [4]. Mais comme il est écrit (Lévitique, VII, 23): *Vous ne mangerez pas le suif du bœuf, de la brebis et de la chèvre*, est-ce à dire que là l'interdit de la jouissance est compris aussi dans l'interdit de la consommation ? Non, puisqu'il est dit (ibid. 24): *Le suif d'une bête morte et celui d'une bête déchirée pourront être employés à un usage quelconque.* De même du verset : *C'est le sang seul que vous ne mangerez pas* (Deut., XII, 16), conclut-on que la jouissance est interdite aussi bien que la consommation ? Non ; parce qu'il est dit (ibid.) : *tu le verseras à terre comme de l'eau*, on compare ce sang à de l'eau, et l'on dit que de l'un comme de l'autre on pourra tirer parti. Mais n'est-il pas écrit (Genèse, XXXII, 33) : *C'est pourquoi les enfants d'Israël ne mangent pas le nerf sciatique ?* (et pourtant toute jouissance n'en est pas interdite?) C'est que, dit R. Abahou, on a voulu y englober aussi cette défense pour ce nerf provenant de chair

1. Cf. Babli, tr. *Baba Kamma*, f. 10a.— 2 Cf. même série, tr. *Pesahim*, ch. II, § 1 (f. 28c) : Babli, à ce traité, f. 21b. — 3. Il est dit, aussitôt après, qu'on peut la jeter aux chiens.— 4. Cela ne va pas de soi si l'on ne peut pas en profiter.

morte [1]. Mais n'est-il pas dit des prémices du blé (Lévitique, XXIII, 14) : *Vous ne mangerez ni pain, ni grains torréfiés, ni gruau*? (pourquoi est-il permis d'en profiter?) C'est que, dit R. Aba Maré frère de R. Yossé, pour ce précepte la Loi a fixé une époque qu'il ne faut pas dépasser (il est donc inutile de spécifier en ce cas ce qui est permis, mais de dire au contraire quand c'est défendu). Mais pourquoi est-il dit des reptiles interdits (ibid, XI, 42) : *Vous ne les mangerez pas, car ce sont choses abominables*? Là, dit R. Mena, l'insistance du texte biblique fait entendre qu'il y a aussi là une exception pour en tirer parti (et que l'on justifie la défense seule d'en manger, rien au-delà).

R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan [2] : Si quelqu'un fait un onguent avec de la chair d'un bœuf lapidé, ou avec du pain levé qui est d'avant Pâques, on n'est pourtant pas sujet à la peine des coups, car ce n'est pas une défense explicite de la Loi d'en user ainsi ; mais si on le fait avec des produits des mélanges hétérogènes de la vigne, on est passible de cette peine, car, dit R. Hanina, l'expression biblique employée à leur égard (Deutér., XXII, 9) *de crainte de consacrer*, etc. (de rendre interdite), peut aussi avoir le sens de : « que le feu ne la consume », c.-à-d. qu'il ne faille brûler ce produit dont on ne peut tirer aucun parti. Si on a fait un onguent avec des produits des 3 prem. ans de plantation, sera-t-on passible des coups ou non ? Puisqu'au sujet de l'éloignement à en avoir (de l'interdit d'en jouir), il y a une expression affirmative, et le précepte négatif étant dit de la consommation, y comprend-on l'interdit d'en jouir, ou non ? Un enseignement [3] vient contredire l'avis de R. Yoḥanan (en prouvant que le précepte négatif est clairement indiqué dans la Bible) ; car de ce qu'il est dit (Exode, XXI, 28) : *le bœuf doit être lapidé*, on sait déjà que sa chair est interdite à la consommation ; pourquoi donc ajouter (ibid.) : *on ne mangera pas sa chair*? C'est pour faire entendre qu'il est autant interdit d'en tirer un profit quelconque que d'en manger (l'expression négative est donc applicable à ce cas). Que réplique à cela R. Yoḥanan ? Il s'agit là, selon lui, du cas où le propriétaire a égorgé légalement le bœuf immédiatement avant l'exécution de sa sentence (il a fallu dire que malgré ce procédé régulier on ne peut pas en manger, sans parler de la jouissance). R. Zeira demanda en présence de R. Abahou s'il ne se contredit pas, puisqu'ici il n'implique pas dans la défense d'en manger, l'interdit de tirer parti tandis que plus haut il englobe les 2 défenses dans une expression? Plus haut, fut-il répondu, c'était un avis exprimé au nom de R. Eliézer, et ici c'est un avis dit au nom de R. Yoḥanan. Des rabbins de Césarée ou R. Abahou disent au nom de R. Yoḥanan : chaque fois qu'il est dit : « tu ne mangeras pas », ou « vous ne mangerez pas », l'interdit d'en tirer parti n'y est pas compris ; mais lorsqu'il est dit « ne sera pas mangé » (au passif), il est aussi défendu d'en tirer un profit ; et ce qui sert de base à cette règle, c'est qu'il est dit (Lévitique, VI, 23) : *Tout sacrifice expiatoire dont le*

1. D'elle on peut tirer tout autre parti que la consommation et même de son nerf sciatique, mais non de celui de la chair mangeable. — 2. Id. f. 24[b]. — 3. Même série, tr. *Abôda zara*, ch. V, § 12 (f. 45[b]); Babli, tr. *Baba Kamma*, f. 41[a].

sang sera apporté à la tente d'assignation pour pardonner par la sainteté ne pourra pas être consommé et devra être brûlé par le feu. On a enseigné que Ḥiskia au contraire [1] confirme l'avis de R. Yoḥanan : après avoir dit au verset précité : « Vous ne mangerez pas le suif du bœuf et de la chèvre » à quoi bon ajouter : « le suif d'une bête morte et celui d'une bête déchirée pourront être employés à un usage quelconque ? » (Ne va-t-il pas de soi que la défense d'en manger n'implique rien de plus, comme l'a dit R. Yoḥanan ?) C'est pour dire qu'on pourra même l'employer à l'usage des saintetés. De ce qu'un autre verset (précité) dit : « C'est seulement le sang que vous ne mangerez pas, » à quoi bon ajouter : « tu le verseras à terre comme de l'eau ? » C'est pour le comparer à l'eau et dire qu'il a comme elle l'aptitude à propager l'impureté [2]. Après avoir dit « vous ne mangerez la chair d'aucune bête morte, » à quoi bon ajouter (au verset précité) : « Tu la donneras à manger à l'étranger admis dans tes portes » ? C'est pour nous apprendre que l'étranger domicilié en Palestine (bien qu'ayant accepté les principales lois) pourra manger de cette chair interdite aux Juifs. Après avoir dit (comme plus haut) : « Vous ne mangerez pas de la chair d'une bête déchirée au champ », à quoi bon ajouter : « vous la jetterez aux chiens ? » C'est pour dire que l'on jettera cette chair aux chiens, non les animaux profanes égorgés (indûment) au parvis du Temple de Jérusalem [3]. — Il y a un enseignement dont le commencement confirme l'avis de R. Eliézer, et la fin celui de R. Yoḥanan. A l'appui de ce dernier on invoque le verset : *il ne sera pas mangé de pain levé* (Exode, XIII, 3), dont on déduit que celui qui donne à manger est aussi coupable que le consommateur même. Est-ce bien dans ce but que le texte s'exprime ainsi, ou est-ce pour interdire toute jouissance à en tirer ? Comme un autre texte (Deutéron. XVI, 3) : *Tu ne dois pas manger de pain levé avec lui*, indique l'interdit d'en tirer nul profit, le verset précité a pour but de mettre sur le même pied le consommateur et celui qui donne à manger. Tel est l'avis de R. Oschia. Selon R. Isaac, cette dernière déduction est inutile, pouvant être conclue par *a fortiori* : car si pour les reptiles, dont la défense est moins grave (le profit étant permis), celui qui les donne à manger est aussi coupable que le consommateur lui-même, à plus forte raison cette parité existe pour le pain levé, qui est plus grave. A quoi bon alors est-il dit : « il ne doit pas être mangé de pain levé ? » C'est pour en interdire toute jouissance. Or, l'on tire cette déduction du verset « il ne sera pas mangé » et rien de cet autre texte : « tu ne dois pas manger. » Cela prouve que l'avis de R. Yoḥanan est confirmé.

Il est évident que le sol sur lequel on aurait élevé le culte de l'idolâtrie ne peut pas être interdit ; mais si l'on a tracé une forme quelconque (p. ex. d'un puits), ce dernier objet sera d'un usage interdit. Quelle sera la règle si l'on a peint dans un but idolâtre un être animé ? Or, si l'on s'était prosterné devant cet animal, il ne deviendrait pas interdit (étant vivant) ; est-ce que la colora-

1. *Torath Cohanim*, section *Çaw*, ch. VI, § 7. — 2. Ci-dessus, tr. *Troumóth*, ch. VIII, § 9, milieu. — 3. Babli, tr. *Pesahim*, f. 22ª.

tion est un acte qui le constitue comme idole ou non ? C'est un point douteux, en suspens, et la mischnâ a bien fait de spécifier que la coloration provenant de produits des 1[rs] ans de plantation est interdite. Lorsqu'on a teint une grande pièce d'étoffe avec l'intention primordiale de la découper en petites parts (lesquelles échappent à l'interdit), la considérera-t-on dès lors comme un objet enfermé (qui par là reste permis), ou bien comme décidément désigné à l'interdit ? Lorsqu'on l'a trempée deux fois dans la teinture et que, par suite de la seconde immersion, l'étoffe s'est détériorée ; cela dépend du point de savoir si la première teinture était nécessaire, auquel cas, étant avantageuse, elle rend le tout interdit ; au cas contraire, l'effet nuisible domine et tout pourra servir. Si, après avoir teint l'étoffe avec des cosses de noix profanes, on la teint une 2[e] fois avec celles des 1[rs] ans de plantation et que la seconde teinture ait été nuisible, l'usage sera permis d'après celui qui admet que la propagation nuisible d'un goût défendu laisse autorisé le libre usage des produits ; d'après l'avis contraire, ce sera interdit ici. Si, à l'inverse, après avoir teint l'étoffe avec des cosses de noix des 1[ers] ans interdits de plantation, on la teint une 2[e] fois avec celles des noix profanes, en sera-t-il comme de la règle énoncée pour les gâteaux de figues [1] ? « On joint les grands gâteaux de figues aux petits pour l'emporter comme nombre, et réciproquement. » R. Houna ajoute qu'il faut entendre cette mischnâ en ce sens : les grands sont joints aux petits et en annulent un par le poids (de sorte que 25 grands valant 50 petits suffisent pour former ensemble cent parts et annuler un petit), et les petits sont joints aux grands pour annuler un tel par le nombre (il faut alors 50 grands pour avoir ensemble cent) ? Les 2 cas ne sont pas semblables : plus haut il s'agit de mélange où il n'y a qu'une seule espèce, tandis qu'ici il s'agit de deux sortes différentes. Si après avoir teint l'étoffe avec des cosses interdites de noix (ce qui la noircit), on l'a teinte une 2[e] fois avec d'autres produits profanes (qui font disparaître cette première nuance), adoptera-t-on la règle énoncée d'une façon analogue par R. Josué [2], qui dit : « Ces figues noires sont jointes aux blanches pour l'emporter comme nombre, et réciproquement » ? Non, car là les figues sont aptes à être coupées, tandis qu'ici on n'a pas lieu de couper l'étoffe. Peut-on admettre l'hypothèse que l'on découpe des morceaux d'étoffe ? Certes, dit R. Yossé bar R. Aboun, on peut supposer le cas d'une grande pièce d'étoffe teinte avec l'intention de la découper, afin d'employer les morceaux en pantoufles.

R. Yohanan dit : des couleurs provenant des premiers ans de plantation mêlées à d'autres profanes seront considérées comme annulées si elles sont dans une proportion de 1/200 ; mais les eaux colorées (ou de teinture) sacrées, mêlées à d'autres profanes, seront annulées dans une majorité différente. R. Aba b. Mamal dit : la jouissance interdite que l'on tire des premiers produits des plantations sera annulée et permise si elle s'adresse à une majeure partie profane. Mais notre mischnâ ne dit-elle pas qu'en cas de mélange de

1. Ci-dessus tr. *Troumôth*, ch. IV, § 8 fin.— 2. Ib. IV, § 8.

l'interdit avec d'autres qui ne le sont pas, tout doit être brûlé, non permis, et qu'il en sera de même du mets profane cuit avec des produits d'orla? Il se peut, fut-il répondu, que notre mischnâ parle du cas où il y a un pot tout-à-fait chargé d'interdit mêlé parmi d'autres qui sont profanes (alors, il reste défendu; tandis qu'ici il s'agit d'une partie interdite de mets, mêlée dans le même plat avec une majeure partie permise). Il paraît, dit R. Yossé, que R. Aba b. Mamal est d'avis de permettre dès le principe d'agir ainsi (d'annuler par un surcroît autorisé la partie interdite qui s'y trouvait d'abord), non après le fait accompli. Qu'entend-on par là? (pourquoi est-ce permis en principe?) Si la partie interdite peut suffire seule à produire la teinture, on défalque du total la part permise, la parcelle interdite qui s'y trouve pouvant bien constituer l'interdit; si au contraire, elle ne peut pas suffire seule à teindre l'étoffe (et que le concours de toute la mixture est indispensable), on ne tient pas compte de la partie permise, et la partie interdite ne constitue pas d'interdit. — On a enseigné ailleurs [1] : « Les objets suivants provenant des païens sont interdits, et il est défendu aussi d'en tirer aucune jouissance, savoir : leur vin ou vinaigre qui était encore entre leurs mains à l'état de vin, et l'eau rougie absorbée par l'argile (pétrie avec du limon pour être mieux conservée). » R. Zeira dit au nom de R. Jérémie que c'est conforme à l'avis de R. Meir d'interdire même la jouissance de ces objets (car les autres sages ne l'interdisent pas). Dans quelle hypothèse peut-il y avoir divergence d'avis pour l'argile imbibée de ce vin? Si on la joint à un mets, la propagation de ce goût de vin défendu doit l'interdire selon tous; s'il s'agit de vente de l'argile, défalcation faite de son vin d'oblation, tous doivent le permettre? Il s'agit du cas où on l'a mis au-dessus du mets (pour le couvrir, sans profiter du vin); c'est alors qu'il y a contestation. Peut-on (d'après R. Meir) profiter de cette argile pour y appuyer les pieds d'un lit? Selon R. Eliézer, c'est interdit (parce qu'on tire parti du vase entier); selon R. Yohanan, c'est permis (il n'y a nul contact avec les mets). R. Yôna demanda devant R. Zeira : est-ce que sur l'étoffe teinte dont parle notre mischnâ, il est permis d'appuyer un lit? A cette demande, R. Zeira se tourna contre lui irrité et dit: même celui qui permet d'utiliser à cet usage l'argile imbibée de vin défend d'appuyer le lit sur cette étoffe teinte; car, dans ledit vase, le vin interdit n'est pas apparent, tandis que, dans l'étoffe teinte, la couleur provenant de l'orla est visible. R. Hagaï dit : lorsque je suis descendu du vaisseau, j'ai entendu la voix de R. Jacob. b. Aha, rappelant notre mischnâ : « Une étoffe teinte avec des produits d'orla devra être brûlée. » Or, on a enseigné aussi [2] : « Si dans le bois consacré à l'idole on a taillé une navette, il est interdit d'en profiter; si l'on s'en est servi pour tisser une étoffe, elle ne pourra pas être employée. » De même, si dans un fossé d'eau il est tombé du vin d'oblation des idoles, le tout devient interdit à la consommation. Comment donc se fait-il que R. Simon b. Gamaliel autorise seulement, en ce dernier cas [3], de vendre le tout à un païen, en défalquant la

1. Tr. *Abôda zara*, II, 3.— 2. Ibid., ch. III, § 9; même série, ibid. f. 43a.— 3. Ibid.,

valeur de ce vin? Aussi, dit R. Jacob b. Aha, R. Hagaï qui a posé la question l'a aussi résolue. Quelle est cette réponse? La voici : R. Simon a permis la vente du vin aux païens, parce que ce n'est pas l'habitude de leur en acheter (et il n'y a pas la crainte qu'il revienne ainsi aux Juifs), tandis qu'il est d'usage de leur acheter des vêtements ou des outils (aussi, ils restent interdits).

2. Si l'on teint un fil long comme l'intervalle de 2 doigts avec de l'écorce d'orla, qu'on l'a tissé dans l'étoffe et que l'on ne reconnaît plus ce fil, il faut, selon R. Meir, brûler toute l'étoffe ; selon les autres sages, il disparaît dans une proportion de 201.

3. Lorsque l'on tisse dans une étoffe un fil long comme l'intervalle de 2 doigts [1] avec de la laine du premier-né d'animaux (dû aux cohanim), il faut brûler l'étoffe. Si l'on emploie la même quantité de cheveux d'un naziréen, ou des poils d'un rejeton de l'âne, dans la confection d'un sac, il faut brûler ce sac. Dans d'autres objets consacrés (qui peuvent être rachetés), le moindre mélange produit la sainteté (et nécessite le rachat).

D'après quel docteur faut-il cette longueur précise, non moins ? Ce doit être R. Meir, qui prescrit de la brûler ; mais, d'après les autres sages, qui admettent une annulation dans 201, il importe peu qu'il y ait cette longueur, ou moins. R. Yossé b. R. Aboun enseigne au nom de R. Yohanan, ou R. Yassa au nom du même [2] : lorsque de la laine sacrée d'un premier rejeton se trouve mêlée à de la profane, elle sera annulée dans une plus grande quantité. R. Hiya de Cippori en présence de R. Imi répliqua (à celui qui demandait dans quelle proportion a lieu l'annulation) que c'est de 1 : 8 ; et cependant on ne l'aurait pas cru si R. Yossé n'avait observé que notre mischnâ le confirme, en disant : « lorsqu'on l'a tissé dans l'étoffe, etc. », le fil disparaît dans une certaine proportion. A quoi R. Imi répondit : Si tu avais fait cette remarque tirée de notre mischnâ lorsque nous nous occupions de la question d'idolâtrie et de son annulation, l'observation eût été juste ; or, ailleurs [3] on cite parmi les objets à enterrer le premier rejeton de l'ânesse, ou le cheveu d'un nazir, tandis qu'ici on dit de les brûler (on ne peut donc rien en conclure). Selon R. Yohanan, lorsqu'il s'agit d'un sac, on dit de le brûler; mais s'il s'agit d'un cheveu, on le brûlera. A quoi tient cette différence? C'est que, dit R. Hanania, fils de R. Hillel, on pourrait creuser la terre pour reprendre le sac enfoui (il faut donc le brûler), tandis que les cheveux qui s'y dissolvent aisément ne seront pas recherchés sous terre (il suffit donc de les enfouir). Selon R. Simon b. Lakisch, la distinction consiste en ce qu'il s'agit du Temple (où il faudra brûler les objets interdits), tandis qu'ici où l'on parle de les enterrer, il s'agit du reste de la Palestine. Selon R. Yossé, on parle de les brûler lorsqu'il s'agit du nazir pur; quand à ceux de l'impur, il suffit de les enterrer. Mais la mischnâ ne

ch. V, § 10. — 1. Cf. Babli, tr. *Temoura*, f. 134a. — 2. V. tr. *Kethouboth*, VI, 7 (f. 31a). — 3. Misnâ, tr. *Temourâ*, VII, 4 ; Babli, id. f. 134a.

dit-elle pas d'enterrer ceux d'un rejeton d'âne, tandis qu'ici elle dit de les brûler ? Or, là, on ne saurait établir de distinction entre le Temple et le dehors, ou le nazir pur et l'impur? Il est donc clair qu'il faut brûler ce qui est dans le sac et qu'il suffit d'enterrer les cheveux à nu. R. Yossé bar R. Aboun dit : lorsqu'il est question de brûler, il s'agit des poils du rejeton d'âne; mais lorsqu'on parle d'enterrer, c'est le corps entier. — Quant aux autres objets consacrés dont le moindre mélange produit la sainteté (et nécessite le rachat), R. Yossé dit au nom de R. Yoḥanan qu'il s'agit de saintetés facilement solubles (aussi la plus petite parcelle n'est pas annulée) ; mais pour les saintetés non solubles, il faut la longueur précisée de l'intervalle de 2 doigts. Mais, objecta R. Yossé, notre mischnâ dit : « Lorsqu'on tisse dans une étoffe un fil long de l'intervalle de 2 doigts avec de la laine du premier-né d'animaux, il faut brûler l'étoffe » ; or, ce premier-né ne fait-il pas partie des saintetés pouvant être rachetées? (question non résolue, car il va sans dire qu'il s'agit de poils arrachés de la bête vivante, non rachetables). Les uns professent cet interdit au nom de R. Meir; d'autres le rapportent sans son nom. L'auteur de la première version admet qu'en dix cas la sainteté est immuable[1]; mais d'après l'autre il manquerait un cas (celui du 1er né) à ce nombre de dix? D'après lui, R. Meir partagerait l'avis de R. Akiba, qui dit plus loin (§ 7) d'y ajouter les miches de pain (soit dix).

4. Si l'on a cuit un mets en y joignant de l'écorce d'orla, il faut le brûler; s'il est mêlé à d'autres, il s'annule dans une proportion de 201.

5. Lorsqu'un four a été chauffé avec de l'écorce d'orla [2] et qu'ensuite on y a cuit du pain, il faut brûler ce pain; s'il est mêlé à d'autres, il s'annule dans une proportion de 201.

Aba b. Jérémie et Cahana b. Jérémie au nom de Samuel, ou R. Aba et R. Hiya au nom de R. Yoḥanan, disent que des charbons d'orla éteints sont d'un usage permis (comme de la cendre). Mais n'y a-t-il pas un enseignement disant que si l'on a chauffé un four neuf avec de l'orla (ce qui profite à la construction), il faut le renverser, et s'il est vieux, il faut le laisser se refroidir (afin de n'en tirer nulle jouissance)? Et il est dit à la fin : « la cuisson faite avec des charbons interdits est permise selon tous »; donc, à quoi bon en parler ici? Selon R. Hanania, ledit enseignement ne contient pas cette fin (il a donc fallu en parler) ; selon R. Mena, il en est bien question là (mais de charbons à chaleur latente), en ces termes : lorsqu'on a apporté des bois verts que l'on a séchés avec de l'écorce d'orla, ou des pierres calcaires que l'on a réduites en chaux par la combustion, ils perdent leur impureté selon les uns; selon d'autres, ils la conservent. Or, d'après les premiers, leur usage est autorisé; d'après les autres, il est interdit, comme il est dit (Lévit., XIII, 51) : *C'est une lèpre corrosive*, dernier terme que l'on peut interpréter dans le sens d'objet maudit, dont il ne faut tirer nul profit. R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan: de tout objet con-

1. Savoir : 4 dans ce §, et 6 autres au § 7. — 2. Cf. Babli, tr. *Pesahim*, f. 27a.

damné à la combustion on peut utiliser les cendres, excepté celle qui provient d'un objet consacré à l'idolâtrie. Mais, objecta R. Hiya b. Joseph en présence de R. Yohanan comment se fait-il alors que la cendre d'une maison frappée d'une plaie incurable soit interdite, bien qu'il ne s'agisse pas d'idolâtrie ? C'est que, répondit-on, pour ce cas et celui de l'idolâtrie, il y a analogie de la prescription de détruire (id. XIV, 45, et Deutéron., XII, 3).

6. Si l'on a des bottes de fenugrec [1] provenant de mélanges hétérogènes de la vigne, il faut les brûler ; s'ils se mêlent à d'autres, il faut brûler le tout selon R. Meir : mais, selon les autres sages, elles s'annulent dans une proportion de 201.

7. Or, R. Meir dit : ce que l'on a l'habitude de céder en le comptant (en raison de sa valeur) sanctifie le reste ; selon les autres sages, il n'y a que 6 produits en ce cas ; selon R. Akiba ce sont sept. Les 6 produits sont : des noix tendres de Ferekh [1], des grenades de Badan [2], des tonneaux de vin fermés, des feuilles de bette, des tiges (caules) de chou, de la courge grecque. R. Akiba y ajoute un 7e, les grosses miches de pain du ménage. Ce qui parmi ces produits tombe sous le coup de l'orla rend tout sacré comme telle, ainsi que les provenances des mélanges hétérogènes de la vigne [3].

De combien se compose une corde? de 25 tiges [4]. Selon R. Yohanan, 4 d'entr'elles constituent la corde pour un lit. R. Yohanan et R. Simon b. Lakisch expriment à ce sujet des avis différents [5] : l'un dit que, selon R. Meir, dix objets (susceptibles d'être nombrés) rendent sacré tout produit auquel ils sont mêlés ; l'autre dit que, selon R. Meir, l'annulation de la sainteté n'a pas lieu pour tout ce qui est parfois vendu au nombre (sans l'être toujours). R. Jacob b. Aha rapporte ce qu'il a entendu dire, savoir que ce dernier avis est contesté par l'enseignement suivant, où il est dit [6]: Selon R. Juda, on n'a mentionné les grenades de Badan et les porreaux de Guebâ (monticule) que pour spécifier à leur égard la certitude de l'obligation de la dîme ; pour toutes les autres espèces de grenades, on ne les vend pas d'ordinaire au nombre et cela a seulement lieu pour celles de Badan en raison de leur valeur [7], tandis que les autres sortes n'ont pas cette valeur et ne se vendent pas au nombre. A propos des noix de Ferekh, R. Yona demanda : est-ce à dire que les amendes de ce lieu n'ont pas la même valeur ? La mischna parle seulement de produits fermés mêlés à d'autres semblables ; mais lorsqu'il s'en trouve un fermé au milieu d'autres ouverts et qu'ensuite il s'est ouvert aussi, ou à l'inverse s'il y en avait un ouvert au milieu d'autres fermés et qu'il s'est fermé aussi, il faudra une autre mesure (et l'annulation aura lieu dans un rapport de 201). Comment admettre le mélange d'un fruit ouvert au milieu d'autres fermés? (n'est-ce pas distinct?) On peut expliquer, dit R. Zeira, que ce qui paraît ouvert pour le boutiquier semble fer-

1. Cf. tr. *Beça*, f. 3b; tr. *Yebamôth*, f. 31a; tr. *Zebahim*, f. 72a. —2. Noms de localités. — 3. Cf. tr. *Abôda zara*, f. 74a. — 4. V. tr. *Troumôth*, X, 6. — 5. Babli, tr. *Beça*, f. 3b. — 6. Mischnâ, tr. *Kélim*, ch. XVI, § 5.— 7. Ci-dessus, tr. *Troumôth*, IV, 10 ; Midrasch, *Schmoth rabba*, I ; *Hazith*, sur Cantique, VI, 7.

mé pour le particulier (celui-ci ne bouche pas aussi hermétiquement). Mais n'est-il pas dit « s'il a été fermé etc. » ? (bien entendu chez le boutiquier ?) C'est qu'il s'agit du cas où le propriétaire, après l'avoir déposé à l'état fermé (imparfaitement) le reprend (le mélange ayant eu lieu chez le boutiquier, pour qui c'est ouvert, on le considère de même et c'est autorisé). R. Krispa dit au nom de R. Yoḥanan : chaque fois que nous mangeons des courges mâles et femelles, ce sont des grecques (et il est à craindre une immixtion de parcelle interdite). Mais, demanda R. Yona, pourquoi ne pas dire aussi : ce qui tombe parmi ces produits sous le coup de l'oblation rend le tout sacré au même titre (comme c'est dit de l'orla) ? C'est que, répond R. Yossé, l'oblation s'appliquant à tous les produits, même de peu de valeur, l'annulation a parfois lieu ; tandis qu'il n'en est pas de même de l'orla (applicable seulement aux fruits).

8. En quel cas (au lieu de sanctifier tout), s'annulent-ils ? Lorsque les noix se sont fendues, ou que les grenades ont été dépecées, ou les tonneaux ouverts, ou les courges coupées, ou les miches de pain divisées (avant le mélange), ils s'annulent dans une proportion de 201.

Lorsqu'après le mélange les noix se sont fendues, etc., que ce fait soit de gré ou non, l'annulation n'a pas lieu, selon R. Meir ; selon R. Juda, l'annulation a lieu en tous cas ; selon R. Yossé, l'annulation a lieu en cas de fait involontaire, mais non si c'est volontaire. Pourquoi R. Meir est-il le plus sévère ? Il inflige une amende, même au cas involontaire, à cause du cas volontaire. Quel est le motif de l'avis de R. Juda, d'annuler en tous cas ? Le propriétaire est assez puni, dit-il, de ce que ses fruits sont fendus et peuvent se détériorer. Enfin l'avis de R. Yossé est conforme à ce qu'a dit R. Abahou au nom de R. Yoḥanan : chaque fois qu'un objet interdit se trouve dépassé en nombre par la partie permise (de façon à être annulé), il devient permis (nul) en cas de fait involontaire et reste défendu si l'augmentation a été volontaire. R. Simon b. Lakisch dit au nom de R. Oschia [1] : Si en ayant devant soi 150 tonneaux fermés (qui, en raison de leur valeur, ne peuvent jamais être annulés) et que cent d'entr'eux ont été ouverts, puis un tonneau d'oblation a été mêlé avec eux par erreur, on prélève l'équivalent de l'oblation, et les cent peuvent redevenir profanes, non les 50 fermés qui restent interdits (en raison de leur valeur distincte) ; le reste redeviendra libre lorsque les tonneaux seront ouverts. Cette annulation partielle, dit R. Zeira, n'est effective que si les tonneaux se trouvent ouverts par mégarde ; mais il n'est pas permis de les ouvrir sciemment (dans le but d'obtenir l'annulation). Chez R. Yanaï on demanda : lorsqu'une courge se trouve frappée (rétrécie) pendant qu'elle adhère encore à la terre, reste-t-elle pourtant soumise aux dîmes ? De même Lévi demanda : si elle est dans cet état après avoir été coupée, peut-elle devenir impure au point de vue du manger ? C'est l'avis de Samuel qui dit : en ce cas, elle devient impure et propage l'impureté aux autres mets ; et R. Yossé b. R. Aboun ajoute au nom de Samuel : des figues et des raisins séchés sur place (à la branche) acceptent

1. Cf. ci-dessus, tr. *Troumôth*, ch. IV, § 2.

et propagent l'impureté, et lorsqu'au sabbat on en prend un fruit, on transgresse la défense de ne pas récolter. Lorsque la Mischnâ parle de « miches de pain divisées », elle exprime l'avis de R. Akiba, qui (au § 7) ajoute aux fruits énumérés plus haut les miches de pain d'un particulier.

9. Les fruits pour lesquels il y a doute d'orla (dont l'âge est inconnu) sont interdits en Palestine et permis dans le pays voisin de Syrie [1]. Tout à fait au dehors, on peut même descendre au jardin en acheter, pourvu que l'on ne voie pas qu'ils viennent d'être coupés (ce qui serait interdit). Si dans une vigne on a planté un légume vert (mélange interdit) et qu'au dehors de la vigne on vende du légume semblable, il est interdit en Palestine, et permis en Syrie ; tout à fait au dehors, on peut même l'acheter dans la vigne, à condition de ne pas les couper à la main. Le fruit nouveau est légalement interdit partout (avant l'omer) ; la prescription de l'orla est une règle qui remonte à Moïse ; enfin le mélange de la vigne est une défense rabbinique.

Qu'appelle-t-on doute d'orla [2] ? Lorsqu'au dehors d'une vigne d'orla on vend des raisins semblables à ceux de cette vigne, ils sont interdits en Palestine et permis en Syrie. Selon R. Judan, ce cas douteux est même interdit en Syrie. Quel cas douteux est autorisé en Syrie ? Lorsqu'à côté d'une vigne d'orla il y en a une autre simple et qu'au dehors l'on vende des raisins semblables, ils sont interdits en Palestine et permis en Syrie. Ce cas aussi, selon R. Juda, est interdit même en Syrie. Que permet-il donc là en cas de doute ? Si dans une vigne on a planté un légume vert, qu'à côté il y ait un champ de verdures (sans mélange) et qu'au dehors on vende du légume semblable au produit de l'un de ces champs, il est interdit en Palestine et permis en Syrie ; tout-à-fait au dehors, on peut même l'acheter dans la vigne, à condition de ne pas les couper à la main (avec apparence). Finalement, dit R. Juda, il faut lui appliquer la règle du Kilaïm aussi bien que de l'orla, et de même on pourra en acheter là, à condition de ne pas les voir cueillir à la main.—Le fruit nouveau, est-il dit, etc. Cet avis de la Mischnâ doit émaner de R. Eliézer, puisque l'on a enseigné ailleurs [3] : Tout précepte qui n'est pas dépendant du sol est aussi bien exigible hors de la Palestine qu'à l'intérieur ; seuls les préceptes qui dépendent du sol ne sont praticables qu'en Palestine, à l'exception des défenses ralatives à l'orla et au Kilaïm ; R. Eliézer dit qu'il en est de même pour les fruits nouveaux. Quel est le motif de ce dernier? C'est que, dit-il, la Bible employant pour l'omer l'expression *dans toutes vos demeures* (Lévitique, XXIII, 14), on conclut que la défense est applicable partout [4]. Que répliquent les autres sages à cette déduction de R. Eliézer? Elle ne s'applique, selon eux, qu'au produit nouveau de l'intérieur qui a été exporté au dehors. R. Yona objecta devant R. Yossé: mais alors pourquoi R. Eliézer n'exige-t-il pas aussi la ḥalla au dehors?

1. Cf. Babli, tr. *Berakhôth*, f. 36a (I, p. 376) ; tr. *Kidduschin*, f. 38b. — 2. Tosefta, sur tr. *Orla*, ch. 1.— 3. Misna, tr. *Kidduschin*, ch. I, § 9 (même série, f. 61d). — 4. Cf. tr. *Halla*, ch. II, § 1 ; Sifra sur *Emor*, nº 11.

C'est que, fut-il répondu, on n'a parlé que de préceptes aussi bien applicables aux denrées des juifs qu'à celles des païens, tandis que la ḥalla n'est pas exigible des païens, parce qu'il est écrit: *la prémice de votre pâte* (Nombres, XV, 26), et non de celle des païens. — « La prescription de l'orla est une règle. » Selon Samuel, on veut dire que c'est un usage local, qui même au dehors fait loi ; selon R. Yoḥanan, c'est une règle instituée déjà par Moïse au Sinaï. Mais, objecta R. Yassa à ce dernier, s'il en est ainsi, se peut-il qu'elle n'ait pas de caractère plus grave? Non, fut-il répondu, car dès le moment où elle a été instituée, on y a joint certaines facilités. Il s'écria: si je n'étais venu en Palestine que pour entendre ce fait, cela suffirait.

« Enfin, le mélange de la vigne est une défense rabbinique », est-il dit. Cette défense, dit Samuel, ne s'applique qu'au mélange interdit de la vigne pour l'extérieur (dont le même cas en Palestine constitue une défense très-rigoureuse légale); mais s'il s'agit de mélange entre légumes verts (moins grave), c'est permis au dehors. R. Yoḥanan au contraire en déduit que ce dernier cas aussi est interdit. R. Houna dit: lorsque des Palestiniens sont venus ici, ils ont répété cette règle de R. Yoḥanan et l'ont adoptée. Il est écrit (Lévitique, XIX, 19): *Observez mes lois; n'accouple pas tes bêtes d'espèce différente; ne sème point dans ton champ des graines hétérogènes, et qu'un tissu mixte ne couvre pas ton corps.* On compare le mélange des semences à celui des vêtements, ou des animaux : de même que ces 2 derniers cas, indépendants du sol, sont aussi bien applicables en Palestine qu'au dehors, il en sera de même du mélange des semences, interdit partout, quoiqu'il s'agisse du sol. Un homme sema un jour dans son champ (à l'extérieur) de l'orge et des raves. Ḥanan de Gubtetha, en passant et en le voyant, arracha ce mélange. Le propriétaire exposa le fait devant Samuel, qui mit Hanan à l'amende pour cet arrachage non dû. On a enseigné en effet [1] : On ne doit pas aider le païen à sarcler son champ mélangé de kilaïm, mais on l'aidera à arracher ces plantes, afin d'amoindrir la partie interdite. De même il est dit : on n'aidera par le païen à semer des hétérogènes en Palestine, soit qu'il s'agisse de vigne, soit de légumes verts, mais c'est permis dans les villes limitrophes qui paraissent englobées en Terre-Sainte, p. ex. Baïna [2] et Baïma et leur voisinage. De même que le précepte de *kilaïm* est applicable en Palestine, il l'est aussi au dehors. Samuel, en reproduisant tout cet enseignement, déclare que l'analogie entre la loi du Kilaïm en Palestine et celle qui est applicable à l'extérieur, se rapporte seulement comme interdit au mélange hétérogène de la vigne; mais c'est permis pour le mélange des verdures. R. Yoḥanan, au contraire (qui attache plus de gravité au mélange des verdures), redit cet enseignement, en ajoutant que l'analogie entre le Kilaïm à l'intérieur et celui de l'extérieur consiste à autoriser (au dehors) le mélange d'hétérogènes pour la vigne ; mais c'est interdit pour les verdures.

1. Tossefta à *Kilaïm*, ch. II. — 2. Identifié avec Beth-Ana, Josué, XIX, 38, par Neubauer, p. 236.

TRAITÉ BICCURIM

1. Les uns, en apportant les prémices, lisent le passage biblique qui s'y rapporte (Deut. XXVI, 3-10); d'autres les apportent, sans rien réciter; enfin il en est qui ne les apportent même pas. Voici quels sont ces derniers: Celui qui plante de la vigne dans son terrain et la provigne dans le chemin d'un particulier ou sur la voie publique; de même, celui qui détournant une branche d'un cep situé chez un particulier, ou sur la voie publique, la provigne sur son terrain; ou encore, celui qui ayant planté la vigne sur son propre terrain la provigne sur un autre terrain de sa propriété, séparé du premier par un chemin particulier ou public: en tous ces cas, on n'offre pas les prémices [1]. Selon R. Juda, il faut les offrir même en ces cas.

Celui qui plante dans son propre terrain et provigne dans le chemin d'un particulier, ou sur la voie publique, fût-ce lié à une ancienne souche qui est dans son propre terrain, n'apporte pas de prémices. Celui qui détourne une branche d'un cep situé chez un particulier, ou sur la voie publique, fût-ce d'une jeune branche, n'apportera pas les prémices. Cette similitude de règle prouve qu'une ancienne souche se nourrit de la jeune, comme aussi l'inverse a lieu. R. Yohanan dit: les divers cas pour lesquels la Mischnâ dispense de l'apport en sont exclus à titre de vol (tirant leur sève du voisin sans sa permission). En effet, dit R. Yossé, la Mischnâ le prouve bien en disant (§ 2): « On ne les offre pas, parce qu'il est écrit: *de ton sol*, etc. » (c.-à-d. qu'en dehors du sol, c'est un vol). Aussi a-t-on dit: si l'on a provigné avec l'autorisation du voisin, on offrira les prémices en faisant la lecture officielle. R. Yossé au nom de R. Imi y ajoute la condition que l'autorisation ait été donnée pour toujours (de sorte que ce soit *son* sol), mais non passagèrement. Selon R. Yôna au nom de R. Imi, cette dernière clause peut suffire. A l'appui de l'avis de R. Yôna, on peut citer ceci [2]: « Lorsque quelqu'un dans son champ creuse la terre pour y faire un puits, un fossé, ou une caverne, il pourra (aussi profond qu'il creuse) couper les racines du voisin et garder ce bois pour lui. » Or, il s'agit là d'une autorisation momentanée. Que réplique à cela R. Yossé? Selon lui, les racines se renouvellent souvent; et comme il est toujours autorisé à les couper, elles sont considérées comme étant à lui. R Mena dit: l'avis de R. Yohanan confirme celui d'Aba, car R. Yohanan dit: les divers cas pour lesquels la Mischnâ dispense d'offrir les prémices en sont exclus à titre de vol; or ici, dès que l'on est autorisé à provigner sur le terrain d'autrui, fût-ce un seul moment, on ne commet plus de vol (et l'offre aura lieu). R. Zerika remarqua en présence de

1. N'étant pas nées de son bien seul.— 2. Mischnâ, tr. *Baba bathra*, ch. II, § 12.

Rabbi que notre mischnâ doit émaner de Rabbi, qui dit plus haut [1]: Les racines tirent leur suc l'une de l'autre. Non, dit R. Zeira, on peut l'expliquer conformément à tous: seulement ici [2] la Bible emploie l'expression « les prémices des 1ers fruits de *ton* sol », pour dire que tous les produits devront provenir de *ton* sol, et non d'autrui, même avec autorisation. Selon R. Juda, quelle différence y a-t-il entre celui qui plante une vigne dans son terrain, puis la provigne dans le chemin d'un particulier, et celui qui après avoir planté dans son terrain provigne sur un autre terrain à lui, séparé du premier par un chemin particulier? (Pourquoi dit-il, au 2e cas, d'offrir les prémices, non au 1er?) Il s'agit, dit R. Aha au nom de R. Mescha, du cas où le provin a lieu à travers une courge, ou un tuyau (car il n'y a alors nul contact avec le sol étranger). Mais s'il en est ainsi, pourquoi dire que selon R. Juda seul il faut en offrir les prémices et l'accompagner de la lecture officielle? N'est-ce pas aussi selon les Rabbins? Voici, répond R. Yôna, à quel cas s'applique l'avis de R. Juda: lorsqu'on cède un sentier à son prochain, on ne sait si on lui vend la place où l'on marche, ou si l'on vend le sol jusqu'à son extrême profondeur. Or, si l'on a vendu la place où l'on marche, il faut offrir les prémices et lire la récitation officielle (le sol inférieur restant au propriétaire); au cas contraire, s'il est admis qu'en ce cas on vend tout le sol jusqu'au dernier fond, la séparation par un sol étranger est réelle, et l'on n'en offrira pas de prémices. En raison du doute, on les offrira, mais sans rien lire. Il va sans dire que, selon les autres sages qui disent de ne pas offrir les prémices, il est admis que le sol est vendu jusqu'au fond, et ils sont en désaccord avec R. Juda en cas de cession d'un sentier à autrui. Mais s'il s'agissait de la vente d'un champ dont le maître a gardé un sentier (sous lequel passerait le provin), tous s'accorderaient à dire que le maître s'est réservé cette bande de terre jusqu'au fond. Selon l'avis de R. Juda, quelle différence y a-t-il entre celui qui plante une vigne dans son terrain puis la provigne dans le chemin public, et celui qui après avoir planté provigne sur un sol séparé du sien par une voie publique? R. Imi répond: cet avis de R. Juda est conforme à ce que R. Eliézer dit ailleurs [3], qu'il est interdit de creuser des cavités sous la voie publique, pour établir un puits, un fossé ou une caverne; R. Eliézer le permet, à la condition que la voie soit assez ferme pour laisser passer au-dessus un chariot chargé de pierres. Or, de même que R. Eliézer dit en ce cas que l'espace inférieur de la voie publique appartient au riverain, de même R. Juda le dit ici (et par conséquent, le sol étant au maître, il offrira les prémices pour tout). Mais, objecta R. Samuel bar R. Isaac, s'il est admis selon R. Eliézer que tout le fond est au même propriétaire, l'offrande devrait être officielle et accompagnée de la lecture? R. Yossé répond: R. Samuel bar R. Isaac suppose que R. Eliézer permet d'agir ainsi et que les produits seront toujours à lui; en réalité, R. Eliézer permet bien d'agir ainsi, seulement les fruits seront au premier occupant.

1. Tr. Orla, I, 8.— 2. Même série, tr. *Baba bathra*, l. c. (f. 13c).— 3. Ibid., III, 8.

2. Pour quel motif n'offre-t-on pas les prémices en ces cas ? Parce qu'il est écrit (Exode, XXIII, 19) : *les prémices des premiers fruits de ton sol* (et ib. XXXIV, 26) ; c.-à-d., il faut que la croissance entière ait eu lieu sur son sol. Pour la même raison, les fermiers qui prennent le champ à raison d'une part du revenu, ou ceux qui se chargent de le cultiver à gage fixe, ou celui qui s'en est emparé sous la menace de mort [1], ou le brigand, n'en offrent pas les prémices, conformément au verset précité.

On sait par cette mischnâ que le brigand n'offrira pas les prémices, puisqu'il a volé le terrain ; mais s'il a enlevé seulement une branche qu'il a plantée sur son propre sol, est-ce encore considéré comme vol? Ou doit-il offrir les prémices puisqu'il s'agit de son propre sol ? Certes, puisqu'il ne devra rendre que la valeur de cette branche, et non l'objet même. En effet, la question est seulement posée selon les autres rabbins, sur le point de savoir si, en considérant le précepte des prémices comme un objet consacré à Dieu, il est interdit de l'offrir d'une provenance volée (à l'instar des sacrifices), ou non? Si ce n'est pas sacré, on pourra les offrir. Tous reconnaissent que lorsqu'un bois sacré d'Aschera (idole) a été détruit (annulé), il n'est pas permis d'en employer les bûches pour la combustion sacrée. R. Simon b. Lakisch demanda : peut-on l'employer à la présentation du *loulab* (branche de palmier) à la fête des Tabernacles? Ce précepte est-il tenu pour un objet sacré, ou non ? Au cas où c'est sacré, on ne pourra pas employer le produit de provenance interdite ; au cas contraire, ce sera permis? Evidemment, on pourra l'employer à cette présentation, car ce précepte n'est pas consacré comme un objet venant de Dieu ; mais la question est de savoir si l'on en offrira les prémices? Selon R. Juda, qui plus loin (III, 12) les compare aux saintetés des limites palestiniennes, on les offrira ; mais selon les autres sages, qui les comparent aux saintetés plus graves du Temple, on ne les offrira pas de là. — Jusqu'à présent, ce que la mischnâ dit des brigands s'applique au vol dont le propriétaire n'a pas détourné la pensée ; mais au cas contraire quelle est la règle? On peut le savoir de ce qu'il est dit ci-après (II, 3) : « Ils sont soumis aux droits d'oblation et de dîme, non à ceux des prémices. » Or, là, il va sans dire qu'il s'agit seulement de vol dont on n'a pas détourné l'idée ; mais si le maître n'y pensait plus, même le prélèvement de l'oblation serait nul, puisque l'on a enseigné [2] : Les prélèvements opérés sur les produits d'un homme contraint, d'un voleur, ou d'un brigand, aussi longtemps que le propriétaire poursuit son bien, n'ont pas de valeur, ni comme oblation, ni comme dîme, ni comme consécration ; lorsque le maître ne poursuit plus son bien, ces diverses redevances sont valables. R. Yossé dit au nom de R. Yohanan que ni l'un ni l'autre [3] ne prélèvent

1. Le vrai propriétaire compte rentrer dans son bien. Littéralement : le sicaire. Voir Mekhilta ou Midrasch sur l'Exode, ch. 20. — 2. Tossefta à *Trumôth*, ch. I. — 3. Ni le possesseur actuel du bien d'autrui, ni le propriétaire dépossédé.

l'oblation. R. Amé ajoute au nom de R. Yohanan que même l'oblation déjà prélevée devient nulle. R. Yossé dit : nous savons donc maintenant qu'il s'agit d'un vol dont le maître n'a pas détourné la pensée. Mais alors à quel cas s'applique ce qui a été dit : « ils sont soumis aux droits d'oblation et de dîme, non à ceux des prémices » ? Se peut-il que des fruits échappent au devoir d'offrir les prémices, pas plus qu'on pourra les dispenser de l'oblation ou de la dîme? C'est une preuve qu'il s'agit d'un vol auquel on ne pense plus.

3. On n'offre les prémices que pour les 7 espèces privilégiées de la Palestine [1], ni des dattes des montagnes, ni des fruits des vallées, ni des olives qui ne sont pas de premier choix. On n'offre pas de prémices au Temple avant la Pentecôte. Aussi, l'on n'accueillit pas les prémices apportées à Jérusalem par les habitants de Har-Céboïm avant la Pentecôte [2], parce que c'est contraire à ce verset de l'Exode (XXIII, 16) : *La fête de la moisson, pour les prémices de tes travaux agricoles, de ce que tu as semé au champ.*

S'il était écrit (Deutéron. XXVI, 2) : *Tu prendras la prémice de tous les fruits de la terre*[3], on eût supposé que tous les produits sont soumis à ce précepte ; mais il est dit « des prémices », non de tous. De l'expression « prémices » et non « toutes les prémices », on peut déduire qu'il faut seulement les offrir pour le froment et l'orge ; c'est pourquoi il est ajouté : « des fruits de la terre », expression plus générale qui englobe les céréales. Tout y est-il compris? Non, car il est dit ici « la terre », et le même terme se retrouve dans l'expression : « une terre de froment et d'orge » (*ib.* VIII, 8). Or, de même que dans ce verset on énonce les 7 espèces privilégiées de la Palestine, de même le mot terre au sujet des prémices s'applique aux mêmes espèces. On entend par olive d'huile[4] celle qui est bien juteuse (agouri). R. Amé dit au nom de R. Yohanan qu'il s'agit d'olives brillantes, belles (ἁβρός) ; seulement on l'a appelée *agouri*; pour dire que l'huile y est contenue comme dans une outre (agour). Toutes les olives perdent-elles leur huile? R. Hanina répond : toutes les sortes d'olives, lorsqu'elles sont atteintes de la pluie, rendent de l'huile ; mais lorsque la pluie tombe sur l'espèce nommée *agouri*, celle-ci conserve l'huile. Par miel de ce verset, on entend celui des dattes, non le miel ordinaire (produit des abeilles). Ce qui le prouve, dit R. Tanhouma au nom de R. Isaac bar R. Eliézer, c'est qu'il est écrit (II Chron. XXXI, 5) : *Lorsque la chose fut répandue* (que l'ordre du roi fut connu), *les enfants d'Israël apportèrent abondamment les prémices du blé, du vin nouveau, de l'huile et du miel*, etc. Or, il va sans dire que le miel n'est pas soumis à la dîme ; mais il s'agit des dattes qui y sont soumises. R. Berakhia dit au nom de R. Samuel b. Nahman : Pourquoi emploie-t-on 2 fois le mot *terre* [5] au verset précité (Deut. VIII, 8)?

1. Cf. Babli, tr. *Pesahim*, f. 53b ; tr. *Menahoth*, f. 84a. — 2. Cf. ci-dessus, tr. *Halla*, ch. IV, § 10. — 3. Sifri sur ce verset. — 4. Babli, tr. *Berakhoth*, f. 39a (I, p. 386). — 5. Ib. f. 41a (I, 396).

C'est pour indiquer que toute maison subsiste par les 2 points principaux qui sont indiqués là (pain et huile). Mais pourquoi les autres sortes sont-elles rangées auprès de ces deux formant un groupe? R. Juda b. Rabbi et R. Samuel b. Nahman diffèrent d'avis à ce sujet : l'un dit que c'est pour déterminer la même bénédiction à réciter ; l'autre dit qu'elles servent à fixer la quantité des interdits. L'explication de celui qui dit qu'il s'agit de déterminer la formule de bénédiction peut se comprendre ; mais comment justifier que l'on ait en vue de préciser la quantité des interdits, puisque l'on a enseigné [1] « une tache de la peau ayant la grandeur d'une fève », ce qui n'a aucune des mesures indiquées dans ce verset, ni « un fragment de ver équivalent à une lentille », comme mesure d'interdit? (question sans réponse).

Il est évident que si l'on a employé, comme prémices, d'autres produits que ceux des 7 espèces privilégiées, la consécration n'est pas réelle. La discussion a seulement lieu en cas de prémices offertes à l'aide des dattes de montagnes ou des fruits de vallées (pour savoir s'ils deviennent sacrés ou non) ; selon R. Zeira ou R. Assa au nom de R. Eliézer, la consécration ne sera pas effective. R. Ila dit au nom de R. Ame que R. Yohanan et R. Simon b. Lakisch discutent à ce sujet : selon le premier, ils ne seront pas consacrés ; selon l'autre, ils le seront. R. Yôna dit que R. Simon b. Lakisch a ce motif : c'est que, pour l'oblation, en cas de fait accompli d'un prélèvement du mauvais pour libérer le bon, l'oblation sera valable ; il en sera de même pour ces prémices, quoique d'ordre inférieur. Cela n'est pas analogue, répliqua R. Yossé ; car les mauvais fruits sont aussi soumis à la dîme, tandis qu'ils ne servent pas pour les prémices. Un enseignement vient confirmer l'avis de R. Yossé, puisqu'il est dit : on ne doit pas offrir les prémices à l'aide des fruits venant de Cippori (colline), ou de ceux de Beth-Schean (en vallée); et en cas de fait accompli, l'offrande sera nulle. En effet, dit R. Zeira, on a dit là : On n'offre pas de prémices à l'aide de figues couvertes ou trouées, ni avec des raisins poudreux ou enfumés [2], mais on les offrira par des figues ou des raisins égouttant de leur liquide. Puisque ces dernières sortes sont les meilleures, à quoi bon dire qu'il est cependant permis d'en user? N'est-ce pas évident? c'est que répond R. Aba Maré, on aurait pu supposer qu'il n'est pas permis de les employer en prémices, parce que ces fruits mûrissent en dernier (c'est pourquoi il a fallu dire qu'on les emploie à cela). On a enseigné que R. Simon b. Gamaliel dit [3] : On les offrira à l'aide de dattes de Jéricho (les meilleures de toutes), et l'on fera la lecture officielle en présentant les plus grosses. Selon R. Simon b. Eliézer, on peut même offrir des grenades de vallées, en les accompagnant de lecture.

4. Les suivants offrent les prémices sans réciter la formule d'usage : le prosélyte, ne pouvant dire les mots : « Que l'Eternel a juré à nos ancêtres de nous donner, » (puisque ses ancêtres n'étaient pas juifs).

1. Tr. *Negaïm*, ch. IV, § 6. — 2. Cf. tr. *Schebiith*, ch. II, § 2. — 3. Tossefta sur *Biccurim*, ch. I.

Lorsque sa mère était une juive, il peut réciter cette formule en apportant l'offrande. De même, si en disant la prière il est seul, il dira : « Dieu des ancêtres d'Israël. » Dans la synagogue, il dira : « Dieu de vos pères »; mais si sa mère avait été juive, il dira : « Dieu de nos ancêtres. »

R. Yona et R. Yossa disent tous deux au nom de R. Samuel bar R. Isaac que notre mischnâ (disant que les uns offrent les prémices sans réciter la formule) parle même des fils du Kéni, le beau-père de Moïse. Mais est-ce que ceux-là ne doivent pas réciter la formule, puisqu'il est dit d'eux (Nombres, X, 29) : *Viens avec nous et nous te ferons du bien?* (Puisqu'ils ont eu part à la Palestine, Juges, I, 16, ils peuvent réciter cette formule ; donc il s'agit ici d'autres prosélytes). En effet, dit R. Hiskia au nom de R. Eliézer, ce n'est pas ce que l'on n'a pas voulu dire ; mais lorsqu'on a dit (§ 5) que le tuteur des mineurs, l'esclave, l'envoyé, la femme, l'hermaphrodite, ou l'androgyne, offrent les prémices sans la récitation, il ne saurait être question du prosélyte, cité dans cette même formule. Aussi, dit Samuel bar R. Isaac, il peut s'agir de prosélytes semblables à ces kénites dont on vient de parler, lesquels en offrant les prémices font la lecture. R. Yossé dit que Benjamin b. Eschtor a déterminé devant R. Hiya b. Aba que notre mischnâ parle d'un prosélyte né de l'union illicite d'un païen avec une juive. Selon R. Yonâ, ce n'est pas ainsi, et il a entendu dire par les disciples de l'école d'Eschtor que ces prosélytes fils de prosélytes peuvent dire aussi dans ladite formule : « Dieu de nos ancêtres ». Mais, n'a-t-on pas enseigné que si la mère était une juive, le prosélyte pourra répéter cette formule, ce qui semblerait dire que c'est interdit aux prosélytes fils de prosélytes ? Aussi R. Yossa dit que Benjamin b. Echtor a déterminé en présence de R. Hiya b. Aba, ou R. Hiskia au nom du même a fixé que notre mischnâ parle du cas d'un prosélyte né de l'union illicite d'un païen avec une juive. R. Zerikan ou R. Zeira fit remarquer qu'en parlant des ancêtres, on pense aux patriarches Abraham, Isaac et Jacob ; or, comment peut-il dire qu'à ses ancêtres « Dieu a promis par serment de donner la terre sainte » pour leurs enfants ? N'est-ce pas exclusivement aux fils, non aux filles [1] ? On a enseigné au nom de R. Juda que même le prosélyte au 1[er] degré (non d'une mère juive) dira la formule en offrant les prémices, parce qu'il est dit (Genèse, XVII, 5) : *Je t'ai destiné pour être le père d'une foule de nations;* c.-à-d. jusqu'à présent tu n'étais qu'un père en Aram, et désormais tu seras le père de toutes les nations (aussi tout prosélyte peut se dire son descendant). R. Josué b. Seir dit que l'avis de R. Juda sert de règle. Lorsqu'un fait analogue fut invoqué devant R. Abahou, il enseigna de suivre l'avis de R. Juda.

5. R. Eliézer b. Jacob dit [2] : une femme qui est fille de prosélyte ne doit pas être épousée par un cohen, à moins que la mère fût juive ; peu

1. Question non résolue, et sans importance, dit R. Simson de Sens. — 2. Cf. Babli, tr. *Yebamôth*, f. 57[b] ; Mischnâ, tr. *Kidduschin*, ch. IV, § 7 (f. 77[a]).

importe qu'elle soit fille de prosélyte, ou d'esclave affranchi, jusqu'à la dixième génération, on ne doit pas l'épouser, à moins que sa mère ait été juive. Le tuteur des mineurs, ἐπίτροπος, l'envoyé ou représentant, l'esclave, la femme, l'hermaphrodite (ἄτμητος) et l'androgyne, offrent les prémices sans les accompagner de la lecture traditionnelle, puisqu'ils ne peuvent pas dire les mots : « que tu m'as donné à moi, ô Eternel. »

On a enseigné ailleurs [1] : Selon R. Juda, la fille d'un prosélyte même marié à une juive est considéré comme la fille d'un cohen profané (incapable de servir), et elle sera inapte à jouir des privilèges du sacerdoce, etc. (suivent 2 autres avis). Toutes les 3 opinions fondent leur avis sur un même verset (Ezéchiel, XLIV, 22) : *Seulement des vierges de la race d'Israel*, est-il dit. Or, R. Juda en conclut qu'il importe surtout que la mère soit juive; selon R. Eliézer, il importe peu que ce soit le père ou la mère (un des deux suffit); enfin, selon R. Yossé, il faut qu'il soit né à l'état de sainteté en Israel (c.-à-d. de père et mère déjà juifs au moment de sa conception). R. Simon dit : il s'agit de vierges qui sont arrivées à la puberté à l'état de juives (converties dès l'âge de 3 ans). On a enseigné en effet [2], au nom de R. Simon, qu'une prosélyte âgée de moins de 3 ans et un jour qui s'est convertie au judaïsme peut épouser un cohen.

C'est ainsi qu'il est dit (Nombres, XXXI, 18) : *Et toutes les enfants parmi les femmes qui n'ont pas cohabité avec un homme, conservez-les pour vous* (elles pourront devenir plus tard vos épouses) ; or, comme Pinhas était parmi eux, cela indique que cette faculté était applicable aux cohanim. Quant aux autres sages, qui n'en tirent pas cette déduction, ils entendent par l'expression « conservez-les pour vous » la faculté d'en faire des esclaves, ou des servantes. R. Yossé dit au nom de R. Yohanan que l'avis de R. Yossé peut servir de règle; seulement des cohanim l'ont négligée, adoptant l'avis de R. Eliézer b. Jacob. Un cohen ayant épousé une fille de père et mère prosélytes, on raconta le fait à R. Abahou, qui le fit courber sur un siége (en signe de condamnation aux coups de lanière). Mais, lui dit R. Bivi, notre maître ne nous a-t-il pas enseigné que l'avis de R. Yossé prédomine? C'est vrai, répondit-il, seulement les cohanim par négligence ont adopté l'avis de R. Eliézer. Mais, objecta R. Bivi, peut-on punir l'infraction à un usage rabbinique? En effet, dit R. Abahou, si tu veux me faire plaisir en n'infligeant pas de punition à cet homme, je te prie aussi de le relever du siége et d'enlever tout signe de menace. Après qu'il l'eut relevé, R. Bivi dit : puisqu'on a délié la courroie pour ne pas le frapper à cause de ce fait, je l'autorise aussi en principe. R. Jacob b. Idi b. Oschia dit : il arriva que l'on chercha querelle (sous prétexte de descendance des prosélytes) à une famille de cohanim du midi; Rabbi chargea R. Rominos d'examiner le fait, et il se trouva que l'arrière

1. Tr. *Kiddushin*, IV, 6 ; même série, ib. (f. 66a). — 2. Babli ; tr. *Yebamôth*, f. 60b ; *Kidd.* f. 78a.

grand-mère avait été convertie au judaïsme à l'âge de moins de 3 ans, de sorte qu'elle était bien apte à épouser un cohen ; car R. Oschia, conformément à R. Simon, dit qu'une prosélyte aussi jeune peut devenir l'épouse d'un cohen. Selon R. Zeira, on peut expliquer ce fait d'après tous les avis, même de ceux qui n'admettent pas la distinction d'âge ; car il dit au nom de Bar-Ada neveu de R. Juda, ou R. Abahou au nom de R. Yoḥanan, que la fille d'une prosélyte devenue juive à l'état nubile est apte à épouser un cohen, parce qu'elle est née du fait d'une transgression accomplie pour remplir un précepte affirmatif, savoir: *Il devra épouser une femme qui soit vierge* (Lévit., XXI, 13); et de même il est dit (ibid., 14) : *Il ne devra prendre pour femme qu'un vierge d'entre son peuple*, non celle qui est née d'un prosélyte. Or, lorsque le résultat d'un précepte affirmatif mène à une défense, l'acte affirmatif l'emporte. Mais alors, objecta R. Oschia, pourquoi la Loi interdit-elle la 2ᵉ génération d'une égyptienne, puisqu'il s'agit aussi d'une défense provenant de l'accomplissement d'un précepte affirmatif (Deutéron., XXIII, 9), lequel doit l'emporter ? A cette objection R. Oschia a répondu lui-même, en disant que l'on ne saurait comparer un précepte affirmatif adressé aux simples israélites avec ceux qui sont adressés aux cohanim ; le premier est interdit à tous, tandis que le second est seulement applicable aux cohanim, non aux lévites, ni aux simples juifs.

R. Yossé ou R. Simon b. Lakisch dit au nom de R. Yoḥanan : la mischnâ parle du messager pour le cas où l'on a cueilli les prémices dans le but de les envoyer par l'entremise d'autrui ; mais si en principe le propriétaire avait l'intention de les offrir lui-même, il ne devra pas les envoyer au temple par une autre personne, opinion que R. Yossé n'acheva pas d'expliquer ; mais R. Yôna le fit, en observant que R. Zeira ou R. Imi professe cette même opinion, parce que toutes les prémices qui deviennent apparemment accessibles au cohen (pour devenir son bien) ne sont d'un usage permis que par la lecture officielle de la confession (et l'absence du maître y mettrait obstacle). R. Mena dit : quoique R. Yossé n'ait pas énoncé ce motif explicitement, il s'est exprimé d'une façon approximative. Aussi, R. Zeira dit à R. Yossé : tu te souviens que lorsque l'avis de R. Oschia fut exprimé, R. Yossé b. Ḥanina dit à ce propos qu'une mischnâ suivante (§ 7) s'y oppose, puisqu'elle dit : si, après avoir prélevé les prémices on vend son champ, on les offre encore, mais sans réciter la formule ? Il peut s'agir du cas où l'on avait dès la 1ʳᵉ heure l'intention de les céder. Mais n'a-t-on pas enseigné (§ 6) : lorsque la source dont cet arbre vivait s'est desséchée (entre la moisson et l'offre), ou si l'arbre a été coupé, on offre les fruits sans lecture [1] ? C'est qu'aussi dès la 1ʳᵉ heure (avant la cueillette) le dessèchement a eu lieu. Est-ce que le manque de lecture est un obstacle à la présentation ? Non, dit R. Samuel bar R. Isaac, lorsqu'il est possible de procéder à la lecture, celle-ci n'obvie pas à la présentation ; mais si l'on a cueilli les fruits dans le but de les envoyer par un messager, on ne devra cependant pas l'en charger, car on peut changer d'idée et les offrir soi-

1. Pourquoi, en ce cas, les fruits seraient-ils libérés sans lecture ?

même [1]. R. Abahou dit au nom de R. Yohanan : celui qui hérite offre les prémices, sans lire la formule. De quel cas s'agit-il? S'il a reçu des fruits de son père vivant encore, le fils n'est qu'un messager (non un héritier) ; s'il a hérité après la mort du père, les fruits sont à lui, et pourquoi ne pas lire ? C'est qu'il s'agit ici du cas où le père était seulement malade et en danger avant l'offre, puis il est mort (le fils, n'ayant hérité qu'après la moisson, ne lira pas). Il est dit (Deutéron. XXVI, 11) : *tu te réjouiras de tout le bien que l'éternel ton Dieu t'a donné, ainsi qu'à ta maison* (famille) ; de ce dernier terme on conclut [2] que même en prenant des biens de la femme pour offrir les prémices, on lit la formule. R. Simon b. Lakisch dit que cet apport pourra avoir lieu après le décès de la femme, non de son vivant; selon R. Yohanan, c'est aussi bien loisible de son vivant qu'après décès. L'avis de R. Simon b. Lakisch est conforme à ce qu'il dit ailleurs [3] : le mari n'hérite pas de sa femme par voie légale (sans quoi, il ne faudrait pas d'indice biblique pour autoriser cet héritage, et il va sans dire que le maître ferait la lecture en offrant ces fruits).

6 (8). Si l'on achète 2 arbres du chemin de son voisin [4], on offre les prémices sans procéder à la lecture officielle ; selon R. Meir, on fait cette récitation. Lorsque la source dont cet arbre vivait s'est desséchée, ou si l'arbre a été coupé (de sorte qu'il n'y a plus de sol vivifiant), on offre les prémices sans procéder à la lecture ; selon R. Juda, on fait cette lecture. Dans l'intervalle de temps entre la Pentecôte et la fête des tabernacles [5], on lit le passage en les offrant. A partir de cette dernière date jusqu'à la fête de Hanuca (ou des Macchabées), on ne lit plus en les offrant (la période de la joie des moissons étant depuis longtemps écoulée). Selon R. Juda ben Bethéra, on procède encore à cette lecture.

R. Yohanan dit au nom de R. Oschia : l'omission de la présentation suspend l'autorisation d'en manger, non la privation de lecture officielle. Mais n'a-t-on pas enseigné [6] que le cohen est punissable s'il mange des prémices avant la lecture faite (même après l'offre) ? Ceci, répond R. Oschia ou R. Juda au nom de Samuel, est l'avis de R. Akiba (seul). Mais, demanda R. Yossé, de quel enseignement de R. Akiba s'agit-il? J'ai entendu énoncer par mon père, dit R. Mena, ce qui suit : faute d'offre au cohen, on ne pourra pas manger des fruits, mais non s'il ne manque que la lecture ; selon R. Akiba, cette dernière cérémonie y met aussi obstacle. R. Jacob b. Aha dit au nom de R. Eliézer : pourquoi l'offre au cohen est-elle une condition primordiale pour l'autorisation ? Parce qu'elle a lieu en tous cas [7]. R. Tanhouma ou R. Houna au nom de R. Eleazar dit que cela tient à la répétition de ce précepte dans la Bible. R. Aba Maré a expliqué ces 2 motifs, l'un selon R. Juda, l'autre selon les

1. La lecture alors importe avant tout. — 2. Sifri à ce verset, Babli, tr. *Kethoubôth*, f. 32a.— 3. Ib. VIII, 5 ; IX, 1.— 4. Cf. ci-après § 11 ; Babli, tr *Guittin*, f. 48a; tr. *Baba bathra*, f. 27a et 81a. — 5. Tr. *Pesahim*, f. 36b. — 6. Mischnâ, tr. *Maccoth*, III, 3; Babli, ib. f. 18b.— 7. Même lorsqu'il n'y a pas de lecture.

autres sages : le 1er selon R. Juda, qui dit qu'il a fallu énoncer cet enseignement, parce que la présentation a lieu pour tout ; le 2e selon les autres sages, et il n'était pas nécessaire, selon eux, d'énoncer le précepte répété 2 fois.

R. Yossé b. Ḥanina demanda : pourquoi, si après l'acquisition d'un arbre on n'a pas acquis de sol, ni après l'achat de 2 arbres, ne devra-t-on faire aucune offre pour les fruits d'un arbre acquis, tandis que pour ceux de 2 arbres l'offre aura lieu sans lecture officielle ? R. Eliézer lui répond : c'est un sujet difficile qui a été l'objet d'un entretien entre les premiers rabbins dans la maison d'études, où l'on a demandé à R. Juda s'il considère les arbres comme la tige (c.-à-d. l'arbre est au fruit ce que la paille est au grain de blé). Ainsi, il a été enseigné [1] : Si, pour les fruits de l'arbre, on a dit la formule « créateur des fruits de la terre », cela suffit. Sur quoi, R. Ḥiskia ajoute au nom de R. Jacob b. Aha, que c'est l'opinion de R. Juda, qui considère les arbres comme la tige. R. Yossé réplique que c'est une opinion communément admise que les fruits des arbres peuvent être classés parmi ceux de la terre, mais l'inverse ne se peut pas. R. Aboun b. Cahana demanda devant R. Ila : lorsqu'un champ a été vendu avec ses fruits adhérents, est-ce que l'acquéreur devra en offrir les prémices ? Certes oui, fut-il répondu. On le sait donc lorsqu'au moment de la vente les fruits étaient verts (et sèchent sur le sol dont ils profitent) ; mais s'ils étaient secs, quelle est la règle? Si même ils sont secs, fut-il répondu, et lors même qu'ils sont déjà coupés, la règle est la même. Puisqu'il en est ainsi, on devrait dire que pour tout produit acheté au marché, on offrira les prémices? Ceci va sans dire, si le propriétaire qui a vendu des fruits conserve le sol, il ne peut pas offrir de prémices, n'ayant plus de fruits [2] ; mais quelle est la règle s'il les a rachetés ? On la déduit de ce qui suit [3] : Si l'on donne à une prostituée de l'argent, elle pourra avec cette somme acheter des sacrifices valables ; mais si on lui donne du vin, ou de l'huile, ou de la farine (pour libations et offrandes), ou tout autre objet analogue devant être offert en sacrifice sur l'autel, ces objets en nature ne pourront pas être consacrés (en raison de leur provenance immorale, Deutéron. 23, 19). Or, dans cette règle générale comprenant « les objets analogues », il s'agit forcément des grappes de raisins ou des couronnes d'épis de prémices ; et il ne saurait être question ici d'un don en salaire de prostitution, puisqu'il est dit que lorsqu'on achète les fruits au marché, il faut en donner les prémices. Il s'agit en effet du cas où la vigne appartenait à cette femme, qu'elle a vendu les produits, et que l'acquéreur les lui restitue en don de prostitution. L'offre est alors interdite, à cause de sa provenance honteuse ; mais sans cette considération, il faudrait offrir les prémices. Cela prouve que lorsque le propriétaire rachète ses fruits, il offre les prémices. Les compagnons disent au nom de R. Josué b. Lévi : lorsqu'on a prélevé les prémices avant la fête des Tabernacles et que l'offre a lieu après cette fête, on les présente sans faire de lecture ; si on les a

1. Tr. *Berakhôth*, VI, 2 (I, 117). — 2. Pas plus que l'acquéreur sans sol. — 3. Mischnâ, tr. *Temoura*, VI, 4.

prélevées avant Ḥanuca et qu'on laisse passer cette fête, il faut les laisser pourrir; enfin en les prélevant après cette fête, la consécration n'a plus lieu. Pourquoi ne partagent-ils pas l'avis de R. Zeira qui pense que toute prémice devant être libérée en Palestine ne le sera qu'à la suite de la lecture officielle? Les compagnons n'admettent pas cette raison, parce que selon eux il peut s'agir du cas où en les prélevant avant la fête. on avait l'intention de ne les offrir qu'après. Mais n'a-t-on pas enseigné : Il n'est pas permis d'offrir les prémices des fruits nouveaux pour libérer d'anciens [1], ni d'anciens pour libérer les nouveaux? Or, de quel cas peut-il s'agir là? On ne saurait se servir de fruits parvenus au tiers de la maturité après le nouvel-an pour libérer ceux qui ont grandi d'un tiers après la même époque; puisqu'il n'y a pas eu de croissance suffisante avant le nouvel-an, il est évident qu'il n'y a pas eu de racine avant l'*omer*, et ils restent interdits jusqu'à l'époque du prochain *omer*, qui les libérera. Il s'agit donc d'employer des fruits ayant fleuri avant le 15 Schebat pour libérer ceux qui ont fleuri après cette date; quoiqu'il s'agisse d'anciens fruits pour libérer des nouveaux, on les considère comme contemporains et l'on en offre les prémices. Mais peut-on admettre qu'il s'agit d'une époque (sans effet) postérieure à Ḥanuca? R. Ḥinena répond qu'en ce cas on attend jusqu'après la fête, pour que le temps de la cueillette soit uniforme (si tout a fleuri ensemble, on libère l'un par l'autre).

7. Si après avoir prélevé les prémices on vend son champ, on les offre encore, mais sans réciter la formule; et l'acquéreur ne pouvant pas offrir des mêmes produits (déjà présentés par le 1er propriétaire) en offrira d'une autre sorte, mais sans la lecture (faute d'avoir possédé le sol). Selon R. Juda, on peut offrir de la même espèce et procéder à la lecture officielle (la même formule pouvant être dite par deux personnes).

8. Si après le prélèvement des premiers ils ont été enlevés, ou pourris [2], ou volés, ou perdus, ou devenus impurs, il faut en apporter d'autres en remplacement, mais sans dire la lecture officielle (puisque ce ne sont plus les premiers fruits). Pour ces seconds fruits offerts, l'étranger qui en mangerait ne serait pas tenu de payer un 5e supplémentaire. S'ils sont devenus impurs au parvis du Temple (une fois apportés), on vide simplement le panier, sans procéder à la lecture (sans en apporter à nouveau en échange des premiers).

Quel est le motif des autres sages? C'est qu'il est écrit dans la lecture officielle : *j'ai dit aujourd'hui*; donc on lira une fois, non deux. Est-ce que R. Juda ne partage pas cet avis formel? (Pourquoi donc oblige-t-il l'acquéreur à rapporter de l'espèce offerte par le vendeur?) En effet, il applique ce terme textuel à une seule personne (qui ne pourra pas réciter 2 fois), mais non à

1. Comme c'est interdit pour l'oblation (Troum. I, 5). — 2. Voir *Sifri*, ou Midrasch sur le Deutéronome, section *Ki-Tabô*, n. 300.

2 personnes, dont chacune pourra faire la lecture officielle. — R. Yohanan dit avoir rapporté l'avis de dispense du 5[e] de rachat au nom d'un seul (ce qui ne fait pas loi). On a enseigné aussi que R. Simon b. Juda dit au nom de R. Simon : pour les fruits offerts en second lieu on ne doit pas ajouter un 5[e] en supplément. R. Samuel b. R. Isaac dit au nom de R. Houna que l'on peut même acheter au marché les fruits offerts en 2[e] lieu. Comment les considère-t-on pour la dîme ? Comme supplément aux prémices, ou comme leur ornement ? Si c'est un supplément, ils échappent à la règle du *Demaï* ; mais si c'est un ornement, ils y sont soumis. — Sur ce qu'il est dit : « S'ils sont devenus impurs, on vide seulement le panier, etc. » R. Hama b. Oukba dit au nom de R. Yossé b. Hanina : lorsque les fruits sont devenus impurs, on donnera du moins le panier au cohen, selon ce qui est dit (dans le passage à réciter) : *Le cohen prendra le panier de ta main* (ib. 4).

9. D'où sait-on qu'il faut remplacer les prémices non parvenues au temple? De ce qu'il est dit (Exode, XXIII, 19) : *Tu apporteras à la maison de l'Eternel ton Dieu les premiers fruits de ta terre* ; donc, jusqu'au moment de leur arrivée, on en est responsable. — Lorsque quelqu'un, ayant offert d'une espèce, en faisant la lecture, offre ensuite d'une autre espèce, il ne devra plus procéder à la lecture une seconde fois [1].

D'après qui a-t-il fallu énoncer cet avis que l'on est dispensé d'une 2[e] lecture ? D'après R. Juda qui a dit plus haut : malgré la lecture déjà faite par le vendeur, l'acquéreur la renouvelle. Cependant ici, lorsqu'après avoir offert d'une espèce on a fait la lecture et qu'ensuite l'on en offre de nouveau d'une autre espèce, on ne procède plus à la lecture. R. Jonathan dit que R. Simon b. Yohaï a déduit de ce qu'il est écrit : *Tu diras*, puis : *tu te réjouiras* (ib. 5 et 11), que la récitation devra avoir lieu pour le fait de la joie éprouvée (pour la 1[re] présentation seule).

10. En offrant les prémices, on procède à la lecture officielle, si c'est entre la fête de Pentecôte et celle des Tabernacles, et que l'on présente, soit l'une des 7 espèces, soit des fruits de la montagne (supérieurs), ou des dattes de vallée, ou des olives juteuses de l'autre côté du Jourdain [2] (à l'Est de la Palestine). Selon R. Yossé le galiléen, on n'offre pas les prémices de l'autre côté du Jourdain, parce que ce n'est pas [3] « un pays où coule le lait et le miel » (mots contenus dans la formule de récitation).

11. Si quelqu'un achète 3 arbres dans la propriété d'autrui, il offrira les prémices et fera la lecture officielle ; selon R. Meir, il lira également en n'achetant que 2 arbres (comme il est dit au § 6). Si l'on a acquis un

1. Même selon R. Juda (ci-dessus, § 7), une même personne ne récite pas 2 fois le texte.— 2. Ces 3 sortes, dit le § 3, sont d'une qualité inférieure dans le reste de la Palestine.— 3. Voir Mekhilta sur *Bô*, n° 17 ; Sifri sur *Pinhas*, n° 134.

arbre avec le sol qui le nourrit, on en apporte les prémices et l'on fait la lecture. Selon R. Juda, même les fermiers à gage fixe, ou à gage proportionnel du revenu, font la lecture en offrant les prémices [1].

R. Yossé dit au nom de R. Simon b. Lakisch, ou R. Yonâ et R. Zeira au nom de R. Ḥanina [2]: Dans un circuit de 16 milles autour de Cipori, le territoire est d'une telle fertilité que le lait et le miel y coulent. R. Yonâ dit : si de là on mesure cette distance en montant les collines, on trouvera les localités fécondes qui entourent Beth Schean ; et en mesurant du côté de la vallée on verra les environs de Guenossar (Génézareth). Mais, fut-il objecté, puisqu'il est écrit (Exode, III, 8 et 17) : *Je vous ferai monter du pays pauvre d'Egypte vers un pays fertile et spacieux, sur le sol où coulent le lait et le miel*, cela n'indique-t-il pas que toute la Palestine est douée de cette fertilité ? Non, fut-il répondu, il y a là certaines parties ainsi douées. On a enseigné : de ce qu'il est écrit (dans la lecture officielle) «que tu m'as donné», on déduit qu'il faut la condition de ne pas avoir pris le sol. Quelle différence y a-t-il entre ces 2 explications ? Il y en a une, répondit R. Abin, pour la demi-tribu de Manassé : d'après le second interlocuteur qui insiste sur la question du sol donné, Manassé n'ayant rien pris de lui-même, mais ce que Moïse lui assigna en deçà du Jourdain, devra offrir les prémices ; d'après l'autre avis qui insiste sur la bonté du sol, son territoire ne se trouvant pas dans ces conditions, les prémices ne sont pas dues. On a enseigné : les fermiers de l'héritage paternel ne présentent pas les prémices (n'étant pas les maîtres du sol) ; selon R. Juda, même ceux-là les offrent en faisant la lecture officielle : car, dit R. Zeira ou R. Hiya au nom de R. Yoḥanan ; c'est d'eux que traite la mischnâ. R. Ila ou R. Yossa dit aussi au nom de R. Yoḥanan que notre mischnâ parle d'entrepreneurs de diverses sortes de fermages [3]. On a cru devoir en conclure que la mischnâ parle seulement des entrepreneurs de ces fermages, non du fermier lui-même ; ou bien de celui qui afferme le champ momentanément, non de celui qui s'en charge pour toujours, lequel offrira les prémices. Sur quoi, R. Aba ou R. Hiya vint dire au nom de R. Yoḥanan : même celui qui afferme le champ pour toujours ne pourra pas offrir les prémices. Pourquoi ? Parce que la mischnâ parle des entrepreneurs de ces fermages, ou maîtres.

CHAPITRE II.

1. Lorsqu'un étranger mange de l'oblation ou des prémices [4], il est passible de la peine capitale, et il doit un supplément du 5[e] en restituant le montant, parce que ce bien interdit aux étrangers appartient aux coha-

1. Contrairement à l'avis exprimé au § 2. — 2. *Meghilla*, f. 6[a] ; *Kethoubôth*, f. 111[b] (Neubauer, p. 192).— 3. L'un reçoit en fermage une part convenue du produit ; l'autre donne au propriétaire une quantité fixe du revenu, gardant le reste quel qu'il soit, à forfait (J. Lévy, Dict.). — 4. Cf. tr. *Halla*, ch I, § 9 ; tr. *Haghiga*, ch. II, § 5 (f. 18[b]); Babli, tr. *Yebamôth*, f. 73[a] ; *Baba mecia*, f. 52[b].

nim. Elles s'annulent dans une proportion de 101 ; il faut avant d'en manger se laver les mains (bien que ce soient des fruits), et il faut que le soleil soit couché avant que le cohen purifié le même jour puisse les consommer. Toutes ces règles sont applicables à l'oblation et aux prémices, non à la 2e dîme.

Il est écrit (Nombres, XVIII, 8) : *Moi-même aussi* (de mon côté) *je te confie le soin de mes offrandes*; cette dernière expression s'applique à 2 oblations, savoir l'oblation sacerdotale et les prémices ; et, pour la première il est dit d'autre part (Lévit. XXII, 9) : *Qu'ils respectent mon observance et ne s'exposent pas, pour elle, à un péché, car ils mourraient pour l'avoir violée.* Les prémices comportent la même gravité de peine capitale que l'oblation, en vertu de ce verset (Deutéron. XII, 6) : *Vous y offrirez vos holocaustes, etc.*, gravité applicable aux prémices, dont il est dit (ib. XXVI, 2) : *Le cohen prendra le panier de ta main*, car le verset (du Lévit.) ne s'appliquera pas seulement aux sacrifices offerts, mais à l'oblation, puisqu'il est dit déjà des sacrifices qu'au cas où l'on s'en approche à l'état impur, il y a la peine du retranchement (*Kareth*). Est-ce à dire que l'on applique aux saintetés les 2 genres de peine capitale (mort simple et Kareth)? Non, car on ne peut pas mourir 2 fois. Ainsi, il a été enseigné [1] : la mort à l'âge de 50 ans est celle du retranchement (inopinée) ; à 52 ans, c'est celle du prophète Samuel ; à 60 ans, c'est celle dont la Tora parle d'ordinaire ; à 70 ans, elle est affectueuse ; à 80 ans c'est celle de la vieillesse ; au-delà, la vie n'est plus qu'un tourment. Or, qu'est-ce qui indique que la mort à 50 ans est celle du *Kareth*? C'est qu'il est dit (Nombres, IV, 18) : *N'exposez point la branche des familles issues de Qehath à disparaître du milieu des lévites, mais agissez ainsi à leur égard, afin qu'ils vivent au lieu de mourir, etc.;* c.-à-d. prenez une mesure pour qu'ils ne quittent pas le sanctuaire. Or, après qu'il est écrit (ib. 20) : *De peur qu'ils n'entrent pour regarder, fut-ce un instant, les choses saintes et qu'ils ne meurent*, il se trouve un autre verset (ib. VIII, 25), disant : *Passé l'âge de 50 ans, il se retirera du service actif* (donc, jusqu'à cet âge, la peine du retranchement est à craindre). R. Abin, fils de R. Tanhoum, le déduit de ce qu'il est dit (Ps. XC, 9) : *le nombre de nos années s'élève à 70 ans*. Si l'on en retranche 20, pendant lesquelles le tribunal céleste n'exerce pas son action [2], il se trouve que la mort de 50 ans est celle du retranchement. A 52 ans, c'est celle de Samuel. R. Aba fils de R. Papa et R. Josué de Sikhnin au nom de R. Lévy [3] interprètent ce verset (Prov. XIV, 23) : *Tout effort procure un avantage, mais le bavardage des lèvres ne donne que la misère ;* ils l'appliquent à Hanna qui, pour avoir trop prié, abrégea les jours de Samuel son fils, car elle dit (I. Sam. I, 22) : *Il restera là à tout jamais* (ôlam). Mais, fut-il objecté, le mot *ôlam* appliqué aux lévites veut dire jusqu'à 50 ans, selon le verset précité :

1. Babli, *Moëd Katon*, f. 28a ; *Taanith*, f. 5b. — 2. Tr. *Synhedrin*, f. 30b. — 3. Même série, tr. *Berakhoth*, IV, 1 (I, p. 75) ; tr. *Taanith*, IV, 1 (f. 67e).

« Passé l'âge de 50 ans, il se retirera du service »? Comment donc arriver au chiffre de 52 ? R. Yossé b. R. Aboun dit : il faut déduire les 2 ans pendant lesquels sa mère l'a nourri. La mort à 60 ans est celle dont parle la *tora* ; car, dit R. Hiskia au nom de R. Jacob b. Aha, le verset (Deutéron. I, 35) *personne parmi ces hommes là, cette méchante race, ne verra, etc.* indique que cette génération, sortie d'Egypte à 20 ans et ayant passé au désert, où elle est morte, a atteint en total 60 ans, limite qui semble être indiquée par la Tôra ; et il est écrit aussi (Job, V, 26) : *tu arriveras à la tombe en maturité*, בכלח [1]. A 70 ans, c'est une mort d'amour, selon le Psalmiste (ib.) : Le nombre de nos ans s'élève à 70 ans. A 80 ans, c'est la mort de vieillesse, comme il est dit (ibid.) : *les plus forts vont jusqu'à* 80 *ans*. Ainsi, Barzilaï dit à David : *J'ai atteint aujourd'hui* 80 *ans et ne puis plus discerner le bien du mal* (II. Sam. XIX, 36). Si quelqu'un a dépassé la 50^{ne} et qu'il a commis un délit punissable du retranchement, devra-t-il manger et se réjouir de ce que la limite d'âge pour cette peine capitale est passée ? Ou s'il a passé la 60^{ne} et qu'il ait commis un crime entraînant la peine de mort, devra-t-il aussi manger et se réjouir, comme ayant évité la peine par son âge ? De même, R. Ḥanina b. Antigonos a dit que, pour un vieillard ayant commis le délit d'avoir mangé de la graisse interdite, rien ne nous ferait savoir sa condamnation à la peine du retranchement, comme lorsqu'il est dit que le profanateur du sabbat sera condamné à cette même peine? Voici donc en quoi l'application de cette peine est manifeste pour le vieillard : s'il meurt après un jour de maladie, c'est la mort de la colère divine ; après 2 jours de maladie, c'est une mort inopinée; au bout de 3 jours, c'est la peste. R. Ḥalafta b. Schaoul dit : la mort, après 1, 2 ou 3 jours de maladie, est celle du retranchement ; après 4 ou 5 jours, elle est subite ; après 6, elle est ordinaire ; au bout de 7 jours, c'est une mort d'amour. Enfin, une plus longue maladie constate l'application des souffrances. Qu'est-ce qui indique que la mort après trois jours est celle de la peste? Ḥilfi, petit-fils de R. Abahou, dit avoir entendu la voix de Rabbi interpréter ce verset (I. Sam. XXV, 38)) : *Et environ dix jours plus tard, Dieu frappa Nabal, qui mourut ;* c.-à-d. Dieu suspendit son jugement pendant les 7 jours de deuil pour Samuel [2], afin que l'on ne confonde pas le décès de Nabal avec celui du juste prophète ; et, comme malgré ce laps de temps, il n'y eut pas de repentir, l'impie mourut de la peste. R. Ḥagaï dit au nom de R. Samuel b. Nahman [3] : comme il n'est pas dit « au bout de 10 jours », mais « pendant *les* 10 jours », cela prouve que Dieu suspendit la peine pendant les 10 jours d'intervalle qui séparent le Nouvel-an du grand pardon, dans l'espoir qu'il se repentirait, ce qu'il ne fit pas.

Cahana demanda à R. Zeira : lorsqu'un étranger (simple israélite) a mangé de l'oblation sacerdotale pure, encourt-il aussi la peine capitale comme le cohen ayant mangé de l'impure? Oui, répondit R. Zeira, il y a la même peine. Mais

1. Mot qui est à supputer ainsi : 2,20,30,8=60. — 2. Midr. Rabba sur Samuel, nº 23. — 3. Babli, tr. *Rosh-ha-schana*, f. 18b ; *Yebamôth*, f. 49b.

celui-ci, après avoir prié et réfléchi, dit qu'en raison de l'expression « je suis l'Éternel », qui se trouve au milieu du verset prescrivant la pureté sous peine de mort (Lévit. XXII, 9), celle-ci ne s'applique pas aux étrangers dont il est question après ces mots. Rab dit : le cohen ayant mangé de l'oblation à l'état impur est seul passible de la peine de mort; R. Hiya au nom de R. Yohanan dit : si un étranger en a mangé, il encourt aussi la peine de mort. Un enseignement confirme l'avis de R. Yohanan, puisqu'il est dit : les simples israélites qui mangent de l'oblation, soit le pur qui mange de la pure, soit l'impur qui mange de l'impure, soit l'homme pur qui mange de l'impure, soit enfin l'impur qui mange de l'oblation pure, sont tous condamnables à mort; quant au cohen qui en mange, le cohen pur qui la mange pure accomplit son devoir ; le pur qui mange de l'oblation impure n'enfreint qu'un précepte légal (comme on va l'expliquer) ; l'impur qui mange de l'oblation pure, ou l'homme impur qui mange de l'oblation impure, transgresse seulement une défense (la peine capitale ne s'adresse qu'à l'étranger qui en mange). Comment explique-t-on que le cohen pur qui mange de l'oblation impure n'enfreint qu'un précepte affirmatif? C'est que, dit R. Aba b. Mamal, comme il est écrit (ibid. 7) : *ensuite* (après la purification), *il mangera des saintetés*, cela indique qu'il pourra manger une partie des saintetés, celles qui sont pures, non les impures ; or, toute défense qui résulte par déduction d'un précepte affirmatif a le caractère de ce dernier. R. Abina dit : on peut aussi le déduire de ce qu'il est dit (ib. XI, 9) : *Tout ce qui a des nageoires et des écailles, vous pourrez le manger*. Ne sait-on pas déjà que ce qui n'en a pas est interdit? C'est pour que l'impur soit aussi bien interdit par une affirmation que par une défense négative. Il y a donc les 20 prescriptions en vertu de la seconde défense ; sans quoi ce serait par déduction un précepte affirmatif, ce qui prouve que cette déduction se fait ainsi [1]. R. Yossa déduit que le cohen mangeant de l'impur transgresse un précepte affirmatif, de ce qu'il est dit (Deut. XII, 22) : *l'impur et le pur mangeront ensemble*, c.-à-d. dans la même écuelle (malgré le contact de l'impur) ; donc, pour les rebuts seuls des sacrifices, ils peuvent manger ensemble dans la même écuelle, tandis que pour l'oblation, cette communauté ne peut pas avoir lieu (c'est donc une défense déduite d'une affirmation). Mais peut-être cette exclusion s'applique-t-elle aux autres saintetés, non à l'oblation? Non, répond R. Yohanan b. Maré, car pour les objets sacrés ordinaires, il est déjà dit (Lévit. VII, 19) : *la chair qui aura touché à quelqu'impureté ne pourra plus être mangée*. Mais, en opposition à Rab (qui ne condamne pas à mort l'étranger qui en mange), n'y a-t-il pas notre Mischnâ disant : La consommation de l'oblation sacerdotale ou des prémices entraîne la peine capitale? Il s'agit là, répondit-on, du cohen qui mange de l'impur. Mais n'y est-il pas question du 5e supplémentaire, ce qui n'est pas applicable au cohen? En effet, fut-il répondu, il s'agit dans notre mischnâ, de 2 cas différents, et la 1re partie s'applique au cohen, la 2e aux simples israélites. Notre mischnâ confirme-t-elle

1. Cf. même série, tr. *Schabbath*, VII, 2 (f. 9d) ; tr. *Synhédrin*, VII, 6 (f. 24c).

l'avis de R. Yohanan, en disant que c'est interdit aux étrangers ? (En résulte-t-il qu'à ces derniers on adresse l'interdit, non la peine de mort ?) Non, car on peut répondre qu'il s'agit là d'une quantité inférieure à la mesure légale [1] (tandis que pour la mesure légale, le cohen serait aussi passible de mort en la consommant impure). — Elles constituent les revenus du cohen, est-il dit. C'est que, dit R. Aba ou R. Hiya au nom de R. Yohanan, dans le verset (Nombres, XVIII, 8) : *Je te les donne à cause de ton onction*, le dernier terme indique que l'huile désignera la grandeur, motivera l'onction et servira à l'éclairage. Est-ce à dire que, sous ce dernier rapport, il y a égalité entre l'oblation et les prémices, qu'il s'agisse de personnes impures ou pures ? R. Abahou répond au nom de R. Yohanan : de l'expression « je n'en ai rien débarrassé à l'état impur » (Deut. XXVI, 4), on déduit une exception en faveur de l'oblation, qu'il est permis de brûler en cet état impur. R. Zeira dit au nom de R. Eléazar : comment sait-on que l'on ne peut pas allumer l'huile de 2[e] dîme devenue impure ? Parce qu'il est dit (au verset précité) : *Je ne l'ai pas débarrassé à l'état impur* (s'appliquant dans l'origine à la 2[e] dîme). Si donc on peut la racheter, il va de soi qu'il ne faut pas la brûler ; à quoi sert le verset ? Ce n'est dit que lorsqu'il s'agit d'un produit acquis par de l'argent de la dîme devenue impure, conformément à l'avis de R. Juda [2], ou de prémices devenues impures, qui ne peuvent plus être rachetées.

« Il faut se laver avant d'en manger », est-il dit. Ailleurs, on enseigne [3] : Pour manger des produits profanes, de la 2[e] dîme, ou de l'oblation, il faut se laver les mains ; pour les saintetés, il faut prendre le bain de purification. Comment donc se fait-il que là on n'exige pas de bain pour la 2[e] dîme, tandis qu'ici on semble l'exiger ? Ceux qui exigent le bain pour manger de la 2[e] dîme sont les sages ; mais celui qui en dispense est R. Meir. On a dit aussi [4] : tout cas qui exige que l'on se plonge dans l'eau par ordre rabbinique (non légal) transmet l'impureté aux saintetés du 3[e] degré et rend l'oblation inapte à être mangée en cas de contact ; mais c'est permis pour les produits profanes ou la dîme, selon R. Meir. Les autres sages l'interdisent pour la 2[e] dîme. Il n'avait pas entendu l'explication de R. Samuel au nom de R. Zeira sur l'opinion des autres sages interdisant la dîme [5], savoir que l'impureté du corps le rend impropre à manger la dîme (tandis qu'ils permettent aussi de la toucher). En somme, comment justifier l'apparence de contradiction dans la Mischnâ ? Lorsqu'il est dit qu'il faut la purification, c'est lorsqu'il s'agit d'en manger, non s'il s'agit seulement d'y toucher. Mais, lorsqu'on veut en manger, n'est-on pas forcé d'y toucher en le prenant [6] ? On n'est tenu en ce cas à la purification qu'à cause du contact avec la parcelle d'oblation qui se trouve dans l'ensemble. Mais n'a-t-on pas parlé formellement d'oblation (exigeant aussi le lavage),

1. Babli, tr. *Yoma*, f. 74a. — 2. Tr. *Maasser schéni*, III, 10. — 3. Tr. *Haghiga*, II, 5. — 4. Tr. *Para*, XI, 5. — 5. Même série, tr. *Haghiga*, II, 5 ; III, 2 (f. 78b et 79a). — 6. Il s'agit donc d'oblation, pour laquelle aussi le contact est interdit ; pourquoi n'en est-il pas de même pour la dîme ?

pour laquelle l'obligation ne subsiste pas par revirement d'ensemble, mais directement? Il s'agit, fut-il répondu, de produits profanes qui ensuite sont devenus sacrés. Mais est-ce que d'après les autres sages ils ne sont pas considérés comme de simples profanes? On peut l'expliquer, soit d'après R. Simon b. Eliézer, soit d'après R. Eliézer b. R. Zadoq ; or, le premier dit au nom de R. Meir que les mains ayant touché un objet impur sont impures au 1er degré et forment le 2e degré pour l'oblation (laquelle, au contact, sera du 3e degré); ou bien on adoptera l'avis de R. Eliézer b. Zadoq; puisqu'il a été dit [1] : le profane qui plus tard est devenu sacré conserve le caractère du profane; à quoi R. Eliézer b. Zadoq ajoute qu'on le considérera comme de l'oblation pour dire que ce qu'il touche est impur au 2e degré, et qu'au second contact il y aura incapacité par 3e degré (sans que la propagation puisse aller jusqu'à constituer un 4e degré interdit, ce qui a lieu pour les saintetés).

2. Il y a certaines règles communes à la 2e dîme et aux prémices, et non à l'oblation [2]. Ainsi, pour les premières, il faut les apporter à Jérusalem, réciter la confession, et elles sont interdites aux personnes en deuil [3], mais R. Simon en permet l'usage à ces derniers. Elles sont soumises toutes deux à l'obligation du débarras; R. Simon les en dispense. Quelque petite que soit la quantité (mêlée à d'autres), il est interdit dans Jérusalem d'en manger (à tout autre qu'au cohen), et même leurs produits ne peuvent être mangés à Jérusalem, ni par les étrangers, ni même par les bestiaux. R. Simon le permet. Tout ceci est applicable à la 2e dîme et aux prémices, non à l'oblation.

Il faut les apporter à Jérusalem, est-il dit, en vertu du verset (Deut. XII, 6) : *Vous y apporterez vos holocaustes, vos dîmes, vos sacrifices et l'offre de vos mains*; ce dernier terme désigne les prémices dont il est dit : « le cohen prendra le panier de ta main » (où il y a analogie de termes). On sait donc que c'est dû pour la dîme; mais d'où le déduit-on aussi pour les prémices? C'est analogue à ce que R. Jacob b. Aha au nom de R. Eliezer déduit de la répétition du terme « le sacré », que l'objet précédent appelé sacré (la prémice) y est compris. Il faut réciter la confession, selon ce verset (ib. XXVI, 5) : *Tu répondras et diras devant l'Eternel ton Dieu*; ce qui, selon la même déduction de R. Jacob, s'applique aux prémices. Enfin, c'est interdit aux personnes en deuil, comme il est dit (ib.) : *Je n'en ai pas mangé dans mon deuil*, texte également applicable aux prémices en vertu de la même déduction de R. Jacob. — Contre toutes les opinions émises, R. Simon oppose la sienne; mais, pour la confession, il ne s'y oppose pas, parce que la confession comprend la lecture ; et pourquoi ne conteste-t-il pas cet avis ? parce qu'il est dit explicitement (ib.) : *Tu répondras et tu diras*. Voici comment il faut rectifier notre mischnâ : Quelque petite que soit la quantité, il est interdit dans Jérusalem

1. Tr. *Taharôth*, II, 8.— 2. Babli, tr. *Yebamôth*, f. 73a. — 3. Cf. tr. *Pesahim*, f. 36b.

d'en manger ; R. Simon le permet. De même, leurs produits y sont interdits, et R. Simon les autorise, ainsi qu'il le permet aux étrangers, ou pour les bestiaux ; et les sages reconnaissent comme lui qu'à ces derniers on permet tout ce qui est d'un usage autorisé pour tous dans Jérusalem. On le sait de ce qu'on leur a objecté : N'admettez-vous pas que les produits des prémices permis aux étrangers et ceux des dîmes sont aussi autorisés pour l'usage des animaux ? Si donc c'est permis, pourquoi l'entrée à Jérusalem les rend-elles interdits? y a-t-il une autre séparation à cause de laquelle les étrangers peuvent parfois consommer les prémices, et y en a-t-il une pour les animaux? Pas plus qu'il n'y a de distinction pour les uns, il n'y en a pour les autres. C'est que, répondent les rabbins, on a considéré Jérusalem comme une place pour laquelle il n'y a pas d'annulation possible des interdits, pouvant les délier ; or, de même qu'en ce cas chaque parcelle, quelque petite qu'elle soit, reste interdite dans l'ensemble, il en est de même pour ce qui entre à Jérusalem. Sur quoi porte la discussion entre R. Simon et les autres sages ? Sur les produits des prémices ; mais en cas de mélange des produits eux-mêmes, R. Simon reconnaît aussi qu'ils sont interdits. Pourquoi cette différence entre le mélange et les produits? C'est que le mélange se trouve dans l'ensemble à l'état naturel, tandis que le produit provenant des prémices est un objet altéré par rapport au principe. Quant à l'acceptation de l'avis des sages par R. Simon, elle s'applique au mélange des produits qui sont de la dîme ; mais, s'il s'agit de mélanges des prémices, on les considérera comme leurs produits et ils seront permis. C'est aussi ce que R. Simon dit : Il n'est pas interdit de manger à Jérusalem les mélanges des prémices, ni leurs produits. Pourquoi cette distinction? C'est que la dîme n'y sera jamais annulée (quel que soit l'ensemble du mélange, on le mangera là) ; tandis que les prémices, mêlées à une quantité supérieure, s'annulent. Puis donc que pour la dîme R. Simon partage l'avis des autres sages, parce qu'elle ne peut pas être annulée, il n'y aura pas non plus d'annulation pour le *saa* de prémices retiré au milieu de cent autres *saas* auxquels il était mêlé, il faut le maintenir dans les limites de la capitale (le manger à Jérusalem) et en user là (sans le laisser se perdre) ; selon les autres sages, tous les cent saas seront soumis à ces mesures. R. Yohanan étant allé dans une localité fit savoir qu'il était le Ben-Azaï du lieu (à lui on devait adresser les questions, comme ailleurs à B. Azaï). Un vieillard survint et lui demanda : il est dit[1] « que les produits de l'oblation sont considérés comme elle-même, mais ceux qui proviennent des produits (au 3e degré) sont profanes; les produits de l'inaffranchi, ou de la 2e dîme, ou de la 1re dîme, ou des pousses spontanées de la 7e année, ou de l'oblation sur les fruits du dehors, ou du mélange sacré, ou des prémices, sont tenus pour profanes. » Pourquoi donc là autorise-t-on l'usage de ces produits, tandis qu'ici on les interdit ? Ils sont permis, répondit-il, lorsque la semence se dissout dans la terre ; et au cas contraire, ils sont interdits. Mais, objecta le même vieillard, n'est-il pas

1. Tr. *Troumôth*, IX, 4.

dit aussitôt après que l'on entend par semence non dissoute dans la terre, celle du porreau, ou de l'ail, ou de l'oignon? Or, ces 3 produits sont-ils soumis au devoir des prémices? En effet, le Ben-Azaï d'ici est parti; et R. Yohanan, regrettant de s'être vanté ainsi, posa la question à R. Yanaï, qui répondit: pour la dîme on a expliqué que les produits sont interdits s'il s'agit de ceux dont la semence ne se dissout pas. Est-ce que R. Yohanan ne se contredit pas? Ailleurs (au sujet du bœuf dangereux devant être lapidé), R. Josué b. Lévy dit que lorsqu'on spécifie que la corne même de l'animal est interdite à toute jouissance, il s'agit d'une bête morte, non de celle qui a été égorgée. Sur quoi R. Yohanan objecta que cette distinction ne paraît pas justifiée : notre maître ne nous a-t-il pas enseigné que, pour la plaie murale, il faut avoir constaté qu'elle a la grandeur d'au moins 2 pois, et de même, pour la corne, il s'agit aussi bien de la bête égorgée que de la morte? Comment donc se fait-il qu'ici, traitant des produits provenant des dîmes et des prémices, on ne dise pas aussi que les produits se rapportent aux deux? On peut tirer la même déduction de ce qu'il est dit (ib. XII, 17) : *Tu ne pourras pas manger dans tes portes la dîme de ton blé*; or, de quelle dîme s'agit-il? De la 2ᵉ dîme pure que l'on a apportée à Jérusalem et que l'on en a ensuite exportée, ou bien encore de ce qu'a enseigné R. Simon, car il dit [1] : la dîme comporte cette gravité supérieure à d'autres saintetés qu'elle entraîne l'interdit pour l'argent ayant servi à la racheter, ou ce qui est mêlé avec elle, ou les cruches qui la retiennent, ou une parcelle quelconque de son mélange, ainsi qu'il est interdit de l'utiliser à l'éclairage ? (questions non résolues).

R. Ila dit: lorsqu'on a exprimé l'avis que les produits des prémices sont interdits, c'est d'après les sages ; lorsqu'on dit au contraire qu'ils sont permis, c'est conforme à l'avis de R. Simon. Mais, fut-il répliqué, n'a-t-on pas dit [2] : « les produits des objets consacrés et de la 2ᵉ dîme sont considérés comme profanes, et on les rachète selon leur valeur au moment des semailles. » Or, pourquoi les rachète-t-on, d'après R. Simon? C'est à cause de la partie de sainteté qui s'y trouve, en raison de l'obligation qu'il y a de les manger dans Jérusalem ; donc, ici aussi, on devrait exiger que ces produits soient maintenus à l'intérieur de la capitale, par égard pour leur sainteté? En effet, répond R. Jérémie ou R. Imi au nom de R. Simon b. Lakisch lorsqu'il est dit que leurs produits sont interdits, l'enceinte est cause de la défense (mais on peut en manger hors de Jérusalem) ; lorsqu'il est dit que leur usage est permis, il s'agit de la permission accordée à l'étranger, d'en tirer un profit (sans les manger s'ils sont dans la ville).—« C'est donc une règle commune à la dîme et aux prémices, est-il dit, non applicable à l'oblation.» On a dit plus haut [3] : l'expression: *je l'ai aussi donné, etc.* (ib. XXVI, 13) est applicable à l'oblation sacerdotale (1/50) et à celle de la dîme (1/100); comment donc se fait-il que, plus haut, on exige la récitation lors de la re-

1. Tossefta sur *Biccurim*, ch. I. — 2. Tr. *Troumôth*, IX, 5. — 3. Tr. *Maasser schéni*, V, 10.

mise de l'oblation, tandis qu'ici le propriétaire en est dispensé? R. Ila répond : on a voulu indiquer plus haut que le donateur récite ; tandis qu'ici, en cas d'attente prolongée, celui qui donne et celui qui accepte les prélèvements doivent réciter également la formule officielle (mais pour l'oblation, le cohen ne la récite jamais) R. Zeira dit : les rabbins plus haut avaient déjà pensé, et ici ils ont exprimé cet avis, que si l'on a de la dîme tardive séparément, il faut réciter la formule, en la faisant disparaître ; ce qui n'a pas lieu pour l'oblation (que l'on mentionne avec la dîme, non à part). En effet, dit R. Yossé, une Mischnâ [1] confirme cet avis (le cohen ne dit rien). Mais R. Yossé réplique que les lévites peuvent réciter, car ils ont à eux les villes de refuge. A quel cas applique-t-on cette hypothèse de confession ? s'il s'agit d'un cohen qui a de l'oblation et de la dîme, il va sans dire qu'elles sont à lui (à quoi bon réciter) ? C'est au cas où il a de la 2e dîme et des prémices (on récite alors par jonction, non à part). R. Ila dit : nous avons appris que celui qui a de la dîme fera la récitation séparée ainsi que celui qui a des prémices, et l'on en conclut de même pour celui qui a de l'oblation (il n'y a de discussion que lorsque le cohen, ayant un champ, donne aussi des prélèvements).

3. Il y a certaines règles communes à l'oblation et à la 2e dîme, non applicables aux prémices. Ainsi, à défaut du prélèvement de l'oblation et de la 2e dîme, il est interdit de consommer des produits en grange (entièrement prêts), et elles ont une mesure fixe. Elles s'appliquent à tous les fruits, en tous temps, aussi bien pendant l'existence du Temple qu'après, aux fermiers à gage fixe ou à revenus proportionnels, aux sicaires et aux brigands. Dans tous ces cas, on doit l'oblation et la 2e dîme, non les prémices.

4. Certaines règles s'appliquent aux prémices seules, non à l'oblation, ni à la 2e dîme [2]. Le cohen peut acquérir les prémices même encore adhérentes à la terre ; on peut cueillir comme telles tout son champ ; on en est responsable ; on les accompagne d'une offrande, d'un chant, d'une présentation, et elles séjournent une nuit au Temple.

5. L'oblation de la dîme ressemble aux prémices sous deux rapports, et à l'oblation ordinaire sous 2 autres rapports : on prélève l'oblation d'une partie pure pour libérer l'impure et même de ce qui est en dehors du cercle [3], comme pour les prémices ; de plus, elle est cause de la défense de manger ce qui est en grange à défaut du prélèvement, et elle a une mesure, comme l'oblation.

On comprend que l'ajournement de l'oblation interdise l'usage de toute la

1. Ib. 14.— 2. Le précieux commentaire de R. Simson de Sens s'arrête ici dans les éditions. D'après le Ms. de la Bibl. Nat. de Paris, no 1362, le *Libanon*, 1867, nos 1-6, a édité la suite et fin. — 3. De ce qui n'est pas en contact immédiat. Cf. tr. *Troumôth*, II, 1.

grange (dès la mise en grange, ce 1[er] prélèvement est indispensable) ; mais est-ce que l'omission de la dîme comporte la même gravité ? Il se peut, fut-il répondu, qu'il s'agisse du cas où le lévite a précédé le cohen dans la réception des redevances, le blé étant encore en épis ; en ce cas, dit R. Abahou, au nom de R. Simon b. Lakisch [1], on est dispensé de l'oblation principale (et le 100[e] suffit).—Il peut acquérir les prémices, est-il dit, même encore adhérentes à la terre, parce qu'il est écrit (Nombres, XVIII, 13) : *les prémices de tout ce qui est sur le sol* ; on peut cueillir comme telles tout son champ, parce qu'il est dit (Ézéch., XLIV, 30) : *les prémices de tout ce qui est produit en tout* ; et l'on en est responsable, selon ces mots (Exode, XXIII, 19) : *Les prémices des premiers fruits de la terre.* On les accompagne d'une offrande, ce que l'on déduit de l'analogie des termes « joies », employés ici au sujet des prémices (Deut., XXVI, 11), et ailleurs au sujet des fêtes en général (ib. XVI, 14) ; or, comme dans ce dernier passage il s'agit de sacrifices pacifiques (ib. XXVII, 7), il en sera de même ici. Il y aura un chant, est-il dit, c'est en vertu de ce qu'il est dit *bon* ici (ib. XXVI, 11) et ailleurs (Ézéch., XXXII, 33), dans ce verset : *Tu es pour eux comme une chanson gaie, exécutée par une belle voix, par un bon musicien.* La présentation a lieu, en vertu de ce qu'il est dit (Deut. 26, 4) : *le cohen prendra le panier de ta main et le posera* [2], dernière expression qui implique par extension (Lévit., VII, 30) le devoir de présenter les prémices, conformément à R. Éliézer b. Jacob. Enfin, elles séjourneront une nuit au Temple, comme il est dit (ib. XVI, 7) : *Tu te tourneras le matin et te rendras à ta tente* ; d'où l'on conclut qu'à chaque emploi de cette expression, elle s'applique au départ du matin (impliquant le séjour de la nuit). Toutefois, dit R. Yôna, c'est vrai lorsque nul sacrifice n'accompagne l'offre ; mais lorsqu'elle est accompagnée d'un sacrifice, la question d'hébergement va de soi à cause du sacrifice. R. Yona dit que R. Mescha et un autre rabbin expliquent diversement la mischnâ (§ 5), sans se contredire : l'un, parlant du prélèvement pur pour libérer la partie impure, en déduit que les fruits impurs sont aussi soumis au devoir des prémices (sans quoi il n'y avait pas à parler d'impurs) ; l'autre, traitant de l'interdit pour toute la grange, en conclut la dispense de l'oblation sacerdotale pour la grande dîme que le lévite a prélevée sur les épis avant le cohen.

6. Le cédrat ressemble aux arbres sous 3 rapports et aux légumineux sous un rapport [3] : il ressemble aux arbres pour l'orla, la sainteté du fruit de la 4[e] année et le caractère sacré de la 7[e] année agraire ; il a ceci de commun avec le légumineux qu'il est soumis aux dîmes de sa récolte. Tel est l'avis de R Gamaliel. Selon R. Éliézer, il ressemble aux arbres sous tous les rapports.

1. Cf. ci-dessus, tr *Halla*, I, 4. — 2. Sifri, à ce verset, tr. *Succa*, f. 47b ; tr. *Maccoth*, f. 18[b] ; *Menahôth*, f. 61[b]. — 3. Cf. tr. *Seca*, f. 39[b] ; tr. *Rosch-ha-schana*, f. 14[b] ; tr. *Kidduschin*, f. 2[b].

Si l'on compare le cédrat à un arbre sous le rapport de l'an 7e de repos, pourquoi ne pas continuer à l'assimiler aux produits de la 6e année avec obligation de la dîme, au lieu de l'en dispenser à titre de légumineux ? Si au contraire c'est un légumineux, et comme tel dispensé de la dîme, il ne saurait être un arbre ? On a expliqué à Babylone qu'un tel produit qui a commencé de croître en la 6e année et a fini en la 7e, jouit du bénéfice de la 6e année, à savoir que le maître n'est pas tenu de l'abandonner (comme en l'an 7e), et du bénéfice de la 7e, à savoir qu'il n'est pas besoin de le rédimer. Mais, leur dit R. Hamnona, appliquera-t-on le même procédé au produit ultérieur, qui a fleuri en la 7e année et a cessé de croître, puis a été cueilli en l'an 8e ? Subira-t-il toutes les gravités du cas, c.-à-d. d'être forcément abandonné à tous, étant de l'an 7e, puis rédimé à titre de plante de 8e année ordinaire ? Non, ce qui a été une fois abandonné n'est plus jamais soumis aux dîmes. R. Yoḥanan justifie ainsi la contradiction apparente de la mischnâ : aux années ordinaires de la période agraire, on traite le cédrat comme légume ; l'an 7e, comme arbre. Comment en somme l'explique-t-il ? Le voici : s'il a commencé l'an 5 et fini l'an 6, on le traite selon l'an 6 (où l'on doit la dîme des pauvres, non la 2e dîme). Si c'est fin de la 6e et commencement de la 7e, on l'applique aussi à l'an 6 ; s'il a commencé l'an 5 et qu'il a fini aux ans 6 et 7 (le cédrat pouvant rester 2 ans à l'arbre), cela dépend de la cueillette : si elle a eu lieu l'an 7, on se règle d'après l'an 6 ; si on l'a cueilli l'an 6, on se règle d'après l'an 5 (devant la 2e dîme). Si le produit a pris naissance l'an 6 et continué aux 7e et 8e, il comporte le caractère de l'an 8, ayant été cueilli en cette dernière année. Ensuite, les sages ont de nouveau mis la question aux voix, et ils ont décidé que le cédrat suivra la situation de l'année où on le recueille, tant pour la dîme que pour le repos agraire [1]. R. Jérémie ou R. Imi dit au nom de R. Yoḥanan, ou R. Simon au nom de R. Josué b. Lévi : tous reconnaissent que le cédrat, quoique traité de légume, commence son année au 15 schebat (non au 1er tissri). R. Yoḥanan demanda à R. Jonathan : compte-on pour ce mois d'après le cycle ordinaire (lunaire), ou d'après l'ordre des équinoxes (solaire)? C'est le système lunaire, fut-il répondu, et même dans une année embolismique, on compte du milieu de schebat. Il arriva à R. Akiba, ayant cueilli un cédrat, d'adopter les mesures les plus sévères prescrites par Schammaï, aussi bien que celles de Hillel (de donner les dîmes de la 2e année et de la 3e, adoptant le double comput). A quoi bon parler du cédrat ? Il devait agir de même pour tout arbre, la discussion de Hillel et Schammaï s'appliquant à n'importe quel arbre ? En effet, on a enseigné qu'il suivait les avis plus sévères de R. Gamaliel et de R. Eliézer (dont l'un compte à partir de la floraison, l'autre depuis la cueillette). Mais ces 2 docteurs ne sont-ils pas de l'école de Hillel (or, le fait étant survenu le 1er schebat, n'est-ce pas en tous cas la 2e année, où l'on doit la 2e dîme)? On peut l'expliquer, répondit R. Yossé b. R. Aboun, en disant qu'il s'agit du cas où le fruit a fleuri avant le 15 schebat de la 2e année, et on

1. Cf. Babli, tr. *Rosch-ha-schana*, f. 15.

l'a cueilli l'an 3[e]. Or, selon R. Gamaliel, on doit en ce cas la dîme des pauvres (puisque il fait prédominer la cueillette) ; d'après R. Eliézer (qui se règle selon la floraison), on devra la 2[e] dîme. Que fit alors R. Akiba ? Il préleva nominalement la 2[e] dîme sur l'ensemble, la racheta et en fit don aux pauvres.

7. Le sang des bipèdes (l'homme) a, comme le sang des animaux [1], la faculté de rendre les semences aptes à l'impureté (à l'instar de l'eau); mais il a cela de commun avec le sang des reptiles que si, par erreur, l'on en buvait, on ne serait pas condamnable.

8. L'antilope [2] ressemble sous certains rapports à la bête sauvage, sous d'autres à l'animal domestique, sous d'autres, encore aux deux, et enfin à aucun d'eux.

9. Voici en quoi elle ressemble à la bête sauvage : il faut en couvrir le sang après l'avoir égorgée comme celle-ci, ne pas la tuer un jour de fête [3], et si c'est fait on n'en couvrira pas le sang (acte interdit en ce jour) ; la graisse de son cadavre rend impur comme celle d'une bête sauvage ; cette impureté est celle du doute, et l'on ne peut pas s'en servir pour racheter le rejeton de l'âne (Exode, XXXIV, 20).

10. Voici en quoi cet animal ressemble à une bête domestique : sa graisse est interdite comme celle de cette dernière, mais elle n'entraîne pas de peine capitale, et l'on ne peut pas l'acquérir pour l'argent de la 2[e] dîme afin de le manger à Jérusalem ; on est tenu d'en prélever pour le cohen l'épaule, les mâchoires et l'estomac. R. Eliézer en dispense, selon la règle de droit que c'est au demandeur de fournir la preuve de la dette.

11. Voici enfin en quoi elle ne ressemble ni à l'un ni à l'autre : il est aussi bien interdit de l'atteler avec l'un qu'avec l'autre, à titre de mélange hétérogène. Si on lègue à son fils ses animaux sauvages ou ses bestiaux, le dit animal douteux n'y est pas compris. Lorsque quelqu'un s'engage (affirme) par vœu de naziréat [4] que c'est soit un animal sauvage, soit une bête domestique, le vœu est valable. Pour tout le reste, on le traite à l'égal de la bête sauvage ou domestique, savoir qu'il faut l'égorger, que son cadavre rend impur, etc. qu'il est interdit d'en manger un fragment avant l'égorgement.

R. Aba b. Houna dit au nom de Rab : si, après avoir été averti que c'est du sang de reptile, on en mange l'équivalent, on est passible de la peine des coups de lanière. Mais n'a-t-on pas enseigné que pour ce sang l'on n'encourt pas de condamnation ? C'est que, dit R. Aba, la défense n'est pas assez grave

1. Cf. Deutéron, XII, 16.— 2. Animal douteux, cité aussi au tr. *Hullin*, ch. VI, § 1 ; c'est peut-être le Τραγέλαφος (bouc et biche) de Pline, VIII, 33. — 3. Cf. tr. *Hullin*, f. 79[b], 88[a] et 132[a] ; tr. *Beça*, f. 8[a]. — 4. Cf. tr. *Nazir*, ch. V, § 7 (f. 34[a]).

pour entraîner la peine du retranchement (c'est celle des coups). Mais de ce que l'on a enseigné que l'on exclut le sang des bipèdes, pour lesquels il n'y a pas d'impureté légère, et celui des insectes auxquels on n'applique même pas l'impureté grave, il résulte qu'il n'y a même pas la pénalité des coups? Ce dernier allégement, répond R. Ḥiya b. Ada, a lieu lorsque l'on a été averti que c'est du sang ; mais lorsqu'on a été averti que c'est celui d'un insecte, on est passible de cette peine. Rab parle de ce cas.

Qu'appelle-t-on כוי? C'est, dit R. Eliézer, le produit d'un bouc qui a sailli une biche, ou d'un cerf qui a sailli une chèvre. Selon les rabbins, c'est une sorte spéciale (primordiale), que les sages n'ont pu définir. Ce qui a été racheté par l'antilope devra être racheté à nouveau pour un agneau. Aussi, lorsque l'un des deux (le racheté, ou le remplaçant) est mort, le cohen qui réclamerait devra fournir la preuve qu'il n'a pas reçu d'agneau (jusque là, le simple israélite bénéficie du doute). Notre mischnâ, en disant (§ 10) « elle n'entraîne pas la peine capitale », sans dispenser toutefois du devoir d'offrir un sacrifice de doute, doit être conforme à R. Eliézer, qui dit [1] : l'on est tenu d'offrir un sacrifice de doute, si par erreur l'on a mangé de sa graisse ; elle est contraire à Rab, qui dit : lorsqu'on ne peut pas constater la certitude de la défense, on n'est pas tenu en cas de doute d'offrir le sacrifice douteux. On peut admettre que les autres sages contestent l'avis isolé de R. Eliézer (et que Rab suit l'avis des rabbins). Même à l'époque où l'on achetait des bêtes domestiques pour des repas de luxe, on ne devait pas acheter de l'antilope avec de l'argent de 2e dîme pour en manger à Jérusalem (pas plus que l'on ne peut l'employer à l'achat d'animaux sauvages, non présentables à l'autel). « On est tenu d'en prélever pour le cohen, est-il dit, l'épaule, les mâchoires et l'estomac. R. Eliézer en dispense ». R. Eliézer qui dit que pour cet animal il y a doute, déclare ici qu'il y a dispense ; mais les autres sages disant que c'est une sorte spéciale, la déclarent soumise aux droits. Notre mischnâ est en opposition avec Rabbi, puisqu'il est dit : celui qui déclare consacrés ses animaux sauvages et ses bêtes domestiques n'y implique pas de droit l'antilope ; selon Rabbi, elle y est comprise. Lorsqu'on fait vœu de naziréat sur la foi que cet animal douteux est sauvage, le naziréat est valable ; et de même, il l'est si l'on a déclaré que cet animal est domestique, ou qu'il n'est pas sauvage, ou qu'il n'est pas domestique, ou qu'il participe des 2 genres, ou enfin qu'il n'est d'aucune de ces 2 sortes. R. Ḥagaï demanda en présence de R. Yossé : pourquoi ne dit-on pas que la bête du même genre, produit de celle qui l'a sailli, est soumise aux mêmes droits? Ce cas est compris dans ce qui est dit à la fin de la mischnâ : « pour tout le reste, on le traite à l'égal de la bête sauvage ou domestique. »

1. Tossefta, à ce tr., ch. II; babli, tr. *Kerithoth*, f. 18b.

CHAPITRE III

1. Comment prélève-t-on les prémices? On descend dans son jardin, et lorsqu'on y voit une première figue mûre, ou une grappe de raisin, ou une grenade mûre, on l'entoure d'une liane [1] et on la désigne pour servir de prémices. R. Simon dit: malgré cette opération, on les dénomme de nouveau comme prémices, après les avoir cueillies.

2. Comment les apporte-t-on au Temple? Les habitants des communes d'un même district [2] se réunissaient au chef-lieu du district, et passaient la nuit sur la place publique, sans entrer dans les maisons [3]. Le lendemain de grand matin, le préposé disait: *Venez et montons à Sion, vers la maison de l'Eternel notre Dieu* (Jérémie, XXXI, 6).

D'après R. Simon (qui dit, au § 1, que malgré cette opération, on les dénomme de nouveau etc.), lorsqu'on n'a pas fait la désignation nominale sur des fruits coupés, ils ne sont pas consacrés [4]; ils ne forment pas un mélange interdit en cas de jonction avec du profane (même au-dessous de cent parts); on n'est pas tenu d'ajouter un 5e supplémentaire si on les consomme, et l'on ne subit pas la peine des coups si on les mange hors de l'enceinte. Quel est le motif des autres rabbins pour autoriser la désignation antérieure? C'est que, disent-ils, il est écrit (Deutér., XXVI, 10): *Maintenant, voici que j'ai apporté les premiers fruits de la terre*; il faut donc qu'à ce moment le fruit soit mûr, mais lors de la désignation il peut n'être que du verjus, ou un produit hâtif. Selon R. Simon au contraire, il faut même pour cette dernière opération que le fruit soit mûr. R. Zeira demanda; est-ce que les prémices d'une branche greffée sur son vieil arbre (dont les produits mûrissent plus vite) peuvent impliquer les fruits de la souche s'ils fleurissent à ce moment? (Question non résolue). — On a enseigné: les prémices des fruits auront une proportion de 1/60, la prémice de la tonte 1/60, de même que l'oblation de l'impur aura 1/60. R. Ismaël dit aussi: les prémices seront de 1/60, ainsi que la *péa*, l'oblation de l'impur et celle des objets dont le cohen n'a pas souci [5], savoir celle que l'on prélève sur les figues inférieures, sur les choux et sur l'orge de l'Idumée. On entend par gens d'un même district (§ 2) p. ex. ceux du ressort du prêtre Yehoyarib (I chron. IX, 10). Que ne passaient-ils la nuit à la synagogue? R. Ḥalafta b. Saul répond qu'ils n'y entraient pas pour éviter toute impureté provenant par contagion de la tente (du même toit). En route, on disait (Ps. CXXII, 1): *Je me réjouis quand on me dit: Allons au temple du Seigneur* [6]. Lorsqu'on était arrivé à Jérusalem, on récitait la suite: *Nos pieds*

1. Identifié à juste titre par Maïmonide avec *gamim*, gomme, que Freitag traduit: Planta recens ex arida progerminans. — 2. La Palestine était divisée en 24 cercles, ayant chacun son chef local pour les offrandes. — 3. Pour éviter toute possibilité de contact impur. — 4. Sifri sur Korah, n° 117. — 5. Cf. Tossefta à *Trouma*, ch. V; et ci-dessus, tr. *Orla*, ch. II, § 1, fin. — 6. Voir *Ekha-rabba*, sur Lament. I, 17.

se sont fixés dans ton enceinte, Jérusalem. Lors de l'arrivée à la montagne sainte, on entonnait le cantique (ps. CL) : Alleluiah. Louez l'Éternel dans son sanctuaire etc. Enfin, dans le parvis, on disait (ib) : *que tout ce qui a une âme loue le Seigneur !*

3. Les habitants rapprochés offrent des figues et raisins frais; les éloignés offrent des fruits secs (de crainte de détérioration). Un bœuf marche devant, aux cornes dorées, une couronne d'olivier en tête. Une flûte les précède en faisant résonner l'écho, jusqu'à l'approche de Jérusalem. Arrivé là, on envoyait des représentants et l'on couronnait les prémices d'ornements [1]. Les chefs des cohanim avec leurs lieutenants et les trésoriers viennent au-devant des nouveaux arrivés, sortant dans un rapport proportionnel aux arrivants. Tous les ouvriers occupés à Jérusalem se lèvent devant eux [2] pour s'informer de leur santé et leur disent : Nos frères, habitants de tel endroit, soyez les bien venus !

Jusqu'à quelle distance les habitants sont-ils proches ? Si elle est assez courte pour que l'on puisse prélever des meilleurs produits et qu'ils restent verts à Jérusalem. Lorsqu'on veut p. ex. offrir des figues comprimées, on peut en apporter si elles sont aussi belles qu'à Keila [3], non si elles sont chétives comme à Boçra. — Il va sans dire que le bœuf sera sacrifié sur l'autel. Mais sera-ce en holocauste, ou comme sacrifice pacifique ? Selon R. Imi, ce sera un sacrifice pacifique (dont le propriétaire mangera la majeure part) ; selon Rab, on en débarrassera l'autel (en holocauste). R. Zeira enseigna : lorsqu'un homme seul se trouve avoir été en retard (et ne peut offrir seul un bœuf, aux cornes dorées), il présentera un chevreau, aux cornes argentées. Pourquoi le couronne-t-on d'olivier ? parce que c'est de l'une des 7 espèces privilégiées de la Palestine. On a enseigné : celui qui a pour prémices des figues sèches les couronnera de vertes ; celui qui offre en prémices des raisins secs les entourera au moins d'un rang de raisins frais. — Comment la Mischnâ dit-elle que l'on sort au devant des arrivants, en raison de l'honneur à leur rendre ? Ne sait-on pas qu'à Jérusalem l'égalité règne, et qu'il n'y a ni grands ni petits ? Voici ce qu'elle a voulu dire : On sortait en foule, dans un nombre proportionnel à celui des arrivants. Pourquoi déranger les ouvriers ? Ne déduit-on pas [4] du verset (Lévit. XIX, 32) : *Tu te léveras devant un vieillard et l'honoreras,* que toute expression de respect sera, comme ce devoir-là, rendue de façon à ne pas causer une perte d'argent ? C'est différent pour la cérémonie des prémices, qui n'a lieu qu'une fois l'an. R. Yossé bar R. Aboun dit au nom de R. Houna b. Ḥiya [5] : On peut conclure de là quelle est la valeur attachée aux personnes qui exécutent les préceptes religieux, puisque devant un vieillard l'ouvrier n'est pas tenu de se déranger de son travail, tandis qu'il le doit pour

1. On rangeait les fruits, et autour de l'ensemble, on disposait les plus beaux en cercle. — 2. Cf. Babli, tr. *Kidduschin*, f. 33a ; tr. *Hullin*, f. 54b. — 3. Neubauer, p. 132. — 4. Babli, tr. *Kidduschin*, f. 39b. — 5. Ib. f. 33a ; casuist. *Yad Elie*, nº 54.

ceux qui viennent offrir les prémices. Aussi, ajoute-t-il, ceux qui se lèvent devant les morts lorsqu'on les porte au cimetière rendent hommage, moins aux morts, qu'à ceux qui accomplissent la bonne œuvre de les transporter. Combien de fois doit-on se lever lors du passage d'un vieillard? Simon b. Aba dit au nom de R. Yoḥanan : 2 fois par jour (pas plus que devant Dieu). Selon R. Eliézer, une seule fois par jour (pour qu'il n'y ait pas de comparaison avec le service divin). Mais R. Simon b. Eliézer n'a-t-il pas enseigné : On sait que le vieillard est dispensé de toute fatigue en vertu du verset (précité) : *Tu l'honoreras, et tu craindras ton Dieu; je suis l'Eternel.* Or, on s'explique cette déduction selon R. Yoḥanan (qui est d'avis de se lever devant le vieillard 2 fois ; à ce dernier, il suffira de se lever une fois) ; mais, selon R. Eliézer (qui ne parle que d'une seule salutation), est-ce à dire que, pour éviter de fatiguer le vieillard, il ne devra pas se lever du tout, même une fois ? On veut dire, répond R. Jacob b. Aha au nom de R. Eliézer, que lorsqu'il lui arriva de passer devant toute une compagnie de vieillards, ceux-ci n'auront pas à se déranger pour un seul. De même que R. Yoḥanan et R. Eliézer diffèrent d'avis au sujet du nombre de fois à se lever devant un vieillard, de même ils diffèrent d'avis au sujet des saluts que l'élève doit adresser au maître. R. Ḥiskia, R. Ḥanina fils de R. Abahou dit au nom de R. Abdima de Ḥipa : lorsqu'un vieillard passe à une distance de 4 coudées, on doit se lever, mais l'on peut se rasseoir dès qu'il a passé ; tandis que pour le grand prêtre, il faut rester levé depuis qu'on l'aperçoit jusqu'à ce qu'il soit hors de la vue, en vertu de ce qu'il est écrit (Exode, XXXIII, 9) : *Dès que Moïse se rendait à la tente, tout le peuple se levait, etc.* [1]. Deux docteurs interprètent diversement cette vue : selon l'un, c'était un hommage envers le législateur ; selon l'autre, c'était au contraire pour le déprécier ; selon le premier, on regardait le sage, afin de jouir de sa vue et d'en être béni ; le second dit que le peuple regardait ses robustes épaules et ses genoux gras, en disant qu'il a bu et mangé du bien des Juifs, dont il s'est engraissé et dont il a tiré tout son argent. — L'arche sainte est tournée vers le peuple ; vers lui se tournent aussi les prêtres en donnant la bénédiction, et les Israélites se tournent vers le sanctuaire. R. Eliézer dit que la Tora (le maître) ne reste pas debout devant son fils ou disciple. Samuel dit que l'on n'a pas besoin de se lever devant le compagnon instruit qui n'a pas encore le titre de sage, ou n'est pas vieux. R. Ila et R. Jacob b. Idi étant assis, Samuel b Aha vint à passer, et ils se levèrent devant lui. Il leur dit : vous vous êtes dérangé pour moi à double titre inutile : 1° je ne suis pas vieux ; 2° je suis votre élève, et la Tora ne se tient pas debout devant son fils. R. Zeira raconte que R. Aha (le scribe religieux) s'interrompait de son travail pour se lever devant tout vieillard, ayant égard à la recommandation de R. Hanania dans l'enseignement suivant [2] : ceux qui écrivent les rouleaux de la loi, les phylactères, la *mezouza* (aux linteaux de porte), doivent s'interrompre

1. Ib. f. 33b ; même série, tr. *Schekalim*, V, 3 (f. 49a). — 2. Cf. même série, tr. *Berakhôth*, III, 2 (I, p. 60) ; tr. *Schabbath*, I, 1, fin (f. 3b) ; babli, tr. *Succa*, f. 26a.

pour réciter soir et matin la prière du *schema*, non pour celle de l'amida (moins grave) ; selon R. Hanania b. Akabia, on devra également s'interrompre pour cette dernière, ainsi que pour accomplir d'autres préceptes de la loi (donc aussi, pour se lever devant un vieillard).

Lorsque Hiskia b. Rab avait suffisamment étudié la loi le jour, il allait s'asseoir à la porte de la salle d'études pour voir passer les vieillards et se lever devant eux. Juda b. Hiya avait l'habitude d'aller chaque vendredi s'informer de la santé de son beau-père R. Yanaï [1] ; il allait s'asseoir à un endroit élevé pour le voir de plus loin ; et dès qu'il l'apercevait, il se levait. Mais, lui dirent ses disciples, notre maître ne nous a-t-il pas enseigné que, pour un vieillard, on se lève à une distance de 4 coudées de son approche ? C'est vrai, dit-il, mais l'on ne reste pas assis devant le Sinaï (représenté par R. Yanaï). Un jour, il ne vint pas prendre part aux études comme d'ordinaire. Il n'est pas possible, dit le maître, que mon fils Juda change ainsi d'habitude, et il ne se peut pas non plus qu'il soit malade, car les souffrances n'ont pas de prise sur le corps d'un tel sage ; il faut donc croire qu'il est mort. Lorsque R. Meir voyait même un vieillard ignorant, il se levait devant lui. Aussi dit-on de lui : ce n'est pas en vain (sans mérite) qu'il vécut longtemps. R. Hanina réprimandait ceux qui ne se levaient pas devant lui et leur disait : comptes-tu abolir la Loi (en ne te levant pas devant ses représentants) ! R. Simon interprète le verset biblique, disant : (ib.) « Tu te lèveras devant un vieillard et honoreras sa face ; tu éprouveras du respect pour ton Dieu ; je suis l'Eternel. » Dieu déclare ainsi avoir institué lui-même l'usage de se lever devant les vieillards [2], par l'exemple suscité devant Abraham (Genèse, XVIII, 2).

Lorsque le Naci entrait dans une salle [3], tous se levaient devant lui, et nul n'avait le droit de s'asseoir jusqu'à ce qu'il l'ait dit. Lorsque le président du tribunal entrait, on lui faisait plusieurs cercles de gens, et il choisissait celui où il voulait entrer. Quand un sage entrait, une personne se levait, puis une autre s'asseyait, et ainsi de suite jusqu'à ce que le sage était arrivé à sa place et s'y asseyait. Il était d'usage, lorsque R. Meir allait à la salle d'étude, que tous ceux qui le voyaient se levaient devant lui. Lorsque Simon se rendit dans la même salle pour y enseigner à son tour et qu'on voulut agir de même envers lui, il s'en irrita et s'écria : j'ai entendu dire [4] que l'on doit s'élever, monter dans la pratique des saintetés (et ce serait descendre de vous lever aussi pour moi). Lorsqu'on voulut nommer R. Zeira aux fonctions de naci, il refusa d'accepter ; mais ayant entendu enseigner [5] que, chez le savant, ou le fiancé, ou le chef d'une communauté, les grandeurs (la charge) font pardonner les péchés, il accepta le titre qu'on lui offrait. 1° Après le verset « Tu te lèveras devant un vieillard et l'honoreras », il est dit : *Si un étranger séjourne dans votre pays* ; *vous ne devrez pas le blâmer* (lui reprocher son idolâtrie

1. Babli, tr. *Kethoubôth*, f. 52b.— 2. Même série, tr. *Rosh-ha-schana*, I, 3 (f. 57b en haut) ; *Wayyikra rabba*, c. 35. — 3. Babli, tr. *Horaïôth*, f. 13b. — 4. Tr. *Berakhôth*, f. 28a (I, p. 335).— 5. Tr. *Horaïoth*, III, 3; B. Synhédrin, f. 14a.

antérieure) ; or, de même qu'on lui pardonne ses fautes antérieures, de même Dieu annule celles du sage qui est nommé aux fonctions présidentielles. 2° Il en est ainsi pour le fiancé, selon ce verset (Genèse, XXVIII, 9) : *Esaü se rendit auprès d'Ismael et prit pour femme Mohalath, fille d'Ismael* ; or, le véritable nom de cette dernière n'était pas Mohalath, mais Bosmath [1], et ce surnom lui a été seulement donné pour dire que ses fautes antérieures ont été pardonnées, מחל. 3° Il en est de même pour le Naci, selon ce verset (I, Sam. XIII, 1) : *Saül était âgé d'un an en montant sur le trône* ; ce n'est pas à dire qu'il n'avait qu'un an, mais il était déclaré aussi innocent qu'un enfant d'un an [2]. R. Mena méprisait ceux qui acquéraient les voix à la présidence rabbinique par de l'argent [3]. R. Imi leur appliquait ce verset (Exode, XX, 20) : *Vous ne fabriquerez pas des dieux d'argent ou d'or.* Enfin R. Oschia disait d'un tel homme que le *talith* dont il est revêtu ressemble au bât d'un âne. R. Scheïn dit : devant un tel président nommé par l'argent, on ne se lèvera pas, on ne l'intitulera pas Rabbi, et son talith équivaut au bât d'un âne. Comme R. Zeira et un autre rabbin étaient assis l'un auprès de l'autre, un tel président nommé par son argent vint à passer. Le second rabbin dit à R. Zeira : faisons semblant d'être préoccupés des études, afin que (sans ostentation) nous n'ayons pas à nous lever devant lui. Jacob, habitant du village de Neboria [4] interprétait ce verset (Habacuc, II, 19) : *Malheur à ceux qui disent au bois de s'éveiller ou à la pierre muette de s'éveiller* ; *enseignera-t-elle quelque chose*, c'est-à-dire celui qui sait enseignera-t-il ? Puis : *Voici, elle est couverte d'or et d'argent*, parce que le savant ne devra pas être promu par son argent ; *il n'y a aucun esprit dedans*, il n'a pas de sagesse, n'ayant rien appris, et il a osé exprimer le désir d'être nommé le chef, tandis que *l'Eternel est dans le temple de sa sainteté* : c'est R. Eliézer b. Isaac, se trouvant dans la synagogue de la révolte à Césarée [5], qui doit occuper le premier poste. R. Amé demanda à R. Simon : as-tu entendu dire que l'on nomme des vieillards à la présidence hors de la Terre-Sainte ? Non, dit-il, on ne les délègue pas à ces fonctions (avec pouvoir juridique). En effet, dit R. Levi, il y a un verset qui l'indique formellement (Ezéchiel, XXXVI, 17) : *fils de l'homme, ceux de la maison d'Israel, qui demeurent dans leur terre* ; d'où l'on déduit que la résidence (religieuse) n'aura lieu que sur la terre. Les rabbins de Césarée disent que l'on nomme des chefs au dehors, à la condition d'un prochain retour en Palestine. Ainsi, R. Isaac b. Nahman qui était à Gaza fut nommé dans ces conditions, ainsi que R. Zemina à Tyr. De même, R. Yôna était déjà inscrit au registre pour les nominations ; mais il n'accepta pas d'être nommé, en disant qu'il attendrait la nomination même de son maître, lequel étant allé en Palestine fut nommé là et put nom-

1. Babli, tr. *Meghilla*, f. 16ª ; Raschi à Genèse, XXXVI, 3. — 2. Babli, tr. *Yôma*, f. 22ᵇ. — 3. Midrasch Rabba sur Samuel, ch. 7. — 4. B. tr. *Synhédrin*, f. 7ᵇ. Cf. Neubauer, p. 270. — 5. Ib. p. 95, n. 1 ; Derenbourg, *Essai, etc.* p. 256 ; et notre trad. t. I, p. 555.

mer à son tour R. Yôna [1]. R. Hama dit : Juda b. Titus étant à Rome fut nommé à condition de retour. Cependant, Simon b. Wawa étant à Damas, on nomma des gens qui lui étaient inférieurs, bien qu'il n'eût pas la chance d'être nommé. Ainsi, Simon b. Aba qui était expert en perles précieuses, comme en toutes choses, non seulement n'en avait pas, mais n'avait guère une miche de pain à manger. C'est à lui que R. Yohanan appliquait le verset (Ecclés. IX, 11): *Ni le pain pour les sages*, en ajoutant : Ceux qui ne reconnaîtront pas les actes accomplis par Abraham ne pourront cependant pas refuser de reconnaître la conduite méritoire de ce sage. A ce même Simon b. Aba, R. Abahou envoya une lettre dans laquelle il mit de ses cheveux blancs pour attester sa vieillesse et lui dit : En faveur de mon grand âge, viens en Terre-Sainte me suppléer dans mon enseignement. O ! se disait-il, qui pourrait te désiller les yeux ! ce doit être R. Yohanan. Moi qui suis aussi peu que la poussière des pieds, j'ai été nommé à la présidence ; tandis que R. Simon, qui figure ce qu'il y a de plus précieux [2], ne serait pas nommé !

4. La flûte continuait à résonner devant eux jusqu'au moment de parvenir sur la montagne sainte. Arrivé là, chacun et même le roi Agrippa en personne prenait le panier sur l'épaule et montait jusqu'à l'arrivée au parvis. Parvenus là, les lévites entonnaient le cantique (Ps. XXX) : *Je t'exalte, o Eternel, car tu m'as tiré des profondeurs et tu n'as pas permis à mes ennemis de se réjouir à mes dépens.*

5. Les colombes qui se trouvaient au-dessus des paniers [3] servaient d'holocauste, et ce que l'on avait en mains était remis aux prêtres.

6. Pendant que l'on avait encore le panier sur les épaules, on récitait le texte biblique prescrit (Deutéron. XXVI, 3-10), depuis les mots « Je dis aujourd'hui à l'Eternel ton Dieu etc. » jusqu'à la fin du chapitre. Selon R. Juda, on lit jusqu'aux mots : « Mon père était un araméen nomade. » Après ces mots, on descend le panier de l'épaule, on le retient par les lèvres, le cohen le soutient de la main, le soulève (pour l'acquérir) ; puis, on lit les derniers versets du passage en question ; l'on dépose l'offrande à côté de l'autel, on s'incline et l'on sort.

7. Au commencement, tous ceux qui savaient lire lisaient eux-mêmes ledit passage ; et, pour ceux qui ne savaient pas lire, d'autres faisaient la lecture. Lorsque, plus tard, on se retint d'apporter les prémices (par honte de ne pas savoir lire), on établit l'usage des lecteurs publics pour chacun.

8. Les gens riches [4] offrent leurs prémices dans des hottes (κάλαθος) plaquées d'or et d'argent ; les pauvres les apportent dans des paniers en branches de saule tressées. L'on remet aux prêtres des paniers avec les fruits.

1. V. dans l'Append. à l'éd. Krotoschin, f. 33c, une longue note sur l'enseignement tantôt préconisé, tantôt interdit, des jeunes savants. — 2. Littéral. : un surtout d'étoffe précieuse, V. Sachs, *Beitrœge*, II, p. 86.— 3. Cf. Babli, tr. *Menahôth*, p. 58a. —4. Cf. Babli, tr. *Baba Kamma*, f. 92.

R. Houna dit qu'il faut compléter la Mischnâ en disant qu'après l'entrée au parvis, le cohen (avant le récit des lévites) prenait le panier de l'offrant. Selon l'autre version (conforme à celle de notre Mischnâ), l'ordre des détails de la cérémonie était interverti, afin de rapprocher le don de la colombe offerte à l'autel du don des fruits au cohen. R. Yossé dit: On ne mettait pas les tourterelles (à offrir) sur les paniers de prémices, pour qu'elles ne salissent pas les fruits; on les suspendait hors du panier. Un vieillard a enseigné devant R. Zeira: après avoir descendu le panier, on reprenait la lecture aux mots: « j'ai dit aujourd'hui. » Se peut-il qu'on lise 2 fois le même passage? En ce cas la 2e lecture n'est qu'un rappel de ce qui a été déjà dit. R. Houna demanda: est-ce que le dépôt effectué en temps utile, avant la fête, puis repris et rapporté après là fête, suffit pour admettre la lecture officielle et autoriser l'usage des fruits, ou suppose-t-on que le 2e dépôt étant seul valable, il est trop tardif pour l'autorisation? R. Matnia répond: c'est interdit lorsqu'après le premier dépôt effectué auprès de l'autel on les enlève de nouveau; mais si on les a laissés ensuite sur place, cela revient au même que si le dépôt a eu lieu en temps opportun. R. Yôna observa: lorsqu'on dépose les prémices la nuit, on les placera à l'angle sud-ouest de l'autel[1], en vertu de ce qu'il est dit d'une part dans la récitation (Deutér. XXVI, 10): «devant l'Eternel», ce qui indique l'occident; d'autre part, il est dit des offrandes de farine (Lévit. VI, 7): *au devant de l'autel*, ce qui indique le sud, par où l'on y monte; or, afin de concilier ces 2 indications contraires, on choisira l'angle sud-ouest ou point d'intersection, en appuyant davantage vers le sud. On a enseigné[2]: la réponse n'a lieu qu'à la suite de ce qu'a dit l'interlocuteur; et de plus le texte biblique le confirme en disant (Deut. XXVI, 5): *Tu répondras et diras* etc. R. Yona demanda: doit-on apporter les prémices dans un panier ou dans de grandes marmites d'argent? R. Yona et R. Jérémie y répondent diversement: l'un se préoccupe plutôt du vase (et dit d'y ajouter des fleurs); l'autre s'attachant plus aux objets, dit d'entourer les *pateræ* (écuelle où l'on met les prémices) avec des plantes précieuses, ou avec des épices. On ne savait pas par qui chacune de ces 2 opinions avait été exprimée; mais, puisque R. Yona avait posé la question de savoir si l'on peut offrir les prémices dans des marmites d'argent, c'est qu'il s'attache à dire que l'on entoure le récipient quel qu'il soit, sans quoi il eût parlé spécialement de panier, aux termes du texte biblique. Toutefois, ce n'est pas une preuve absolue, puisque R. Pinhas se servait d'un autre terme pour dire que l'on ornait des pigeons et des tourterelles, en les offrant.

9. R. Simon b. Nanes dit: on dresse le cercle autour des prémices avec d'autres fruits que les 7 espèces supérieures. Selon R. Akiba, au contraire, on se sert exclusivement pour cela des 7 espèces supérieures.

10. R. Simon remarque qu'il y a trois degrés dans les prémices offertes: les prémices elles-mêmes (les premiers fruits), le supplément cueilli en même temps, la couronne ou cercle dont on les entoure. Le supplé-

1. Babli, tr. *Zebahim*, f. 63b. — 2. Sifri, sect. *Ki-thabo*, § 301.

ment devra être de la même espèce ; la couronne pour orner pourra être d'une espèce différente. Le supplément devra être consommé en état de pureté, et il est dispensé de la loi du doute (le cohen l'achetant de l'ignorant peut en manger sans crainte d'impureté) ; mais la couronne des prémices (pouvant être d'une autre sorte) est soumise aux craintes que suscite le doute.

R. Yossa dit : tous reconnaissent que l'on peut couronner les prémices offertes avec des fruits du dehors, même pour les produits des 7 espèces palestiniennes privilégiées, car personne ne s'y trompera, et l'on sait bien que l'on n'offre pas de prémices sur les produits de l'extérieur. Il n'y a de discussion qu'au sujet des produits qui proviennent des pays d'Ammon ou de Moab : le premier qui permet « de dresser le cercle autour des prémices avec d'autres fruits que les 7 espèces » autorise aussi de couronner les prémices provenant des pays d'Ammon et de Moab ; le second, au contraire, qui prescrit « de se servir exclusivement pour cela des 7 espèces supérieures » l'interdit pour les fruits d'Ammon et de Moab, car on pourrait supposer par erreur que ces derniers sont soumis à la cérémonie de l'offre des prémices ; ils ne sont en discussion que sur le point de savoir si l'on peut employer à ce but des produits de l'extérieur (tout-à-fait étrangers) : le premier, qui permet « de dresser le cercle autour des prémices avec d'autres fruits que les 7 espèces » permet aussi d'y employer ceux du dehors ; l'autre au contraire l'interdit. Quant à la couronne ou cercle dont on entoure les prémices (même d'hétérogènes), on a enseigné qu'il est bon d'offrir les 7 espèces dans 7 vases différents ; mais, au besoin, le devoir est accompli si l'on met le tout dans un seul. Comment procède-t-on en ce cas ? On commence par mettre au fond l'orge (le moins précieux de tout), que l'on couvre de feuilles, ou de toute autre séparation ; au-dessus, on met le froment, puis les dattes, puis les grenades, puis les figues, puis les olives, enfin au-dessus de tout les raisins (les plus sensibles à la compression), et sur le bord extérieur on ajoute encore des grappes de raisins. On ne se rendait jamais à Jérusalem isolément pour cette offre, mais par compagnies entières des villages. On ne marchait pas toute la journée d'une traite, mais par 2 fractions du jour. Les servants des synagogues de chaque localité en accompagnaient les habitants, et passaient la nuit dans la rue, afin de ne pas s'exposer à contracter l'impureté que peuvent propager les tentes. Il fallait y joindre comme holocaustes des tourterelles et un bœuf en sacrifice pacifique. Les servants étaient dispensés d'accompagner le cortége au retour, comme ils en étaient chargés en allant (à cause de la garde des fruits et autres offrandes). — On a enseigné : en disant que « le supplément est dispensé de la loi du doute», la dispense s'applique aussi bien en cas de certitude d'obligation, et il n'est question de doute qu'en raison du dernier fait cité par la mischnâ, le couronnement.

11. En quel cas dit-on que le supplément des prémices est l'égal des prémices mêmes? Lorsqu'il est composé de produits palestiniens; mais, au cas contraire, il ne comporte pas le même caractère.

12. Pourquoi est-il dit que les prémices constituent une des propriétés du cohen ? Parce qu'il peut l'employer à acquérir des esclaves, ou des terrains, ou une bête impure ; il peut transmettre le montant à un créancier pour le payer, et le remettre à une femme pour le montant de sa dot, à l'égal de la valeur [1] d'un rouleau de la Loi (transmissible dans les mêmes conditions). R. Juda dit : on ne doit les remettre [2] qu'à titre de don au cohen instruit (dont on connaît avec certitude les soins de pureté). D'après les autres sages, on les remet aux gens de garde du Temple, qui les répartissent entre eux, comme des saintetés d'ordre supérieur [3].

R. Yanaï, au nom de R. Hiya b. Aba demanda à R. Simon b. Gamaliel [4] s'il est permis de vendre un rouleau sacré de la Loi pour épouser une femme? Oui, répondit-il. Est-ce permis aussi pour avoir de quoi vivre et se nourrir ? Il ne répondit plus. Selon R. Yona au nom du même, on lui demanda, outre la question de mariage, si l'on pouvait le vendre pour avoir des loisirs permettant d'étudier la Loi ? Oui, répondit-il ; mais la question de savoir si on peut le vendre pour vivre n'a pas été posée ni résolue. Cette dernière version peut s'expliquer selon R. Yohanan ; mais, d'après R. Yossé, si la question a été posée, pourquoi ne pas la résoudre ? Lorsque H. Hanania vint, il dit que R. Pinhas ou R. Yohanan l'explique au nom de R. Simon b. Gamaliel : on vend le rouleau de la Loi pour se marier, ou pour avoir de quoi étudier, et il va sans dire aussi pour avoir à vivre (donc, ce dernier point ne saurait être douteux). On a enseigné : lorsqu'un père a fait le vœu de ne tirer aucun profit du travail de son fils [4], afin de le vouer exclusivement aux études, celui-ci pourra cependant remplir les tonneaux de vin à son père et lui allumer des lumières (ce n'est qu'un faible dérangement). R. Jacob b. Idi ajoute au nom de R. Jonathan : le fils peut aussi aller lui chercher au-dehors de ce dont il a besoin. Est-ce opposé à l'enseignement de la Braïtha? Non, ici il s'agit d'un homme, et ailleurs d'une femme (laquelle sort moins et se fera plutôt servir) ; et lorsqu'il s'agit d'un homme important, il est aussi admis qu'il ne va pas lui-même au dehors chercher ce qu'il lui faut. Un homme qui avait voué son fils à l'étude, doutait s'il pouvait lui permettre de remplir des tonneaux et d'allumer les lumières ; il en fit part à R. Yossé b. Halafta, qui le permit. — On a enseigné [5]: celui qui vend le rouleau de la Loi provenant de son père ne verra jamais les signes de la bénédiction ; quant à celui qui le conserve dans sa maison, la Bible dit (Ps. CXII, 3) : *La fortune et la richesse sont dans sa maison, et sa justice subsiste toujours.*

1. Selon une autre version, on lit : « *et* le rouleau de la Loi, » c.-à-d. le cohen peut aussi acheter cela pour le montant des prémices. Cf. tr. *Hullin*, f. 131ª. — 2. Cf. ci-dessus, tr. *Halla*, ch. IV, § 10.— 3. Cf. B. tr. *Meghilla*, f. 24ª.— 4. B. tr. *Nedarim*, f. 38ᵇ. — 5. Tossefta à *Biccurim*, ch. II.

TABLE ALPHABÉTIQUE DES MATIÈRES (Tomes II et III).

TABLE DES NOMS GÉOGRAPHIQUES

CONCORDANCE DES VERSETS BIBLIQUES (Tome III seul).

LISTE DES NOMS PROPRES (EN DEHORS DES TALMUDISTES)

Imprimerie A. DERENNE, Mayenne.— Paris, boulevard Saint-Michel, 52.

